



ASPECTOS
EPISTEMOLÓGICOS,
HERMENÉUTICOS
Y POLÍTICOS DE LA
DIVERSIDAD CULTURAL



AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

UNAM • FFyL



ASPECTOS
EPISTEMOLÓGICOS,
HERMENÉUTICOS
Y POLÍTICOS DE
LA DIVERSIDAD
CULTURAL

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

ASPECTOS
EPISTEMOLÓGICOS,
HERMENÉUTICOS
Y POLÍTICOS DE
LA DIVERSIDAD
CULTURAL

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición:

Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,

C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-8761-2

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

Editado y producido en México

A mis hijos Santiago y Esteban:
universitarios de vocación humanista
y promisorios científicos.

PRÓLOGO

Como el título lo indica, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural* constituye un tratado filosófico de la diversidad cultural, sin embargo, éste no permanece en el nivel de los planteamientos generales, sino que, congruente con la idea de diversidad, va hacia aspectos y particularidades de los asuntos en cuestión.

En realidad, en el texto se desarrolla un doble movimiento, éste va, de la teoría general a los casos concretos y, de éstos, a las implicaciones y consecuencias generales. El doble movimiento también se realiza como el paso de los pensadores de la tradición occidental a los pensadores de la historia de México, y al revés, constituyendo un ejemplo de diálogo de lo universal y lo particular que es un sino de la filosofía de nuestra época. En esto radica el valor de este libro y su gran alcance y significado como obra teórica imprescindible del pensamiento mexicano contemporáneo.

Convergen en este libro las tres líneas teóricas que han sido interés principal de su autor: la reflexión epistemológica encaminada a los problemas de las ciencias humanas, la teoría política con énfasis en la postura del republicanismo, y la preocupación por los problemas de la cultura, en el horizonte de la problemática de nuestro país, tanto al nivel de la historia del pensamiento como de la dimensión sociopolítica. El doctor Ambrosio Velasco Gómez, profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, ex director de la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma Universidad, reconocido y entusiasta partícipe de la comunidad humanística de México, recoge en su propio proceso personal, el espíritu y la inquietud de la época reciente de

la filosofía mexicana. Su obra y su indagación son un buen ejemplo de las preocupaciones y orientaciones de la investigación filosófica de nuestros días.

Se trata de una obra de gran calidad e interés teórico-filosófico. Acorde con los desarrollos más recientes del pensamiento filosófico, particularmente con los autores y corrientes que proponen vincular la epistemología con la filosofía política. El autor establece como marco general y punto de partida para la discusión de los problemas de la diversidad cultural, una revisión de la situación de la reflexión epistemológica en general y, en particular, relativa a las ciencias humanas y culturales donde el tema de la racionalidad hermenéutica ocupa un lugar central. Esta ubicación otorga a las investigaciones presentadas en el resto del libro, relativas a los temas políticos de la cultura y de la cultura nacional, un carácter de formalidad, rigor académico y de alta significación filosófica.

El presente libro está compuesto por seis capítulos, una introducción y una amplia bibliografía. Cada uno de los capítulos se ocupa de una categoría clave en lo que podemos llamar una “sistemática” de la diversidad cultural; éstos son: modernidad, racionalidad, lenguaje, hermenéutica, poder y nación. El arco que señalan estos seis términos muestran un movimiento de la reflexión que parte del análisis histórico-intelectual, pasa por la problematización epistemológica y arriba a las cuestiones político-culturales. Para Ambrosio Velasco las cuestiones epistemológicas son cuestiones políticas y al revés. No hay separación. Los procesos del conocimiento tienen una dimensión política, y la acción política no es ajena a nuestras maneras de comprender el mundo. Esta imbricación, la idea de una unidad compleja y dinámica entre epistemología y política, tiene consecuencias filosóficas fundamentales. En primer lugar, ajusta cuentas en definitiva con toda forma de positivismo y cientificismo, en particular con el prejuicio de la neutralidad valorativa del conocimiento científico, con el aséptico escepticismo del pensamiento científico. En segundo lugar, ajusta cuentas también con las posiciones meramente ideológicas y pragmáticas en torno a las cuestiones político-sociales, al introducir

la pertinencia de la reflexión ético-racional en nuestro actuar en el mundo social-humano. Vincular epistemología, política y cultura tiene, en general, la consecuencia de poner en cuestión toda forma de pensamientos dogmático, unidimensional y monista, reivindicando a la vez, en todo su sentido y profundidad filosófica y humana, el valor y el sentido de la diversidad. No se trata, así, en la perspectiva de Velasco Gómez, de defender un pluralismo superficial, un multiculturalismo a la moda, sino de calar hondo en las condiciones de posibilidad de un pluralismo filosófico y racionalmente sustentado y orientado. Reconocer la diversidad no atenta contra la posibilidad de un actuar racional: atenta contra un racionalismo abstracto e impositivo que lucha a partir de una nueva razón: la hermenéutica, comprensora y comprensiva, prudencial y respetuosa. Ésta es la apuesta que lanza el filosofar concreto y a ras del mundo que Ambrosio Velasco pone en práctica.

No dejan de ser llamados a esta amplia y creativa discusión los más diversos —cual debe— pensadores y corrientes del pensamiento. Figuras de nuestra tradición cultural como fray Alonso de la Veracruz, José María Vigil, Luis Villoro, Rodolfo Stavenhagen o Guillermo Bonfil Batalla; grandes clásicos de la filosofía occidental como Descartes, Edmund Husserl o Martin Heidegger; epistemólogos en diversas variantes como Karl R. Popper, Thomas Kuhn, Larry Laudan; hermeneutas de distintas latitudes como Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Peter Winch. Estos y otros muchos nombres y obras citadas y comentadas a lo largo de este libro hacen de él, una obra que no sólo contribuye a formar nuestra comprensión de los asuntos en cuestión, sino también a otorgarle cimientos sólidos y horizontes pertinentes.

En general, el autor logra conectar productivamente las grandes discusiones filosóficas con los temas más acuciantes y relevantes de nuestra época y nuestro país, lo que significa que el texto constituye un aporte y un material de trabajo no solamente para estudiosos de la filosofía sino también para estudiosos de diversas disciplinas (antropología, sociología, historia, etcétera), y para todos aquellos interesados en los desarrollos del pensamiento contemporáneo.

Por estas razones y muchas más es que habría que seguir diciendo en otros momentos, celebramos la aparición de esta obra e invitamos a su lectura atenta y, sobre todo, a la discusión a fondo de sus planteamientos y a la asunción del ánimo que la conduce, que no es otro que el de hacerse cargo a la vez del pensamiento y del mundo, sin demérito de ninguno.

Mario Teodoro Ramírez

INTRODUCCIÓN

La diversidad cultural es hoy en día uno de los más importantes retos de las sociedades contemporáneas y uno de los problemas más significativos de las ciencias sociales y las humanidades. Si bien ha existido en el transcurso de la historia humana, su creciente importancia se debe al cambio drástico de su valoración. Considerada como un obstáculo del progreso, tanto social como académico, durante las últimas décadas la diversidad cultural ha cobrado una relevancia central en la búsqueda de alternativas para la solución de los más graves problemas sociales, políticos, económicos, culturales y ambientales. Por ello, en la actualidad, lejos de ser un obstáculo para el desarrollo y el progreso de las naciones, se ha convertido en una condición necesaria para una vida más justa, más libre, más auténtica y más democrática de todos los pueblos.

En la esfera política, la diversidad cultural fue vista durante siglos como un obstáculo para la formación y consolidación de las naciones y de los Estados nacionales que asumían como condición necesaria: la homogeneidad de lengua, cultura e incluso racial de la población para que pudiera existir una verdadera nación. Pese a todos los esfuerzos a nivel planetario por construir naciones culturalmente homogéneas, la diversidad cultural ha persistido como uno de los rasgos más característicos de la mayoría de las sociedades.

En la actualidad, la mayoría de los Estados nacionales tienen poblaciones multiculturales e incluso multinacionales. La demanda por el reconocimiento político y jurídico de la diversidad cultural al interior de los Estados nacionales constituye el rasgo más importante de los movimientos multiculturalistas. Éstos se han desarrollado en su mayoría sin una guía intelectual predeterminada. Ni la ideología de vanguardia, ni la filosofía, ni las ciencias sociales han abierto o alumbrado el ca-

mino a estos movimientos. Más bien, las cosmovisiones y saberes de las culturas tradicionales que han sido marginadas por la Modernidad son las que han impulsado desde las propias comunidades y pueblos su lucha por el reconocimiento.¹

Ante la audacia y radicalidad del pensamiento tradicional de pueblos indígenas menospreciados durante toda la Modernidad, tendríamos que preguntarnos ¿qué papel le queda a la filosofía y a las ciencias sociales comprometidas con la construcción de sociedades y Estados justos? Los científicos sociales y humanistas tenemos que estar dispuestos no sólo a observar, sino también a escuchar a los pueblos indígenas y propiciar un diálogo intercultural a través del cual podamos interpretar y valorar la importancia de la reivindicación de la diversidad cultural y con base en ello, promover el “uso público de la razón” para fomentar una nueva ilustración entre nosotros mismos, caracterizada precisamente por el reconocimiento y aprecio de la diversidad de saberes, prácticas, valores y cosmovisiones. En esta teoría dialógica, reflexiva y crítica se plantean a la filosofía de las ciencias sociales y a las humanidades preguntas como las siguientes: ¿por qué es valiosa la diversidad cultural?, ¿por qué no hemos reconocido su valía en la filosofía moderna?, ¿cuáles han sido las consecuencias políticas de este desconocimiento?, ¿qué retos y transformaciones sociales y políticas implica su reconocimiento?

En este libro propongo algunas respuestas a estos y otros problemas. Respecto a la primera pregunta, se sostiene que la diversidad cultural

¹ Refiriéndose a Latinoamérica, Boaventura de Sousa Santos señala: “En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescendientes, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas a las lenguas coloniales, no emergen en los términos familiares del socialismo — derechos humanos, democracia o desarrollo— sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la madre tierra” (B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, p. 31).

es valiosa porque es un derecho fundamental de toda persona, ya que el sentido de su vida está intrínsecamente vinculado a la visión del mundo en que se sustenta. Este derecho tiene implicaciones éticas, políticas y epistémicas importantes, pues es una condición necesaria para la autonomía y autenticidad de las personas y los pueblos; a su vez, la autonomía de las personas constituye una condición indispensable para la libertad individual y política, las cuales son indispensables en la vida democrática. Aún más, desde un punto de vista republicano, la libre expresión de las diferencias culturales, ideológicas, religiosas, etcétera, de las personas, son indispensables para la formación de consensos que se expresen en leyes y procuren efectivamente el bien común y la justicia.

Pero además de la valía ética y política de la diversidad cultural, también hay que destacar su relevancia epistémica. Si bien desde el siglo XVII, con el surgimiento del racionalismo moderno, se consideró que la diversidad de opiniones y teorías era un obstáculo para el desarrollo del conocimiento científico, desde principios del siglo XX, en el seno de la filosofía contemporánea de las ciencias (Duhem, Neurath, Dewey, Popper) se ha reconocido la importancia del debate plural para el desarrollo racional de éstas, que lejos de ser verdaderas, son falibles y corregibles. Este pluralismo propio del conocimiento nos da pie para generalizar sus virtudes epistémicas al ámbito más amplio de la diversidad de conocimientos y saberes científicos y no científicos, bajo un principio de equidad epistémica.

Esta propuesta epistémica se confronta con el cientificismo predominante durante siglos y que, desde mediados del siglo pasado ha sido fuertemente cuestionado en el seno de la filosofía de la ciencia (Toulmin, Feyerabend), la filosofía política (Oakshott), la teoría crítica (Habermas) y la hermenéutica filosófica (Gadamer) como una concepción ideológica que pretende mantener una visión del mundo homogénea e incuestionable que desconoce el pluralismo intelectual y la diversidad cultural. Este desconocimiento es especialmente grave cuando se trata de concepciones del mundo que constituyen identidades históricas de comunidades y pueblos, pues como señala Boaventura de Sousa Santos se incurre en una grave “injusticia epistémica”.

Por lo anterior, propongo a partir del reconocimiento de la valía ética, política y epistémica de la diversidad cultural, una articulación entre racionalidad, justicia y democracia como respuesta a los retos y dilemas que ésta misma plantea a las sociedades contemporáneas. En esta propuesta, la democracia se fundamenta en la confrontación dialógica de diversas concepciones del bien y la justicia, provenientes de la pluralidad de grupos y comunidades que conforman las naciones y los Estados contemporáneos, así como una concepción de la racionalidad y objetividad basada también en el diálogo plural bajo un principio de equidad epistémica. Desde la concepción republicana de la democracia y la visión pluralista de la racionalidad que sostenemos, la diversidad cultural, lejos de ser un obstáculo, se convierte en una condición necesaria: sin ella no puede desarrollarse la democracia, ni tampoco fortalecerse la objetividad y racionalidad de nuestros conocimientos.

Las tesis y argumentos centrales del libro, que hemos resumido muy apretadamente, se desarrollan a través de seis capítulos. En el primero se analiza la tensión entre diversidad cultural y Modernidad, a partir de los debates que suscita la conquista y la dominación europea sobre América. Se hace especial énfasis en el papel que juega la idea moderna de racionalidad, especialmente en la ciencia, para justificar un orden social impuesto desde un poder autoritario.

El segundo capítulo se centra en la elaboración de una propuesta alternativa de racionalidad basada en el diálogo plural de saberes científicos y no científicos bajo un principio de equidad epistémica. El capítulo tercero se enfoca en el análisis del concepto de cultura a partir de los significados que se le dan en las ciencias sociales y en las humanidades. Asimismo, se discuten diferentes concepciones del lenguaje como elemento constitutivo de las culturas y de sus perspectivas de estudio. Con base en la diversidad de lenguajes y en la negación de un lenguaje universal que subsuma a todos, se defiende la diversidad de culturas, no sólo como una cuestión de hecho sino también como un valor universal.

En el cuarto capítulo se argumenta a favor de la hermenéutica como la perspectiva más adecuada para el estudio de la diversidad cultural.

Desde luego, se reconoce la pluralidad de enfoques hermenéuticos y se aboga por su integración para una adecuada comprensión de los procesos culturales. Dentro de esa integración resulta fundamental el diálogo con las propias concepciones e interpretaciones de los agentes cuyas acciones y expresiones culturales queremos comprender desde nuestra particular situación histórica y social. Por lo tanto, la hermenéutica apropiada para el estudio de la diversidad cultural se basa más en una lógica dialógica o dialéctica que en una metodología demostrativa o de mera constatación empírica. Una perspectiva hermenéutica y dialógica tendría la capacidad de develar no sólo los significados más relevantes de los procesos culturales, sino también las relaciones de poder que subyacen a las relaciones interculturales.

El quinto capítulo se dedica precisamente al análisis de dichas relaciones de poder. Se presta especial atención a la formación de la cultura barroca en el mundo latinoamericano como una cultura de resistencia. Sobre este tópico se retoman las propuestas del filósofo Bolívar Echeverría, así como de los escritores Carlos Fuentes y Margo Glantz, que ofrecen una interpretación de lo barroco como síntesis de una pluralidad de culturas propias y ajenas constituyentes de la identidad multicultural de los pueblos latinoamericanos que, como el mexicano, han forjado durante cinco siglos de resistencia al colonialismo externo e interno.

Finalmente, en el sexto y último capítulo, a manera de conclusión y concreción de las discusiones de los capítulos previos, se reflexiona sobre tres diferentes proyectos de la Nación mexicana en función del reconocimiento o desconocimiento de la diversidad cultural. Estos tres proyectos son, primeramente el barroco, impulsado sobre todo por los criollos de la Colonia, que si bien reconocían la diversidad cultural y la grandeza del pasado indígena, no apreciaban al indio vivo de su tiempo (indigenismo histórico). El segundo proyecto, que ha predominado desde la Independencia, es el proyecto mestizo impulsado por los liberales decimonónicos y por los gobiernos posrevolucionarios. Éste no sólo desconoce la diversidad cultural, sino que la combate con el fin de establecer un Estado nacional homogéneo e incluso racista, lo

que muy bien han señalado científicos sociales y humanistas, como Luis Villoro, Rodolfo Stavenhagen o Miguel León-Portilla, entre otros; se trata de un “Estado-nación etnocéntrico”. Finalmente, el tercer y más reciente proyecto de nación es el que impulsan principalmente los pueblos indígenas en su lucha por el reconocimiento del carácter multicultural de la Nación y de su autonomía; se trata de un proyecto claramente contrahegemónico.

Como puede observarse, la trama argumentativa del libro a lo largo de los seis capítulos se desarrolla en torno a discusiones predominantemente epistemológicas acerca de cuestiones teórico metodológicas que conducen a planteamientos de problemas eminentemente éticos y, sobre todo, políticos. Y esta trama de lo epistémico a lo político no es casual, sino resultado de una perspectiva que podemos denominar “filosofía política de la ciencias y las humanidades”. El principal supuesto de esta perspectiva es que las cuestiones relativas a la validez del conocimiento tienen siempre presupuestos y consecuencias políticas que no podemos soslayar.

El libro es resultado del proyecto colectivo de investigación “Procesos de investigación en la diversidad cultural”, del cual he sido responsable durante tres años. Durante este tiempo me he beneficiado en grande de las discusiones, seminarios y coloquios con colegas y alumnos, especialmente de la carrera de Gestión y Desarrollo Interculturales, del posgrado en Filosofía de la Ciencia de la UNAM y de la Universidad Intercultural de Chiapas. A todos ellos expreso mi agradecimiento.

En cuanto a los resultados de investigación, el libro se propone realizar propuestas propias sobre problemas epistémicos, metodológicos y políticos de la diversidad cultural, sobre todo en el caso de México. Pero estrechamente vinculado con este propósito, también se tiene la intención de ser un apoyo para la formación de estudiantes de licenciatura y posgrado en un campo de estudio emergente e intensamente debatible como lo es la diversidad cultural. Algunos contenidos del libro han sido publicados en artículos previos como subproductos del proyecto.

MODERNIDAD Y RACIONALIDAD

Introducción

El encuentro y conquista de América por Europa es un acontecimiento fundacional de la Modernidad, y al mismo tiempo representa una de las manifestaciones más radicales de la diversidad cultural que ha existido en la historia humana, por lo que planteó de inmediato dudas y problemas a filósofos, teólogos, juristas y gobernantes acerca de tres temas fundamentales:

1. La legitimidad del dominio de la Corona española sobre los pueblos y las tierras del Nuevo Mundo.
2. El carácter justo o injusto de la Guerra de Conquista sobre los reinos de los naturales del Nuevo Mundo.
3. La naturaleza racional de los indios de América, como seres capaces de conocer la ley natural y vivir de acuerdo a ella en el ámbito moral y político.

Ante estas cuestiones se confrontaron concepciones radicalmente opuestas. Por un lado, aquellas que consideraban que la radical diferencia entre occidentales e indios era prueba contundente de que no conocían la ley natural — a la que todo orden social debe adecuarse—, y atribuían este desconocimiento a la incapacidad racional de los indios. Se trataba pues de amentes inmaduros o propiamente bárbaros que deberían ser dominados, educados, civilizados y evangelizados de acuerdo a los rectos principios de la civilización europea. Por el contrario, otro grupo de humanistas, principalmente frailes misioneros, reconocían en los pueblos indios, por encima de las diferencias, plena racionalidad y la capacidad de gobernar reinos y ciudades de acuerdo

a la ley natural. En el primer grupo se destacaron pensadores como López de Gómara, Palacios Rubio y desde luego Ginés de Sepúlveda. En el segundo, cabe señalar a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas.

En suma, al inicio de la Modernidad, con el surgimiento del mundo iberoamericano se confrontan dos posiciones radicalmente opuestas: el humanismo republicano originado en la Escuela de Salamanca, que defendía la plena valía y racionalidad de las culturas y civilizaciones prehispánicas y, por ello, su derecho a la autodeterminación política. Frente a esta posición se impone una concepción etnocéntrica e imperial que asume la universalidad cultural y política de Europa, especialmente en relación con la religión cristiana, la lengua española y la Monarquía imperial que monopolizan la racionalidad y la justicia. Gracias a ello tienen que implantarse, aunque sea por la fuerza, sobre todos los pueblos y naciones de infieles y bárbaros. Con toda claridad, esta confrontación muestra diferentes implicaciones políticas y éticas de una visión etnocéntrica, como la de Ginés de Sepúlveda, y de otra multiculturalista, como la de Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz.

Estas dos posiciones, con variantes y matices, prevalecieron durante el periodo colonial o novohispano, no obstante la imposición de la lengua, la religión y las instituciones españolas sobre los indios de América. Pero lo que nos interesa destacar aquí es que el proyecto imperial que se pretendía imponer sobre el Nuevo Mundo a principios del siglo XVI, un proyecto actual civilizatorio de alcance universal a través de una homogeneización cultural, una centralización política y un nuevo sistema económico. Se trataba de un nuevo “sistema mundo”, para utilizar la expresión de Wallerstein, que no fue el que se impuso, en parte por la resistencia que presentaron los propios pueblos americanos y sus defensores, pero que ciertamente constituyó el primer antecedente de un proyecto de Modernidad basado en la imposición de una civilización homogénea. Éste se empezará a desarrollar con otras características y desde otros centros del poder político y económico, principalmente en Francia, Alemania y, sobre todo, en el mundo anglosajón. Se trata del

proyecto de la Modernidad, centrado en tres ejes fundamentales en el ámbito de la cultura, el poder político y la economía.

El primero es un proceso de homogeneización cultural basado no en la religión católica como pretendía el imperio español, sino en el nuevo racionalismo científico impulsado originariamente por Descartes en Francia y Bacon en Inglaterra. El racionalismo científico tomará como modelo a la geometría pero pronto se extenderá a la física y a las ciencias humanas, y terminará por relegar a segundo término a las humanidades, basadas en la controversia, el diálogo y la retórica. Como bien señala Husserl, la nueva ciencia al modo geométrico, se convertirá en el modelo de la racionalidad universal, subsumiendo todos los acontecimientos particulares en un conjunto de leyes universales:

La Modernidad se diferencia por el modo en que la filosofía o la ciencia representan en la *Antigüedad* la autonomía de la razón como fuente de toda autoridad y de toda validez o vigencia, y ello sobre la base de la diferencia entre ciencia antigua y ciencia moderna. La Modernidad incipiente ve en la matemática el prototipo de ciencia auténtica y verdadera. Ella aspira audazmente a una matemática universal. Una ciencia universal de la naturaleza, leyes universales de la naturaleza que aspire a un sistema deductivo, la multitud infinita de hechos pierden su individualidad; todos los hechos realmente posibles se encierran en un número limitado de leyes fundamentales.¹

Pero para el pensamiento moderno, la diversidad de opiniones en conflicto y la imposibilidad de demostrar la verdad última de una de ellas en particular fueron consideradas como una amenaza a la paz y al orden. De ahí la necesidad de establecer un sistema teórico riguroso, cierto y demostrable con base en un lenguaje universal y un método algorítmico. Ésta fue la propuesta cartesiana para superar las consecuencias políticas que se derivaban de la diversidad de concepciones

¹ Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, pp. 101-102.

religiosas, éticas, filosóficas o políticas y que muchas veces ocasionaron sangrientos conflictos, como las guerras de religión que durante treinta años asolaron Europa a principios del siglo XVII. Al respecto, Stephen Toulmin señala:

La pregunta por la certeza de los filósofos del siglo XVII no fue una mera propuesta para construir abstractos esquemas intemporales, contemplados como objetos de desinteresado estudio intelectual. Se trató más bien de una respuesta situada en el tiempo a un reto histórico específico: el caos político, social y teórico de la Guerra de los Treinta Años.²

René Descartes consideraba indispensable establecer un nuevo modelo de conocimiento absolutamente racional, demostrable y cierto, libre de toda pasión, dogma o disputa que diera lugar a conflictos. Ciertamente, los temas, problemas y discusiones propias del humanismo renacentista sobre asuntos prácticos, que se desarrollaban a través de la argumentación retórica no proporcionaban ese modelo de conocimiento racional, pues de entrada se reconocía la imposibilidad de alcanzar la verdad última y llegar a demostraciones contundentes. Por ello, Descartes vuelve la vista al mundo de la física y de las matemáticas como el ámbito adecuado para desarrollar ese nuevo modelo de cientificidad.

La propuesta filosófica del autor del *Discurso del método* adecua la ontología de la realidad física a los requerimientos epistemológicos. Para ello, formaliza todos los objetos a lo que él llama en general *res extensa*, cuyos atributos universales (anchura, profundidad y largo) son cuantificables y matematizables, tal y como lo requería Galileo en su famosa metáfora del universo como un libro abierto escrito en lenguaje matemático.

Como bien señala Luis Villoro, Descartes propone un nuevo concepto de sustancia, en función de su extensión, que le permite prescindir de

² Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, p. 70.

todas las demás cualidades de la variedad de esencias que se reconocían en la física aristotélica. Una vez constituida la realidad extensa, propone un procedimiento metodológico afin, compuesto por reglas rigurosas de análisis y síntesis que le permite prescindir de los sujetos de carne y hueso, de los sujetos históricos realmente existentes, con sus pasiones, intereses, ideologías, etcétera. De hecho, el método sustituye al sujeto, o al menos construye un sujeto universal. Esta nueva concepción de los sujetos y objetos del conocimiento cierto implica una importante reducción del ámbito de la realidad que puede ser conocida con certeza, pues sólo lo cuantificable y matematizable puede ser descrito de manera clara y distinta, e incorporado a una teoría universal plenamente demostrable a través de rigurosos pasos metodológicos de análisis y síntesis. Así, la mayoría de los asuntos prácticos más importantes para la vida humana que eran el centro de la reflexión y de las discusiones del humanismo renacentista (la ética, la política, las artes, etcétera), quedan fuera del alcance del nuevo modelo científico y, en todo caso, pasan a ser asuntos regulados por la autoridad civil o religiosa.

La reducción de lo racional a la teoría matemática y física, y de la jurisdicción de los asuntos prácticos de la ética, la política y la religión a la autoridad, sustrayéndolos del debate público, representa, al mismo tiempo, un constreñimiento de lo que puede ser racional y una limitación a la libre discusión de las ideas y valores en la vida moral, política y religiosa, en relación con el humanismo renacentista del siglo XVI, más afin al modelo antiguo de argumentación (retórica y dialéctica), que promovía la discusión plural y amplia de teorías y doctrinas sobre asuntos determinantes para la vida de los hombres. Por ello, Stephen Toulmin considera que “si bien es una exageración inferir que la revolución filosófica y científica fue una contrarrevolución, permanece el hecho de que esta revolución no fue motivada por intenciones exclusivamente progresistas”.³

La nueva idea de racionalidad metódica y demostrativa que impulsó Descartes tuvo una enorme aceptación incluso en el ámbito político.

³ *Ibid.*, p. 80.

Hacia 1630, Descartes veía el conocimiento riguroso de esta nueva idea como un sueño lejano. Ciertamente, él limitaba su propuesta racionalista de un conocimiento universalmente demostrable al ámbito de la teoría y excluía a la religión, la ética o la política, donde habría que someterse a la autoridad establecida. Fue Hobbes quien extrapoló el modelo racionalista cartesiano al ámbito político, mediante la postulación de un hipotético pacto social entre todos los individuos, para conformar mecánicamente un orden social bajo la custodia de un poder soberano, que por medio de la fuerza garantizara a todos el goce de la libertad en la vida privada (libertad negativa) a cambio de su renuncia a la libertad y poder que originalmente tenían los individuos en el estado de naturaleza. Al renunciar de este modo a su situación concreta y natural, los individuos que constituyen el pacto son todos iguales: todos carecen de poder y libertad. Ésta es una situación de homologación total, de igualdad y de absoluta descontextualización social e histórica de todos los ciudadanos. Al igual que la *res extensa* cartesiana, los hombres sólo cuentan como magnitudes de fuerza y poder y en cuanto elementos atómicos para constituir el poder soberano como sumatoria de todos los poderes (libertades) individuales.

La audacia hobbesiana ciertamente tiene como antecedente en la propia Inglaterra a la filosofía de Francis Bacon, quien no sólo elaboró una concepción metódica y rigurosa de las ciencias, en muchos puntos convergente con Descartes, sino también propuso como utopía social, en *La Nueva Atlántida*, un Estado regido por sabios científicos: “La casa del rey Salomón”. En los siglos subsecuentes esta utopía se tornará en una ideología dominante para legitimar el autoritarismo político. Las líneas de convergencia entre Bacon y Descartes, más allá de sus diferencias epistémicas (racionalismo cartesiano-empirismo baconiano), las destaca con agudeza María Noel Lapoujade:

Bacon y Descartes plantean en común algunos propósitos fundamentales en sus filosofías:

- 1) Inaugurar un nuevo método con el fin de reformar las ciencias.
- 2) Encontrar un método [...] regulativo de lo que debe evitar-

se, [y que] indique lo que debe hacerse en la investigación científica.

3) Liberar en entendimiento deformado por prejuicios y falsos conocimientos.

4) Preparar la mente de los hombres.

5) Desempeñar el papel de guías para que el hombre pueda aspirar a un conocimiento auténtico y eficaz

6) Todo ello subordinado en ambos a un fin más elevado y último: el mejoramiento de la vida humana.⁴

Con estos antecedentes, Hobbes pensó que la argumentación retórica prudencial de la tradición humanística se convertía en una seria amenaza para una justificación racional de la teoría política y, por ende, para la estabilidad del orden político. Por ello la fundamentación racional del poder político sobre premisas indubitables requería una nueva ciencia civil de carácter demostrativo y no prudencial. Con ello, el diálogo deliberativo, la apelación al *sensus communis* de los ciudadanos, perdió toda relevancia.⁵ Hobbes desarrolló su revolución teórica basado en una radicalización del racionalismo metodológico de su tiempo, en contra del modelo de argumentación retórica del humanismo renacentista. El rechazo a esta concepción retórica presupone la actitud racionalista de que sólo un método algorítmico puede darnos certeza racional y sólo un conocimiento demostrado a través de tal método puede servir de base para el ejercicio racional de la autoridad política. Así, la racionalidad de la actividad política está basada en la racionalidad metódica que es distintiva de la ciencia. Al considerar solamente conceptos y métodos para justificar el conocimiento, esta concepción de la racionalidad

⁴ María Noel Lapoujade, *Los sistemas de Bacon y Descartes: de la coincidencia de los opuestos*, p. 25.

⁵ "Hobbes busca reemplazar la perspectiva dialógica y antidemostrativa del razonamiento moral, que se deriva del supuesto humanista de que para cualquier asunto siempre pueden desarrollarse argumentos para sustentar respuestas o posiciones opuestas [...] por una teoría política basada en premisas auténticamente científicas" (Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in Thomas Hobbes Political Thought*, p. 298).

científica excluye totalmente la discusión y deliberación pública de las teorías, métodos y valores epistémicos o de otra índole. El carácter intrínsecamente no deliberativo y público de la racionalidad científica moderna tiene también consecuencias políticas que han sido cuestionadas radicalmente en el siglo XX por diversos autores como Wolin, Feyerabend, Gadamer, Oakeshott y Habermas, entre otros.

Sheldon Wolin, por ejemplo, considera que la obsesión de Hobbes por fundar una ciencia política demostrativa constituye el fundamento de una tradición política ilustrada pero antirrepublicana e incluso despótica, pues elimina del espacio público la confrontación y deliberación entre ciudadanos libres y autónomos con diversas concepciones del bien público y de la justicia.⁶ Se pone en evidencia la relación entre racionalidad y justicia, como una concepción metódica y universal de la racionalidad, cuya máxima expresión es la ciencia moderna al modo geométrico — sea en el ámbito natural o social—, fundamenta un teoría igualmente universal del poder político, en esencia autoritario y hasta absolutista, como hemos visto en Thomas Hobbes. Esta implicación autoritaria del racionalismo moderno se preserva hasta nuestros días, aún en los regímenes democráticos, que buscan eliminar la diversidad cultural de los pueblos para imponer una identidad nacional homogénea a través de la educación basada en el conocimiento científico y en una concepción universalista de los derechos humanos. Alexis de Tocqueville percibió con agudeza los riesgos tiránicos absolutistas de la democracia liberal de los Estados Unidos de América.

En el contexto mexicano y latinoamericano, el positivismo — como concepción científicista del mundo— fue el principal instrumento ideológico para justificar el autoritarismo de los gobiernos liberales.

⁶ “Hobbes fue uno de los primeros, después de Bacon, en interpretar las consecuencias políticas y sociales radicales de la nueva ciencia y uno de los primeros pensadores modernos en llevar a cabo la mediación política entre ciencia y sociedad. Hobbes promovió simultáneamente la reconstitución del pensamiento teórico y la reconstitución de la sociedad sobre bases de modos científicos de pensar. Lo que conecta a ambos es un hilo de despotismo” (Sheldon Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en Mary C. Dietz, ed., *Thomas Hobbes and Political Theory*, p. 18).

En el caso de México, el liberalismo adoptó el nombre de “liberalismo científico” y fue el fundamento de las políticas educativas. La estrecha vinculación entre positivismo y autoritarismo la percibió claramente José María Vigil en los debates que sostuvo con liberales positivistas de la Escuela Nacional Preparatoria y sobre todo con Justo Sierra, uno de los más lúcidos representantes del liberalismo científico.

Vigil se opone a la educación positivista precisamente porque deja fuera la formación humanista y crítica en aras de la mera enseñanza de las ciencias, desde una filosofía equivocada, que termina por convertir al conocimiento científico en un dogma análogo al religioso que quiere erradicar. Además, muestra la incongruencia del programa positivista de educación, manifiesto sobre todo en la Escuela Nacional Preparatoria, que trató de homogeneizar la formación de los estudiantes a través de una doctrina profundamente dividida en su interior en visiones comtianas y spenciaranas del positivismo. Éste es el argumento principal que Vigil expone en su ensayo “La Anarquía positivista”, pero su preocupación de fondo estriba en que la exclusión de la filosofía y, en general de las humanidades en la enseñanza preparatoria, impide la formación de valores y en última instancia la formación de ciudadanos libres, sin los cuales no puede haber vida republicana.

Los señores positivistas me harán el favor de dispensarme si digo que una de las razones por las cuales combato y he combatido el positivismo, es porque se opone a mis convicciones políticas. Yo, señores, desde mi juventud pertenezco al Partido Liberal, porque abrigo la fe profunda de que en el arraigo y la observancia de las doctrinas de ese partido, estriba el engrandecimiento y la prosperidad de México. En una discusión que tuve por la prensa con el Sr. Sierra, me llamó este señor *liberal metafísico*, y es verdad, soy liberal metafísico, mejor dicho soy liberal, y con esto ya se sobreentiende que soy metafísico, porque el liberalismo parte de nociones metafísicas, como la de libertad, pues no es posible concebir a un pueblo libre si se comienza por negar la libertad del individuo; como los de

igualdad y fraternidad, que no derivan de la experiencia; como la derechos imprescriptibles, que se fundan en conceptos puramente racionales.⁷

Pero la crítica al positivismo que plantea Vigil no sólo apunta a su incapacidad epistémica para fundamentar los valores del liberalismo y de la vida republicana, sino también a la asociación que históricamente ha tenido con el autoritarismo, tanto en Europa como en México. También argumenta que, tanto Comte como los liberales conservadores que escriben en el periódico *La Libertad*, se basan en el positivismo para destruir las instituciones republicanas y justificar el absolutismo político:

El positivismo ataca todos los principios liberales, como se prueba con las doctrinas de su mismo fundador. Sabido es que Augusto Comte fue partidario del absolutismo político y que dedicó una obra suya al Zar de Rusia, en que se lamentaba de que aquel soberano hubiese concedido tanta libertad de imprenta a sus súbditos. Pero hay que recurrir a ejemplos extraños. Aquí mismo en México hemos tenido un periódico (*La Libertad*), órgano del positivismo, que tuvo por principal objeto atacar constantemente las instituciones liberales, haciéndolas el blanco de las más sangrientas diatribas. En ese periódico se dijo que nuestra Constitución es un conjunto de música celestial; que los derechos del hombre son una ridiculez, que la Constitución en el pueblo mexicano produce el mismo efecto que una casaca en la espalda de un mono, etcétera [...] ¿es posible que un gobierno que se dice republicano; que funda toda su razón de ser en los principios democráticos, en las instituciones que nos rigen, patrocine una enseñanza que ataca esas instituciones, convirtiéndolas en objeto de burla y menosprecio?⁸

⁷ José María Vigil, "Discurso en la Junta de profesores de la Escuela Nacional Preparatoria del primero de septiembre", en *Textos filosóficos*, pp. 197-198.

⁸ *Ibid.*, p. 198.

La asociación entre ciencia y autoritarismo no se limita al positivismo del siglo XIX, sino que persiste en el XX, más allá de las concepciones positivistas. Michael Oakeshott, en su brillante artículo “El Racionalismo en la política”, argumenta que la identificación del conocimiento racional con la ciencia y la tecnología tiene entre sus consecuencias el deterioro de la participación ciudadana en la vida democrática y la concentración de las decisiones en los expertos y tecnócratas, únicos capacitados científicamente para la toma de decisiones políticas.

Paul Feyerabend, por su parte, reconoce que en la sociedad contemporánea la verdad científica y la libertad política se encuentran en contradicción, pues se considera que sólo los expertos están capacitados para participar en las decisiones, porque sólo ellos en rigor saben. Ante tal contradicción, Feyerabend aprecia más la libertad política y la autonomía personal, que la verdad científica.⁹

En tiempos más recientes, filósofos de la ciencia como Kitcher y Turner han hecho señalamientos semejantes. Turner por ejemplo, sostiene que:

El argumento que se presenta en ese libro es que el discurso técnico especializado — no sólo de la ciencia sino también de otro tipo de conocimiento experto— presenta problemas políticos fundamentales a la democracia liberal. Por “democracia liberal” entiendo algo muy general y básico: gobierno a través de decisiones basadas en la discusión ampliamente inteligible y susceptible de influencia política de la población en general; por ejemplo, a través del funcionamiento más o menos efectivo de formas de representación. De cara a los expertos a algo tiene que renunciarse: ya sea a la idea de gobierno

⁹ “La vida humana es guiada por muchas ideas, la verdad es una de ellas. La libertad y la independencia mental son otras. Si la verdad, como la conciben algunos ideólogos, entra en conflicto con la libertad, entonces tenemos una opción” (Paul Feyerabend, “Cómo defender a la sociedad contra la ciencia”, en Ian Hacking, ed., *Revoluciones científicas*, p. 297).

a través de la discusión inteligible o a la idea de que hay un conocimiento genuino que es conocido por unos pocos, pero no ampliamente inteligible.¹⁰

Es importante volver a insistir que la visión hobbesiana de la justificación del poder ha influido profundamente en la tradición liberal, especialmente en lo relativo a la concepción de la representación política. Como yo señalé anteriormente, los federalistas defendían una teoría de representación política basada en su superioridad epistémica, lo cual vuelve innecesario todo control ciudadano sobre las decisiones de sus representantes. Esta visión la siguen manteniendo en nuestros días teóricos y políticos liberales como Sartori. La visión liberal de la representación política da lugar a un modelo de democracia basado en la competencia de élites ilustradas que ofrecen programas de gobierno —elaborados por expertos— al electorado, del que sólo se espera se limite a emitir su voto para expresar sus preferencias. Este modelo mínimo de democracia liberal, compatible con la idea de que el poder se legitima en el saber científico y tecnológico, nada tiene que ver con la democracia participativa, con la democracia republicana, que exige de la ciudadanía un papel mucho más influyente en las deliberaciones y decisiones de los órganos gubernamentales.¹¹

Así pues, tendríamos en realidad un modelo de democracia, —por cierto dominante—, compatible con el decisionismo científico. En este modelo, la participación ciudadana en los asuntos públicos es mínima, y la vida política se reduce a la competencia entre partidos y electores políticos, que en el mejor de los casos están asesorados por expertos para una administración eficiente. Como puede verse, este modelo de democracia “liberal” es una forma de dictadura, en particular la dictadura a través de los expertos. A la que alude Turner en su libro ya mencionado.

¹⁰ Stephen Turner, *Liberal Democracy 3.0. Civil Society in an Age of Experts*, p. 5.

¹¹ Sobre el modelo de republicano y liberal de democracia, véase mi artículo, “Democracia liberal y democracia republicana”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Cultura*, pp. 72-82.

Si bien Feyerabend y Turner tienen razón en plantear el conflicto existente en las democracias liberales contemporáneas, entre la legitimidad del poder político basada en la apelación al conocimiento científico y la libertad política — e incluso moral— de los ciudadanos, habrá que preguntarse si el dilema tiene una solución alternativa que no implique renuncias a la racionalidad de la ciencia o a la vida republicana. Ante este dilema, que ha persistido durante toda la Modernidad, es necesario formular alternativas a la concepción de la racionalidad y al papel de las ciencias en las sociedades actuales, de tal manera que el desarrollo de la ciencia no implique el reforzamiento del autoritarismo, sino más bien la promoción de la justicia, la libertad y la equidad en la vida democrática. Pero la democracia en su sentido republicano enfrenta otro problema en nuestros días: el reto del reconocimiento de la creciente diversidad cultural a nivel mundial, de tal manera que ya no puede concebirse una democracia auténtica que no dé cabida a la pluralidad de concepciones del mundo, de intereses sociales de diversa índole, y de diferentes concepciones sustantivas del bienestar social. De ahí que también tengamos que plantearnos un concepto de racionalidad, no sólo compatible con la diversidad cultural, sino fundado en ella.

Volvemos, pues, a plantearnos los problemas que surgieron al inicio de la Modernidad con la Conquista de América: ¿cómo hacer compatible el reconocimiento de la diversidad cultural con nuestras ideas de racionalidad y justicia? De aquí que la pregunta sobre la compatibilidad entre desarrollo científico y democracia implique también la interpelación sobre racionalidad científica respecto a la diversidad cultural.

RACIONALIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL

Introducción

Hemos visto en el capítulo anterior que en la filosofía moderna, tanto en la vertiente racionalista iniciada por Descartes, como en la empirista fundada por Bacon, los conocimientos previos, las tradiciones, y el sentido común eran considerados como obstáculos para el desarrollo del pensamiento racional y, por lo tanto, era indispensable eliminar las prenociones a fin de poder construir el conocimiento racional con un método riguroso de análisis y síntesis a partir de un lenguaje unívoco, claro, preciso, sea éste de naturaleza formal y apriorístico (ideas claras y distintas, y lenguaje matemático) o de naturaleza empírica. Sólo así, con el recurso exclusivo de un método y un lenguaje privilegiado de alcance universal, podría construirse el conocimiento racional y objetivo, cuya realización paradigmática es la ciencia, especialmente las matemáticas y la física. Así, el conocimiento racional se opone, por un lado, a todo conocimiento tradicional y popular y, por el otro, se identifica con un lenguaje unívoco, indubitable, de alcance universal y con un método igualmente infalible para el descubrimiento y la justificación del conocimiento científico. Este modelo de conocimiento, surgido desde principios del siglo XVI, se consolidó como hegemónico entre los siglos XVII y XIX, no sólo en el campo de las ciencias formales y naturales, sino también en las ciencias sociales: Hobbes, Marx, Comte, Spencer o Mill son claros ejemplos del predominio del modelo cartesiano-baconiano de ciencias en las disciplinas sociohistóricas.

El modelo de racionalidad moderno contrasta tanto con las concepciones de la racionalidad en el humanismo renacentista del siglo XVI, como con aquellas propuestas por los fundadores de la filosofía de la ciencia contemporánea desde principios del siglo XX.

Las concepciones humanistas del siglo XVI y las de la filosofía de la ciencia del siglo XX tienen algo en común, ambas son falibilistas, niegan la existencia de un lenguaje universal indiscutible, rechazan también la existencia de un método que por sí mismo garantice la verdad y racionalidad del conocimiento y consideran fútil pretender eliminar el peso de la tradición. Por el contrario, reconocen que todo lenguaje es corregible y su aceptación depende, en última instancia, de las convenciones sociales vigentes en un momento determinado. Por lo tanto, es imposible y absurdo eliminar los conocimientos previos, resultado de las tradiciones, que además transmiten de generación en generación el saber históricamente acumulado. Si no fuera por las tradiciones, nos dice Popper, cada generación nueva estaría en la situación de Adán y Eva. Además, si bien se acepta la relevancia de los métodos, éstos nunca son suficientes por sí mismos para justificar el conocimiento. Se requiere además la disputa, las controversias entre diferentes hipótesis, teorías e interpretaciones, así como la deliberación, prudencia y formación de acuerdos o consensos provisionales que tendrán que revisarse y corregirse en el futuro. Todo conocimiento, incluyendo el científico, es falible, y toda racionalidad requiere de la discusión plural y del juicio prudencial. Esta visión de la racionalidad propia del Renacimiento y de la filosofía de la ciencia del siglo XX es marcadamente opuesta al universalismo metódico propuesto por Descartes y Bacon.

Partamos de dos ideas, la del conocimiento racional y del método dialéctico propuesto por destacados filósofos del siglo XVI, en especial por uno de los fundadores de la Real Universidad de México: Alonso de la Veracruz. Después revisaremos las propuestas de algunos filósofos de la ciencia del siglo XX, para concluir con una concepción alternativa de la racionalidad basada en diálogo plural de tradiciones, propuesta que es afín con la reivindicación de la diversidad cultural.

Lógica, retórica y dialéctica como forma de argumentación racional

Los dos primeros libros de filosofía europea escritos y publicados en el continente americano son *Recognitio Summularum* y *Dialectica Reso-*

lutio, ambos de Alonso de la Veracruz. Estos libros fueron publicados por la primera casa editorial de México, Juan Pablos, en 1554. Posteriormente tuvieron varias ediciones en España, pues se convirtieron en los principales libros para la enseñanza de la lógica y la argumentación. El primero trata fundamentalmente de la demostración silogística en el marco de la filosofía aristotélico-tomista. Además, incluye dos apéndices o anexos — *Elencos sofisticos* (falacias) y *Tratado de los tópicos dialécticos* (lógica tópica)— que en realidad son libros que corresponden ya a la lógica dialéctica, que se desarrolla más ampliamente en *Dialectica Resolutio*. Este último trata fundamentalmente de una lógica de la disputa, del diálogo tendiente a convencer y persuadir racionalmente, pero no a demostraciones apodícticas, pues en la argumentación dialéctica no se parte de premisas verdaderas, sino sólo verosímiles.

La lógica dialéctica constituye un espacio intermedio en la argumentación entre la lógica analítica o demostrativa y la retórica humanística, impulsada, entre otros renacentistas, por Erasmo de Rotterdam y por Luis Vives. El mismo fray Alonso nos dice al respecto que hay tres grados de certeza que brindan diferentes tipos de argumentación correspondientes a clases diferentes de ciencias:

Tres son los grados de certeza. El primero está en las matemáticas [...] El segundo grado de certeza está en los discursos dialécticos [...] y así el discurso dialéctico proviene del silogismo [con premisas probables y topos comunes] o de la inducción y uno y otro de conocimientos previos. El tercer y último grado de certeza está en la retórica. La retórica proviene de la persuasión, de la conjetura y de otros conocimientos y así también de un conocimiento preexistente.¹

Es importante subrayar que fray Alonso consideró que todo conocimiento y toda argumentación parten de conocimientos previos,

¹ Alonso de la Veracruz, *Dialectica resolutio, Libro de los Analíticos segundos*, parágs. 19 a 25, pp. 141-145.

esto es, son históricos, con diferente grado de dependencia contextual y apoyo en el conocimiento común. La argumentación demostrativa propia de las matemáticas, si acaso tiene dependencia contextual, es mínima, pues las reglas deductivas son de validez universal, al igual que las premisas. En cambio, la lógica dialéctica, al igual que la retórica, depende de los topos o “lugares comunes” anclados al sentido común de cada pueblo y en función de ese anclaje o arraigo social específico dan un apoyo racional a la fuerza persuasiva del discurso. La dialéctica, a diferencia de la retórica y más afín a la lógica analítica, se preocupa por establecer reglas argumentativas que delimitan los auténticos argumentos dialécticos de los falsos o elencos sofísticos (falacias). El criterio de aplicación de esas reglas que demarcan argumentos de falacias es siempre contextual, como veremos a continuación. Así pues, la lógica dialéctica o lógica del debate es una teoría y un método de argumentación racional y persuasiva, pero no demostrativa, que apela al juicio prudencial para la resolución de los debates y tal resolución es siempre falible y revisable. Por su misma naturaleza, la lógica dialéctica pone en primer plano a las personas dialogantes, a su capacidad argumentativa pero también a su capacidad de escuchar y por ello en ella convergen hermenéutica y retórica. Además, en cuanto lógica del diálogo, está siempre condicionada por el contexto y circunstancias específicos. La gran falacia en la lógica dialéctica es pretender generalizar o universalizar los argumentos, haciendo abstracción respecto a cualquier contexto, como si se tratara de una lógica demostrativa propia de las matemáticas. La falacia mayor que fray Alonso llama “ignorancia del elenco”, siguiendo a Aristóteles y a los escolásticos medievales, consiste en no predicar respecto a lo mismo y al mismo tiempo, lo cual es un error al identificar el *quid est* de las cosas. “Todas las falacias se reducen a la ignorancia del elenco (como Aristóteles se empeña en probar)” nos dice fray Alonso,² sea por ambigüedad, por anfibología, error categorial, etcétera. En todo caso, el error en la predicación se origina en una errónea aplicación del principio de identidad, a causa de descontextualizar

² A. de la Veracruz, *Libro de los elencos sofísticos*, cap. XIII, p. 34

o equivocar el contexto de nuestros juicios sobre las cosas cuando aplicamos conceptos. Estos errores se deben en buena medida a la falsa pretensión de que los conceptos universales corresponden a realidades igualmente universales y esto sólo es posible en las matemáticas, no en el ámbito de la dialéctica. Un ejemplo trivial de la ignorancia del elenco que ofrece fray Alonso es el siguiente: “La lechuza vuela de noche y no vuela de día, luego la lechuza vuela y no vuela”.³

Resulta obvio que la falacia se deriva de no tomar en cuenta la temporalidad. Pero podemos pensar en falacias más complicadas e interesantes. Por ejemplo:

Toda persona que come carne humana es bárbara.
Los mexicanos comían carne humana.
[Luego]: Los mexicanos eran bárbaros.

Aparentemente es un silogismo correcto y demostrativo, pero aquí hay varias falacias. En primer lugar, existe un error categorial al tomar indistintamente a toda persona y a todo un pueblo. Son dos conceptos distintos y no se puede inferir lo que se predica de las personas a partir de lo que se predica de los pueblos. En segundo lugar, resulta discutible si toda persona que come carne humana es bárbara o no. Ciertamente si lo hacen por placer o crueldad, sería un acto de canibalismo y serían bárbaros. Pero podríamos pensar en una condición extrema en que la vida de otras personas depende de comer el único alimento disponible y ese alimento es la carne de un hombre ya fallecido, como fue el caso de los sobrevivientes de un accidente de aviación en los Andes. No diríamos entonces que se trata de canibalismo ni que son bárbaros. Y podríamos también pensar que la antropofagia se realiza en un contexto de sacrificio religioso, semejante a la teofagia de la eucaristía cristiana. En este contexto, como argumenta fray Bartolomé de las Casas, habría antropofagia, pero no canibalismo, y por lo tanto no se trataría de un acto de barbarie, sino de un acto religioso de la misma naturaleza

³ *Ibid.*, cap. ix, p. 25.

que la eucaristía cristiana. En todo caso, si los antiguos mexicanos serían bárbaros por comer carne humana con un sentido religioso, los españoles serían barbarísimos por comer el cuerpo y la sangre de Cristo. En este ejemplo de falacia de “ignorancia del elenco” no se está aplicando correctamente el concepto de barbarie al descontextualizar la antropofagia.

En este punto, Alonso de la Veracruz, al igual que Bartolomé de las Casas, muestran una enorme sensibilidad para el reconocimiento de la diversidad gracias a la posición nominalista que adopta respecto a los universales y en oposición a la corriente realista, predominante en la escolástica medieval y renacentista, que se inclina en exceso a una metafísica universalista. Este tipo de realismo universalista será asumido posteriormente por la filosofía y las ciencias modernas al pretender construir teorías universalmente válidas, no sólo para las matemáticas y la física, donde podrían ser pertinentes, sino también para el hombre, la cultura, la sociedad y el Estado, donde resultan inaceptables desde una perspectiva como la de Alonso de la Veracruz. Así pues, desde una posición nominalista y una lógica dialéctica, lo que puede parecer injusto, bárbaro o tiránico ante los conceptos y juicios de los españoles puede no serlo desde la perspectiva de los mexicanos y viceversa: “Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara”.⁴ Esta afirmación parece sustentar un relativismo radical, pero no es así. Lo que muestra es una situación de confrontación de opiniones y juicios que no puede resolverse imponiendo el punto de vista de una de las partes sino que requiere precisamente de una discusión y solución dialéctica. De hecho, la polémica sobre el carácter bárbaro o no del sacrificio humano y la antropofagia tuvo lugar en 1524 entre los primeros doce frailes franciscanos y doce sacerdotes nahuas. El diálogo lo atestiguó y transcribió fray Bernardino de Sahagún, lo retomó Bartolomé de las Casas, y posteriormente sor Juana Inés de la Cruz en

⁴ A. de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la Guerra Justa*, Cuestión XI, pp. 357-358.

el bello y dramático poema de la “Loa al Divino Narciso”. En éste, los interlocutores nahuas y franciscanos llegan a reconocer que tanto la eucaristía y la antropofagia de las ceremonias mexicas son sacrificios sagrados, y lo que se discute ya no es si uno es bárbaro y otro no, sino cuál de los dos es un mejor sacrificio religioso. La discusión se resuelve a favor de la eucaristía, pues el sacrificio de Dios es de mayor altura que el sacrificio humano y además, es Él quien se sacrifica por los hombres y no éstos los que se sacrifican por los dioses. Así pues, la antropofagia, que falazmente, desde la pretendida universalidad de los conceptos españoles, era considerado como canibalismo y barbarie, desde un pensamiento dialéctico que pone en suspenso la validez universal de los conceptos y las premisas, no es canibalismo sino sacrificio sagrado, y por ende, no puede concluirse que los mexicanos sean bárbaros, sino, por el contrario, tan racionales y civilizados como los españoles.

Precisamente al inicio de la *Dialectica resolutio*, fray Alonso se pregunta — como una duda filosófica— si los conceptos universales tienen un referente en la realidad, si existen fuera del pensamiento:

Es dudoso si el universal en el predicar sea también el universal en el ser, y esto equivale a preguntar por una parte si estos universales existen en la naturaleza de las cosas como decía Platón [...] o por el contrario sólo existen objetivamente en el pensamiento de tal modo que ninguno tendría que ser natural sino sólo ficticio.⁵

El religioso se inclina por la tesis nominalista de que todo lo que existe es singular y, en todo caso, los universales sólo existen como predicados en la mente, cuya verdad, al predicarse de cosas singulares, tiene que contrastarse en cada caso. El contraste no sólo es empírico, sino también, y primordialmente, dialógico frente a otras interpretaciones, otros conceptos y otras predicaciones contextualmente relevantes.

⁵ A. de la Veracruz, *Dialectica resolutio*, parág. 77, p. 37.

El nominalismo de Alonso de la Veracruz se complementa y refuerza con el peculiar iusnaturalismo de carácter también contextual y flexible que sustenta. Por esto, bien podríamos catalogarlo de multiculturalista. Su iusnaturalismo distingue dos tipos de principios de la ley natural: los primeros, que son universales pero vagos y por ello no pueden aplicarse directamente, y los segundos, precisos pero variables y dependientes del sentido común de cada pueblo, gracias a los cuales pueden interpretarse y aplicarse los anteriores:

La ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos principios los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien.⁶

Tanto la argumentación dialéctica, basada en el sentido común de cada pueblo, en la confrontación dialógica de diversas opiniones y en una concepción nominalista de los universales, como el iusnaturalismo multiculturalista igualmente dependiente en su aplicación de principios arraigados en el sentido común, le permiten a fray Alonso reconocer no sólo *de facto* la diversidad cultural, sino también, y sobre todo, que las culturas diversas pueden ser igualmente racionales, y que repúblicas diferentes, como la de los españoles y la de los indígenas, pueden ser igualmente justas. La gran falacia y la gran injusticia consiste precisamente en ignorar la diversidad o en pretender imponer, sin más, unos conceptos y principios particulares de un pueblo o de una cultura sobre otros. Las discrepancias y diferencias sólo pueden resolverse a partir de su pleno reconocimiento, en un diálogo plural y equitativo, cuya lógica corresponde a la dialéctica y no la demostra-

⁶ A. de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges. Antología*, p. 105.

ción concluyente. Prueba de ello, la podemos encontrar en la lógica dialéctica de Alonso de la Veracruz, consiste en una teoría e incluso, una metodología de la argumentación racional muy diferente a la concepción que se impondrá en la Modernidad a partir del siglo XVII. Se trata de una racionalidad persuasiva, no demostrativa, que no excluye la pluralidad de tesis y argumentos, sino que los requiere como punto de partida, que ciertamente utiliza procedimientos metodológicos, pero que no se limita a ellos, que apela al entendimiento y honestidad de los dialogantes para escucharse y llegar a acuerdos o consensos racionales, válidos temporalmente en circunstancias y contextos específicos y siempre revisables, pues las conclusiones de la discusión racional son falibles.

Esta lógica de la disputa y el entendimiento racional será vista con desconfianza por los fundadores de la filosofía moderna a los que nos hemos referido, y en su lugar se impulsará y ganará aceptación hegemónica una lógica demostrativa, algorítmica y concluyente, donde la pluralidad y el diálogo carecen de sentido y son incluso riesgosos por los conflictos que pueden ocasionar en la vida social y política, como hemos visto en el capítulo anterior. Este modelo de racionalidad será cuestionado por algunas voces críticas de gran altura, como la de Giambattista Vico, pero no será sino hasta principios del siglo XX cuando en el seno de la filosofía — especialmente de la filosofía de la ciencia— se lo eche por tierra, proponiéndose en su lugar una concepción de la racionalidad científica en muchos puntos convergente con la del humanismo renacentista, el cual acabamos de analizar.

La racionalidad alternativa en la filosofía contemporánea

En oposición a la racionalidad científica, predominante en la Modernidad desde Descartes y Bacon hasta principios del siglo XX, Pierre Duhem y Otto Neurath desarrollaron las bases de una concepción alternativa a este pensamiento hegemónico, que además de cuestiones lógicas, semánticas, metodológicas y epistémicas, implica aspectos políticos y éticos. De esta manera sentaron las bases de lo que Alfredo Marcos

ha llamado “una filosofía amplia de la ciencia”. Desafortunadamente esta perspectiva no fue retomada por la llamada filosofía heredada de la ciencia. En su libro *El fin y la estructura de la teoría física*, publicado originalmente en francés hace un siglo, Duhem plantea uno de los problemas más importantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX, aquel conocido como “la subdeterminación empírica de las teorías”. Éste consiste no sólo en la imposibilidad de verificar teorías por vía inductiva a partir de la observación y la experimentación, sino también, y esto es lo más importante, en la de refutar empíricamente teorías por medio de una inferencia deductiva, particularmente a través del *modus tollens*, que posteriormente y con “ingenuidad” plantearía Popper como el método de las ciencias, desdeñando las críticas de Duhem.⁷ El cuestionamiento al carácter concluyente del método hipotético deductivo representa una crítica profunda a la confianza en la metodología científica y, con ello, a la creencia de que la racionalidad de la ciencia descansa básicamente en el recurso a un método confiable.

Pero la subdeterminación lógica y metodológica de contrastación empírica de las hipótesis no significa que no podamos seleccionar con buenas razones cuáles de las hipótesis debemos corregir. Duhem considera que la lógica y la metodología son insuficientes para la justificación racional de hipótesis y teorías. Además, se requieren razones complementarias de otro tipo, “que no proceden de la lógica, pero que no obstante dirigen nuestras preferencias y elecciones ‘estas razones que la razón no conoce’ y que hablan del amplio *espíritu de fineza* y no del *espíritu geométrico*, constituyen lo que es propiamente llamado buen sentido (*bon sens*)”.⁸ El “buen sentido” se puede desarrollar a través de la confrontación dialógica de las hipótesis y teorías que presentan

⁷ Ciertamente Popper reconoce que “no es posible jamás presentar una refutación concluyente de una teoría, ya que siempre puede decirse que los resultados experimentales no son dignos de confianza [...] si se insiste en pedir demostraciones estrictas (o refutaciones estrictas) en las ciencias empíricas nunca se sacará provecho de la experiencia” (Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, p. 49).

⁸ *Ibid.*, p. 212.

diferentes científicos. Para ello se requiere que los mismos científicos superen “la pasión que hace a un científico ser demasiado indulgente con su propias teorías y demasiado severo con los sistemas teóricos de sus colegas”.⁹ Por lo anterior, podemos afirmar que, en última instancia, la racionalidad del juicio científico depende de una cierta actitud ética y cívica de los científicos.

La reivindicación de la racionalidad práctica en la ciencia también fue desarrollada por Otto Neurath hacia 1913. Él cuestionó fuertemente la idea cartesiana de que, a diferencia de lo que sucede en los asuntos prácticos como en la moral y la política, en el ámbito de las ciencias es posible asegurar la verdad de las teorías a través de un método riguroso. Y cuestiona —aún más radicalmente—, las pretensiones contemporáneas de extender al ámbito práctico las supuestas virtudes de un método científico infalible. Esta excesiva confianza metodológica, que raya en la metodolatría, es considerada por Neurath como síntoma inequívoco del pseudorracionalismo.¹⁰ El verdadero racionalismo es consciente de sus límites, especialmente de las deficiencias de la lógica y la metodología, y reconoce que éstas deben ser complementadas con otro tipo de razones prácticas que él denomina “motivos auxiliares”. La exclusión de los aspectos prácticos y subjetivos no sólo origina una concepción estrecha y deformada de la racionalidad científica, sino también, propicia una peligrosa concepción autoritaria de la relación entre ciencia y poder político, como veremos a continuación.

En suma, tanto Duhem como Neurath consideran que ciertos valores y actitudes éticas de los científicos son indispensables para el desarrollo racional de las teorías científicas. Entre dichos valores y actitudes se cuenta la tolerancia, el reconocimiento de que los otros científicos que discrepan del propio punto de vista pueden tener razón, la disposición al diálogo, a cooperar en función de valores comunes, la

⁹ *Ibid.*, p. 218.

¹⁰ Cf. Otto Neurath, “The lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary motives”, en *Philosophical Papers. 1913-1946*, pp. 1-12.

existencia de condiciones políticas adecuadas dentro de la comunidad científica — tales como el pluralismo, la libertad de investigación y comunicación—, la organización institucional para el debate, la formación de consensos, así como los espacios de comunicación y participación entre sociedad y comunidad científica.

Sin embargo, habría que preguntarnos si las propuestas de Duhem y Neurath son por sí mismas adecuadas para dar cuenta de la racionalidad de las tradiciones en un contexto multiculturalista. Considero que Duhem vería con reservas una ampliación del *bon sens* a un contexto multiculturalista y ciertamente el positivismo lógico, aún en la versión de Neurath, resultaría incompatible con el multiculturalismo. ¿Cuáles serían las características generales de una concepción de la racionalidad compatible con el reconocimiento de la diversidad cultural semejante al que planteó Alonso de la Veracruz en el siglo xvi? Ésta fue una pregunta central que se plantearon desatacados filósofos en la segunda mitad del siglo xx y que dio origen a edificantes debates que trataremos de analizar dialécticamente.

Multiculturalismo y racionalidad

Para analizar las polémicas concepciones multiculturalistas y universalistas de la racionalidad, conviene referirnos a algunos puntos de las discusiones que sostuvieron Peter Winch, Karl Popper y Alasdair MacIntyre en torno al alcance de las tradiciones intelectuales. Este concepto es particularmente relevante, porque de entrada cuestiona el dogma del racionalismo moderno de oponer racionalidad y tradición. Por el contrario, las más importantes propuestas filosóficas de la racionalidad en la segunda mitad del siglo xx afirman que el *locus* de la racionalidad son las tradiciones. En este punto coinciden con la idea renacentista expresada por Alonso de la Veracruz, en el sentido de que todo conocimiento procede de saberes previos que han sido transmitidos históricamente de generación en generación.

Así, a las tradiciones, lejos de ser consideradas como un obstáculo de la racionalidad, se las reconoce no sólo como inevitables fácticamen-

te, sino también como una condición fundamental de toda creencia o acción racional. Por ello, un problema fundamental de la filosofía contemporánea no es ya cómo puede el individuo emanciparse de las tradiciones y atreverse a pensar racionalmente, sino elucidar de qué manera las tradiciones contribuyen al desarrollo racional de nuestras creencias y prácticas.

La rehabilitación filosófica del concepto de tradición, durante la segunda mitad del siglo XX, implicó un cambio drástico en su sentido descriptivo y evaluativo; de caracterizarse por connotaciones de dogmatismo, inmovilidad, homogeneidad e irracionalidad, ha adquirido sentidos opuestos: pluralismo, flexibilidad, progreso y racionalidad.

En 1949, Karl R. Popper escribió el ensayo "Hacia una teoría racional de la tradición", en parte como una respuesta crítica al artículo de Oakeshott.¹¹ Popper se propuso mostrar el carácter racional de cierta tradición, la tradición crítica, que es el rasgo más importante del conocimiento científico. Con esta idea, el autor cambió el foco de atención y evaluación de las teorías científicas: la racionalidad de las ciencias no reside en la acumulación de evidencia positiva, sino en la crítica de teorías basada en la evidencia empírica y en el correspondiente cambio progresivo de éstas, generando así una continua sucesión de teorías que constituyen propiamente una tradición científica.¹²

¹¹ "Muchos pensadores destacados han convertido el problema de la tradición en un gran garrote con el cual golpear al racionalismo. Puedo citar por ejemplo a Michael Oakeshott, historiador de Cambridge, un pensador realmente original quien lanzó recientemente en el *Cambridge Journal* un ataque contra el racionalismo. Discrepo en gran medida de sus críticas, pero tengo que admitir que su ataque es vigoroso" (K. R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, p. 143).

¹² "Es la forma de su desarrollo que lo hace a la ciencia racional y empírica: esto es la forma en que el científico discrimina entre las teorías disponibles y elige la mejor o, en ausencia de una teoría satisfactoria, la manera en que ofrece razones para rechazar todas las teorías disponibles" (K. R. Popper, "La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico", en *op. cit.*, p. 250).

Para Popper, la crítica de las teorías científicas no es meramente una metodología basada en el *modus tollens* de la lógica deductiva, ante todo se trata de una tradición, de la tradición del racionalismo crítico, que desborda con mucho las actitudes y técnicas del investigador particular.¹³ Por ello, la “tradicional hostilidad entre el racionalismo y el tradicionalismo” es fruto de una tradición acríticamente aceptada por el racionalista.¹⁴ En lugar de mantener una actitud dogmática o “tradicionalista” ante la tradición, Popper enfatiza la importancia de mantener una “actitud crítica que pueda resultar en la aceptación, el rechazo o — quizá— el compromiso de la tradición a la que pertenecemos”, sin que “podamos liberarnos totalmente de los lazos de la tradición. La llamada liberación sólo es realmente un cambio de una tradición a otra”.¹⁵ Esta forma crítica y racional de evaluar lo que las tradiciones nos legan constituye una metatradición o tradición de segundo orden y es un rasgo esencial de la ciencia.¹⁶ Esta metatradición es universal y se ha desarrollado desde los griegos hasta nuestros días. Gracias a ella, las tradiciones filosóficas y científicas específicas de primer orden cambian progresivamente a lo largo de la historia. Las tradiciones específicas constituyen, según Popper, la principal fuente de nuestro conocimiento, lo cual es una razón más para “condenar el antitradicionalismo como fútil”.¹⁷

¹³ “Lo que puede ser calificado de objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica, esa tradición que a pesar de todas las resistencias permite a menudo criticar un dogma dominante [...] la objetividad de la ciencia no es un asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca” (K. R. Popper, “La lógica de las ciencias sociales”, en K. R. Popper *et al.*, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 18).

¹⁴ K. R. Popper, “Hacia una teoría racional de la tradición”, en *op. cit.*, p. 143.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 144-145.

¹⁶ “Lo que llamamos ‘ciencia’ se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto a un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito” (*ibid.*, p. 150).

¹⁷ K. R. Popper, “Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia”, en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, p. 157.

Esta idea popperiana fue posteriormente ampliada por Michael Polanyi, Thomas S. Kuhn y Larry Laudan, entre otros, en relación con el progreso científico. Para ellos, las tradiciones, lejos de ser antitéticas a la ciencia, son una condición fundamental de su desarrollo racional, pues cumplen dos funciones fundamentales: transmiten y preservan los conocimientos y logros del pasado para las generaciones futuras, y conforman consensos básicos en torno a teorías, métodos y valores que definen la identidad de las comunidades científicas y mantienen su cohesión.

A diferencia de Popper, Kuhn no considera que el cambio y cuestionamiento de una tradición científica determinada se deba a otra tradición de segundo orden de alcance transhistórico y desde la cual los individuos reflexionan críticamente sobre lo transmitido por las tradiciones de primer orden. Para Kuhn existe un solo orden de tradiciones que involucran lenguajes, conceptos, teorías, presupuestos ontológicos y metodológicos, así como criterios, actitudes y valores epistémicos. Retomando ideas de Michael Polanyi, especialmente de su libro *Personal Knowledge* (1957), Kuhn sostiene diversas ideas acerca del trabajo dentro de una tradición. Según él, los miembros de las comunidades científicas plantean continuamente problemas, debates entre posiciones innovadoras y conservadoras de la tradición, que normalmente se resuelven en acuerdos, pero que eventualmente producirán un cuestionamiento y transformación de esa tradición en su conjunto.¹⁵

Es importante observar que, si bien Kuhn coincide con Popper sobre la necesidad de que los científicos compartan valores y normas epistémicas para el establecimiento de nuevos consensos, estas normas y valores epistémicos convergentes no constituyen reglas metodológicas claras y universales para resolver las controversias de manera unívoca.

¹⁵ “En condiciones normales el investigador no es un innovador sino un solucionador de acertijos [...] Sin embargo — y aquí está la clave— el efecto final de este trabajo dentro de la tradición es ejercido invariablemente sobre ésta misma. Una y otra vez el intento constante por dilucidar la tradición vigente termina por producir uno de esos cambios en la teoría fundamental, en la problemática y en las normas científicas” (Thomas S. Kuhn, “La tensión esencial: tradición e innovación”, en *Tensión esencial*, p. 257).

Se trata más bien de normas que restringen o ponen límites a la discusión y argumentación. En este sentido, la racionalidad científica se acerca más a la deliberación moral o política (*phrónesis*), como ya lo había anticipado Duhem, no tanto a la demostración metodológica de las teorías, como lo pretendió Popper.

Al igual que Popper, Kuhn no centra su análisis de la racionalidad en las decisiones individuales de los científicos para afirmar, cuestionar o rechazar elementos de una tradición, incluso una tradición entera. Para Popper y Kuhn no se trata de una decisión racional de los científicos consideradas individualmente, sino de un proceso social que se genera al interior de la comunidad científica.¹⁹ En el desarrollo ulterior de esta confrontación sobre el cambio de las tradiciones científicas, autores como Lakatos, Shapere, Hacking y sobre todo Laudan, integran tanto aspectos de la visión popperiana como de la kuhniana.²⁰

Larry Laudan, como Popper, se propone, con el concepto de tradición, dar cuenta de la racionalidad del cambio progresivo en la ciencia, con base en las decisiones de los científicos, pero a diferencia de él, y más afín a la visión de Kuhn, reconoce la pluralidad e historicidad de los criterios de racionalidad, dependientes de cada tradición de investigación. Para Laudan no existe una metatradición universal que, como el racionalismo crítico de Popper, defina los criterios y métodos racionales. Además, considera que las tradiciones imponen restricciones al tipo de argumentos que puede esgrimir un científico para aceptar o rechazar una determinada teoría o tradición, pero no

¹⁹ "Estrictamente hablando, es el grupo profesional, y no el científico individual, el que debe mostrar simultáneamente estas características [tradicionalista e iconoclasta]. Dentro del grupo algunos individuos serán tradicionalistas, otros iconoclastas, y en consecuencia sus aportaciones diferirán. La educación, las normas institucionales y la naturaleza del trabajo a realizar se combinarán inevitablemente para asegurar que todos los miembros del grupo, en mayor o menor grado, sean atraídos en ambas direcciones" (*ibid.*, p. 251).

²⁰ Cf. Larry Laudan, *El progreso y sus problemas*.

acepta la idea de que la tradición provea de metodologías rigurosas y estrictas. Este autor concibe la evaluación racional de tradiciones de investigación en función de un cálculo a la adecuación empírica global y del potencial heurístico de las teorías que constituyen cada tradición. Estos criterios reflejan el concepto de verosimilitud popperiano, que integra tanto el valor epistémico de la corroboración empírica como el del descubrimiento. Los científicos deciden racionalmente mantenerse en una tradición o mudarse a otra en función de estos valores epistémicos, e incluso, en caso de conflicto entre adecuación empírica y fuerza heurística (búsqueda prospectiva) pueden trabajar simultáneamente en dos tradiciones aunque sean incompatibles o inconmensurables. En este sentido, Laudan mantiene una postura mucho más pluralista que Kuhn, la cual, aunque será muy útil para nuestros propósitos, es una visión instrumental de las tradiciones.

En el ámbito de la hermenéutica filosófica, Gadamer también ha destacado la importancia de las tradiciones en la transmisión y preservación de los conocimientos, valores, significados y en general de la cultura a través de la historia, así como de la formación de un *sensus communis* que brinda a los miembros de una comunidad la posibilidad de desarrollar y ejercer su capacidad de juicio para evaluar la corrección de sus creencias, acciones y decisiones. El *sensus communis*, en cuanto complejo de creencias y criterios socialmente reconocidos como legítimos por una determinada comunidad, es resultado de un proceso de conservación y cambio cultural, y requiere para su desenvolvimiento espacios de diálogo público y plural. En este punto, las tradiciones adquieren una especial relevancia para relacionar el desarrollo racional de las ciencias y las humanidades con dos retos de enorme importancia en nuestros días: el problema de las implicaciones políticas del desarrollo científico y tecnológico y, vinculado a ello, el problema del reconocimiento de la diversidad cultural. Al igual que Popper, Gadamer critica el descrédito que la idea de tradición ha sufrido durante la Ilustración moderna y cuestiona la oposición entre razón y tradición que ha predominado en el racionalismo moderno y contemporáneo. Además, defiende el carácter racional de las tradi-

ciones²¹ y el carácter tradicional de toda racionalidad.²² La tradición, aunque es fundamentalmente conservación de lo dado, no excluye el cambio y la transformación. Lo transmitido por la tradición puede ser cuestionado, corregido y transformado, “integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez”.²³

Gadamer también se opone a la idea de que las tradiciones son monolíticas y unívocas. Por el contrario, la esencia de la tradición “es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado”, gracias a la cual es posible confrontar prejuicios dominantes en nuestra situación presente con las voces distintas y distantes que han sido olvidadas.²⁴ Esta confrontación constituye una “fusión de horizontes” que nos obliga a “poner a prueba todos nuestros prejuicios” y a resolver prudencialmente cuáles de ellos conservamos y cuáles cambiamos.²⁵ Este juicio tiene las características de un acuerdo entre interlocutores del diálogo hermenéutico (el intérprete y las voces de la tradición). Por ello, Gadamer señala que la comprensión hermenéutica es semejante al saber de la *phrónesis* aristotélica.

En suma, este autor concibe a la tradición como un proceso histórico que transmite a las nuevas generaciones un conjunto de valores y creencias, así como de prejuicios constitutivos de su identidad histórica y cultural. Por ello afirma que “los prejuicios de un individuo son,

²¹ “No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible [...] Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación [...] la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 349).

²² “[...] la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (*ibid.*, 343).

²³ *Ibid.*, p. 350.

²⁴ *Ibid.*, p. 353.

²⁵ *Ibid.*, pp. 376-377.

mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” y más que un obstáculo, abren un horizonte de interpretaciones, desde el cual el intérprete puede reconocer la pluralidad de sentidos, de formas de vida que el pasado encierra.²⁶ Gracias a esa pluralidad es posible confrontar y evaluar los prejuicios iniciales, legitimando algunos y cambiando otros. Como resultado del juicio sobre los prejuicios, la situación hermenéutica inicial cambia y de esta manera la tradición acontece y progresa de una manera cíclica. En este sentido, Gadamer afirma que la comprensión de la tradición “es un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición”.²⁷

La concepción racional y progresiva de las tradiciones fue cuestionada por Habermas, quien reclama a Gadamer no tomar en cuenta que en el lenguaje también pueden atrincherarse mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, que ocultan y protegen ciertos prejuicios nocivos. Por ello, la reflexión hermenéutica no tiene criterios para discriminar entre prejuicios legítimos y prejuicios.²⁸ Habermas considera necesario una teoría causal-explicativa que elucide y fundamente la relación entre las tradiciones, las interpretaciones y las acciones de las personas. Las tradiciones no pueden por sí mismas justificar racionalmente el conocimiento, sino que requieren de criterios, teorías y métodos de alcance universal, no sujetos a deliberación y acuerdo. Se trata de ciertos *a priori* universales de la racionalidad, incompatibles con el reconocimiento de la historicidad en la racionalidad de las tradiciones. Por tanto, la confrontación entre Popper y Kuhn o la polémica entre Gadamer y Habermas nos llevan al planteamiento de

²⁶ *Ibid.*, p. 344.

²⁷ *Ibid.*, p. 360.

²⁸ “La hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel de participante reflexivo. Por tanto, no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo por dificultades aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática” (Jürgen Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *Lógica de las ciencias sociales*, p. 287).

un dilema muy incómodo: si optamos por salvar la racionalidad de las tradiciones tendríamos que aceptar criterios universales por encima de la pluralidad de tradiciones históricamente existentes. Sin embargo, si queremos rescatar la historicidad de las tradiciones y el carácter contextual de su evaluación, tendremos que renunciar a su racionalidad. Este dilema representa un reto a las posiciones multiculturalistas y tiene consecuencias políticas autoritarias, como veremos a continuación en la polémica entre Winch y MacIntyre.

Peter Winch cuestiona el carácter universal de la racionalidad que Popper asigna a la tradición científica como una tradición de alcance universal. A diferencia de éste, considera que no hay una tradición racional transhistórica más allá de las específicas e históricamente contextualizadas. Por el contrario, los criterios de racionalidad para evaluar los conocimientos y acciones humanas de una determinada tradición son siempre internos de esa tradición.²⁹

La racionalidad de las creencias y de las acciones, según Winch, está siempre referida a los estándares o normas sociales que rigen las interacciones entre los individuos de una determinada comunidad. Estas reglas, explícitamente formuladas o no, están arraigadas en el lenguaje de esa comunidad. Por ello, afirman una relación de recíproca contribución y reforzamiento entre formas de vida social y prácticas lingüísticas.

Dado que la racionalidad de las acciones y creencias está determinada siempre por reglas y criterios internos a cada comunidad, no

²⁹ “Para Popper, la racionalidad tiene que ser entendida en relación con la existencia de alguna u otra tradición, pero el contenido cualitativo de cualquiera de ellos es más o menos irrelevante. Esto, desde luego, está en concordancia con su intento persistente de equiparar el pensamiento racional con su concepción de método hipotético deductivo en la ciencia [...] contra esto, es importante señalar que los estándares de racionalidad están incorporadas dentro de las tradiciones del comportamiento que pueden estar en conflicto recíproco. Una tradición de comportamiento no simplemente consiste en ejecutar habitualmente cierto tipo de acciones en ciertas ocasiones, sino también en un hábito de pensar de cierta manera en una disposición para apelar a ciertos estándares más que a otros” (Peter Winch, “Popper and Scientific Method in the Social Sciences”, en Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, p. 902).

tiene sentido plantearse el problema de qué tan racional es una cultura o tradición en relación con otra. No hay criterios metatradicionales, ni es legítimo imponer los propios sobre culturas ajenas.³⁰ Así, por ejemplo, no es posible afirmar que las creencias mágicas de una sociedad primitiva son en sí mismas menos racionales o menos objetivas que las creencias científicas de una sociedad moderna. Esta afirmación podrá ser válida dentro del contexto de la sociedad científica contemporánea, pero puede no serlo en otros contextos y no hay criterio neutro para dirimir este conflicto de juicios desde tradiciones distintas.

La postura relativista de Winch le parece equivocada a MacIntyre, principalmente porque queda sin explicación alguna el cuestionamiento y transformación de las normas sociales y los estándares internos de racionalidad. En particular, no sería posible distinguir, “desde adentro” de una comunidad, cuándo una acción es resultado de ciertas normas que el agente ha interiorizado e, independientemente de lo que los agentes crean o a lo que se encuentren habituados, cuándo la acción es resultado de causas externas a esas normas.³¹ Por esta razón, MacIntyre considera que las reglas y estándares internos tradicionales de una comunidad son necesarios para comprender inicialmente sus creencias y acciones, pero, coincidiendo con Popper y Habermas, afirma que la evaluación de qué tan racionales son las creencias, criterios y normas de esa tradición debe hacerse con criterios externos a ella.³²

³⁰ “Si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro, algo le resulta o no racional en nuestro sentido” (P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 62).

³¹ MacIntyre señala que: “El hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, nociones que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas” (Alasdair MacIntyre, “La idea de una ciencia social”, en Alan Ryan, comp., *La filosofía de la explicación social*, p. 36).

³² “Lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es en realidad, el verdadero punto de partida [...] La atención a las intenciones motivacionales y razones debe preceder a la atención, a las causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias” (*ibid.*, p. 43-44).

Winch rechaza la tesis de MacIntyre de que el conocimiento social objetivo implica evaluar, desde los criterios del propio científico social, los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio. Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar sus propias normas y criterios de racionalidad. También señala que el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares constituye un importante proceso de reflexión crítica, aprendizaje y cambio racional.³³ El punto central de Winch es que la confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas, sino una evaluación crítica de nuestra propia cultura o tradición y sobre todo que “Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro”.³⁴ Así pues, la crítica racional es ante todo un “aprender de” otras culturas y tradiciones, no tanto ilustrar o evaluarlas exclusivamente desde estándares científicos. La crítica racional es ante todo una crítica reflexiva.

El punto de vista de Winch en esta polémica influyó de manera determinante en la reelaboración del concepto de tradición que MacIntyre propuso en trabajos posteriores, donde explica el progreso racional de las tradiciones de investigación en términos de confrontaciones dialógicas internas de una tradición y sobre todo entre tradiciones diversas (crisis epistemológicas).³⁵ A diferencia de lo que argumentaba en su polémica con Winch, en estas obras posteriores MacIntyre afirma que “No hay otra manera de participar en la formulación, elaboración, justificación racional y crítica de las concepciones sobre racionalidad

³³ “Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo” (P. Winch, *op. cit.*, p. 77).

³⁴ *Ibid.*, p. 65.

³⁵ Cf. A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, p. 12.

práctica y justicia excepto desde dentro de alguna tradición particular a través de la conversación, cooperación y conflicto con aquellos que habitan en la misma tradición”.³⁶ Como corolario de la visión exclusivamente interna de la racionalidad de las tradiciones, MacIntyre afirma que “no hay un conjunto de estándares independientes de justificación racional al cual se pueda apelar para dirimir conflictos entre tradiciones en competencia”.³⁷

Como podemos constatar, la concepción multiculturalista de Winch y MacIntyre sobre el desarrollo racional de las tradiciones, basado en un pluralismo dialógico que promueve la reflexión crítica en el seno de cada tradición, representa una alternativa al dilema planteado anteriormente.

Conclusiones

En primer lugar tendría que reconocerse un principio de equidad epistémica que sostenga que todas las tradiciones de conocimiento socialmente relevantes en una comunidad determinada son igualmente dignas de respeto cultural, y que 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 — como puede ser la herbolaria propia de los curanderos de ciertos pueblos indígenas y la medicina institucionalizada basada en el conocimiento científico— ninguna tiene derecho a imponer sobre la otra sus creencias y tradiciones, bajo el supuesto de la superioridad epistémica o de algún otro tipo. En este sentido, la equidad epistémica no significa equivalencia entre distintos tipos de conocimiento, sino simplemente reconocimiento y no exclusión de saberes y tradiciones socialmente relevantes. Este significado de equidad converge con la concepción de Dewey:

³⁶ *Ibid.*, p. 350.

³⁷ *Ibid.*, p. 351.

Equidad denota la participación sin impedimento que tiene cada miembro de la comunidad en las consecuencias de la acción asociada [...] la equidad no significa esa clase de equivalencia matemática o física en virtud de la cual, un elemento cualquiera puede ser sustituido por otro. Denota efectiva consideración por lo que es distinto y único en cada uno, independientemente de las desigualdades físicas o psicológicas. No es una posesión natural sino fruto de la comunidad cuando su acción es dirigida por su carácter de comunidad.³⁵

Ciertamente, la equidad epistémica no significa aislamiento de las diferentes comunidades y saberes; más bien, que en todos los ámbitos de la vida social, donde necesariamente interactúan diferentes comunidades y confluyen saberes y prácticas científicas y tecnológicas con otros saberes y prácticas de distinta índole, los primeros no tienen prioridad sobre el resto, sino que debe asegurarse un espacio público de comunicación y diálogo donde sus respectivos representantes puedan llegar a acuerdos y consensos, de manera semejante a como ocurre en la discusión y deliberación entre los representantes de diferentes clases y grupos sociales en toda organización política republicana.³⁹ Desde luego, no se trata de que el conocimiento científico en sí mismo se negocie ante el público no científico, sino que los conocimientos científicos y tecnológicos que sirven de base para la toma de decisiones políticas; y para la solución de problemas sociales que afectan a una

³⁵ John Dewey, *The Public and its Problems*, p. 151.

³⁹ Esta idea ha sido desarrollada recientemente por Kitcher bajo el concepto de “ciencia bien ordenada” (*well ordered science*). Este autor considera esencial para que se establezca la ciencia bien ordenada en una sociedad democrática que existan instituciones que gobiernen el desarrollo científico y tecnológico, en función de acuerdos deliberativos entre representantes de los diferentes puntos de vista relevantes en la sociedad en cuestión, de una manera semejante a como ocurre en la democracia popular (cf. Philip Kitcher, *Science, Truth and Democracy*, pp. 122-130.), asimismo Steven Fuller, *The Governance of Science and the Future of Open Society*, pp. 13-20).

diversidad de ciudadanos y grupos de personas determinado, puedan ser expuestos a diálogo y debate con otros tipos de conocimiento y prácticas que los grupos involucrados consideren relevantes en función de sus formas de vida, costumbres y tradiciones. De esta manera, sería posible que las decisiones y acuerdos adoptados efectivamente reflejen el consenso racional de los puntos de vista de tradiciones científicas y no científicas.

La posibilidad del diálogo y eventual cooperación de conocimientos provenientes de diferentes tradiciones queda en evidencia si observamos las prácticas de la investigación científica en el campo farmacéutico que buscan aprovechar, de manera injusta, los conocimientos tradicionales de la herbolaria. Estas prácticas científicas reconocen la relevancia de los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas en todo el mundo para el desarrollo de la industria farmacéutica y que representan enormes ahorros en investigación y desarrollo. Por ejemplo, mientras que la colección de especies vegetales y animales arroja una tasa de un compuesto médico por cada diez mil especies recolectadas, se logra una tasa de 50% de efectividad a partir de convenios establecidos con curanderos indígenas, y en general los conocimientos tradicionales permite a las compañías farmacéuticas un ahorro del 40% en gastos de investigación y desarrollo, señala Betancourt.⁴⁰ Independientemente de los cuestionamientos de “los motivos auxiliares” que conducen estas prácticas tecnocientíficas, lo cierto es que universidades y laboratorios farmacéuticos, apoyados por instituciones financieras internacionales, desarrollan proyectos que incorporan de una manera muy relevante y provechosa los conocimientos tradicionales.⁴¹ Este hecho muestra la factibilidad de integrar

⁴⁰ Alberto Betancourt, “El Corredor Biológico Mesoamericano: tecnologías apropiadas, conservación de la biodiversidad y saberes indígenas”, en A. Betancourt y José Efraín Cruz Marín, coords., *Del Saber indígena al saber transnacional*, pp. 27-64.

⁴¹ Respecto a los cuestionamientos sobre la inequidad de la apropiación de conocimientos tradicionales, véase: Carlos Zolla, ed., *Informe de Evaluación del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo 1995- 2004*, pp. 30-32.

conocimientos científicos y no científicos en proyectos tecnológicos y tecnocientíficos. La filosofía de la ciencia se ha tardado en reconocer estas prácticas pluralistas e interculturales como parte del desarrollo del conocimiento.

En suma, el principio de equidad que hemos propuesto como parte sustancial de un concepto ampliado de racionalidad del conocimiento, tiene tanto una dimensión epistémica al reconocer la valía de diferentes tipos de conocimiento y tradiciones que deben integrarse dialógicamente para la solución de problemas específicos, como una dimensión propiamente política que procura una justa participación de los diferentes grupos sociales, con sus diferentes tradiciones, saberes e intereses, en las decisiones políticas que los afectan. Este principio de equidad necesariamente conduce a poner en pie de igualdad la ciencia y la tecnociencia con otros tipos de saberes tradicionales socialmente relevantes con el fin de fomentar el diálogo y cooperación entre ellos.

LENGUAJE, CULTURA Y DIVERSIDAD

Introducción

El propósito principal de este capítulo es elucidar una noción de cultura a partir de la revisión de diferentes autores de las humanidades y las ciencias sociales. No se trata de alcanzar una definición unívoca, ya que el esfuerzo resultaría no sólo infructuoso sino también poco esclarecedor. Más bien buscamos encontrar coincidencias entre los diferentes autores para resaltar los rasgos más relevantes del concepto. Como resultado de este análisis se revisará, en la última sección del capítulo, el carácter intrínsecamente plural de las culturas, no sólo como una cuestión fáctica, sino también como una cuestión de valía epistémica y política. Pero antes de iniciar esa tarea de esclarecimiento, considero conveniente una reflexión previa sobre la relación entre el lenguaje, las disciplinas científicas y humanísticas que estudian la cultura, a fin de explicar el carácter esencialmente plural y debatible de los conceptos propios de las ciencias sociales y las humanidades, como es el caso del concepto de cultura.

Lenguaje, humanidades y ciencias sociales

La filosofía del siglo XX se ha caracterizado por un creciente interés en el lenguaje, a tal grado que esclarecer sus diferentes manifestaciones culturales se ha tornado su principal tarea. A esto se le ha llamado el “giro lingüístico”, dentro del cual se destacan dos grandes vertientes. Por un lado, la tradición analítica, centrada en el estudio de la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales; por el otro, la fenomenológica, que se interesa principalmente por las relaciones entre lenguaje, sociedad

e historia.¹ En cada una de estas orientaciones ha predominado cierta concepción del lenguaje.

En la vertiente analítica, se concibe al lenguaje como un sistema de representación que sirve para designar objetos y relaciones de diferente índole: formales, físicas, etcétera. Por lo general se asume un cierto dualismo metafísico: por un lado, el lenguaje como sistema de representación y, por otro, la realidad o el mundo fenoménico. Bajo este juicio se busca constituir un lenguaje universal, unívoco, eminentemente denotativo, preferentemente cuantitativo y formalizable. A esta concepción, Charles Taylor la llama “designativa”. Tiene su origen moderno en Descartes y en el siglo XX fue impulsada por G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein, por los positivistas lógicos y, en general, por los filósofos analíticos de la ciencia. Esta idea del lenguaje, junto con la de un método riguroso y demostrativo ha sido desde el siglo XVII el fundamento del racionalismo moderno y encuentra su máxima realización en las ciencias naturales que pretenden explicar el universo entero a partir de principios y leyes básicas. A su vez este concepto del conocimiento científico se convirtió en el modelo ideal que toda ciencia, incluyendo las ciencias sociales, debería seguir. Tal concepción del lenguaje, la racionalidad y la ciencias se convirtió según Toulmin en el sueño — diría yo, la obcecación— de la filosofía y la ciencia modernas: “El surgimiento de la ciencias exactas trajo consigo tres sueños racionales que expresaban las nuevas esperanzas de los científicos por la *racionalidad*: un método universal, un lenguaje perfecto y un sistema unitario de la naturaleza”.²

En el ámbito de las ciencias sociales, el modelo analítico y universalista del lenguaje y la racionalidad de la ciencia dio origen a la idea de que las ciencias naturales, especialmente la física, deberían ser el modelo a seguir de la sociología, la economía, la ciencia política, la

¹ “Lo que posteriormente se denominará *giro lingüístico* se consumó de dos formas distintas: una forma hermenéutica y otra analítica” (Jürgen Habermas, “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico”, en *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, pp. 66).

² Stephen Toulmin, *Return to Reason*, p. 67.

antropología, etcétera. Esta concepción se conoce con el nombre de monismo naturalista, precisamente porque sólo reconoce un modelo epistémico y metodológico de cientificidad importado de las ciencias naturales.³ Desde esta perspectiva se considera que el lenguaje de las ciencias sociales debe ser universal y tan preciso como el de la física, la química o la biología; en consecuencia la investigación social debe enfocarse a los aspectos más generales y comunes de la realidad social y despreciar las singularidades y especificidades que constituyen la diversidad no reducible a lo general. Por ello, el fin principal de toda investigación científica es el descubrimiento de leyes cada vez más generales para subsumir en ellas la multiplicidad de hechos y acontecimientos. Por lo anterior, para las perspectivas naturalistas, la diversidad cultural no constituiría un objeto de estudio en sí mismo, ni la comprensión de sus significados particulares, más bien, sería, un fin epistémico propio de las ciencias.

Desafortunadamente, como he señalado, estas concepciones de lenguaje, racionalidad y ciencia se han vuelto predominantes, no sólo en la filosofía sino también en las ciencias sociales. Esta concepción filosófica de las ciencias sociales ha tenido casi un total hegemonía en la metodología que se enseña y práctica en disciplinas como la economía, la sociología, la antropología, la ciencia política, la psicología y prácticamente en todas las ciencias sociales. La mayoría de los manuales y textos de metodología en las ciencias sociales asumen que hay un esquema general para el diseño y desarrollo de la investigación social. Se parte de lo obvio, el planteamiento de un problema cuya solución requiere la formulación de un marco teórico, dentro del cual se definen variables y sus correspondientes indicadores empíricos. Con base en ellos

³ Un texto representativo de esta concepción de la lógica y metodología científica, válida tanto para ciencias naturales y sociales es el de Morris Cohen y Ernest Nagel, *Introducción a la lógica y al método científico*, vols. 1 y 2; para una visión crítica y comparativa de la concepción naturalista de las ciencias frente a la visión hermenéutica véase, Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*.

se elaboran y contrastan hipótesis, preferentemente explicativas, para lo cual se requiere de técnicas para la obtención y ordenamiento de datos. Una vez corroboradas las hipótesis, se alcanza el fin de la investigación: la descripción y explicación precisa de los fenómenos en función de conceptos y leyes generales.

La formulación del marco teórico y posteriormente la formulación y contrastación de hipótesis requiere la adopción de conceptos que se sumen como generales o universales, y que se justifican en función de alguna tradición o paradigma vigente. En este punto es común enfrentarnos a una dificultad frecuente en las ciencias sociales que es, a diferencias de las ciencias naturales, la no presencia de un sólo paradigma sino varios, y esto obliga a una justificación más elaborada del marco teórico. En todo caso se asume que los conceptos con los que se plantea el problema y se formulan hipótesis deben ser conceptos claros y precisos, cuyo significado es invariable respecto a los contextos en que se aplican, esto es, se asumen como conceptos de validez universal. Así, por ejemplo, estado, nación, clase social, aculturación, democracia, por mencionar algunos, son conceptos que se aplican igualmente a cualquier sociedad, a cualquier cultura o realidad histórica. Este presupuesto implica un realismo universalista en términos de filosofía del lenguaje que, como veremos más adelante, es bastante cuestionable. En especial, éste es el punto de controversia entre concepciones realistas y nominalistas en la filosofía del lenguaje, controversias que han sido determinantes en las posturas etnocéntricas, o por el contrario, en las multiculturalistas, como fue el caso en las disputas sobre la racionalidad de los pueblos originarios de América y, su conquista y dominación por parte de la monarquía española, que analizamos en el segundo capítulo. Para autores sensibles a la diversidad cultural y afines al nominalismo como Alonso de la Veracruz, la imposición de conceptos universales sobre realidades distintas de las que surgieron, constituye una grave falacia. Lejos de aplicarse determinísticamente, los conceptos teóricos sólo pueden aplicarse hipotética y heurísticamente a las realidades concretas y a partir de éstas es necesario realizar una reelaboración conceptual que recoja las particularidades esenciales de cada caso. Este

tratamiento conceptual se acerca más a perspectivas hermenéuticas como la que posteriormente propondría Max Weber en su metodología comprensiva de los tipos ideales que se verá más adelante.

En contraste con la concepción analítica universalistas y sus repercusiones naturalistas en las ciencias sociales, en la tradición fenomenológica se asume que el lenguaje tiene una función constitutiva de mundos. Esta visión vincula la existencia de fenómenos, cosas o acontecimientos que podemos connotar y referir con nuestro lenguaje y, a su vez, cómo el lenguaje expresa las características del mundo histórico en que se vive. Así, se reconoce una diversidad de lenguajes, cada uno específico de una determinada sociedad, que varían conforme cambian los mundos particulares. Por ello, resulta improcedente aspirar a un lenguaje universal que soslaye las especificidades históricas y culturales de cada sociedad. A esta concepción del lenguaje Charles Taylor la denomina “expresiva”, aunque considero que es más claro llamarle “constitutiva”.⁴ Se desarrolla desde el siglo XIX con autores como Herder, Humboldt, Droysen, Dilthey, con el propósito de impulsar un modelo específico para la historia y en general para las ciencias de la cultura o ciencias del espíritu, en oposición a las pretensiones hegemónicas de los positivistas, que asumían como universalmente válido el modelo de las ciencias naturales, orientadas hacia la universalidad de conceptos y teorías (monismo epistemológico). Este modelo ha sido predominante durante la Modernidad.

En oposición a las pretensiones universales del modelo naturalista que busca la construcción de teorías cada vez más generales para la explicación nomológica de los fenómenos, tanto en el ámbito natural como en el sociohistórico, los defensores de la concepción expresiva y constitutiva del lenguaje propusieron un modelo epistémico y metodológico propio para las ciencias sociales, cuya finalidad principal es la interpretación del significado específico de las acciones, obras culturales y procesos históricos. En cuanto al principal fin epistémico

⁴ Cf. Charles Taylor, “Language and Human Nature”, en *Human Agency and Language Philosophical Papers*, pp. 216-247.

de este modelo, es la interpretación y no la explicación nomológica, comúnmente conocida como la concepción hermenéutica de las ciencias socio-históricas o ciencias de la cultura.

A reserva de analizar detalladamente las diferentes concepciones hermenéuticas más adelante, por el momento nos basta la breve presentación de las dos concepciones opuestas del lenguaje y sus respectivas derivaciones epistémicas y metodológicas para proponer una especie de escala continua en la que en los extremos estaría cada uno de estos modelos. Entre los dos extremos, podríamos reconocer una pluralidad de posiciones intermedias. A las diferentes concepciones del lenguaje podríamos asociar diversas disciplinas y, a cada una de ellas, cierto tipo o estilo de argumentación lógica y metodológica. Podríamos empezar en un extremo con la concepción analítica (representacional o designativa) del lenguaje que corresponde a formas demostrativas de argumentación deductiva propia de las matemáticas, contiguamente a este espacio, ubicaríamos a las ciencias naturales, de acuerdo al modelo epistemológico del monismo naturalista que se ha expuesto arriba. Para estas ciencias no basta la lógica deductiva sino que se requieren ya métodos inductivos, principalmente estadísticos. A continuación de las ciencias naturales, ubicaríamos a las ciencias sociales que adoptan el monismo naturalista y, junto a ellas, las ciencias sociales de orientación hermenéutica que utilizan metodología distinta a las ciencias naturales pues el fin principal no es la explicación nomológica, sino la interpretación del significado específico de las manifestaciones sociales y expresiones culturales. Enseguida se ubicarían las humanidades, (filología, filosofía, historia, etcétera), cuyos métodos y formas de argumentación corresponden más a la dialéctica y a la retórica (tema ya visto en el segundo capítulo). Finalmente en el extremo de la concepción expresiva-constitutiva del lenguaje se podrían ubicar las artes. Tendríamos así un línea continua donde en el extremo analítico, representacional estarían las ciencias formales y naturales y, en el extremo hermenéutico-expresivo estarían las humanidades y las artes. Las ciencias sociales se ubicarían en una posición intermedia en los extremos: Lenguaje: sistema representacional lenguaje:

expresión y constitución Universal, unívoco y denotativo
... ..Contextual, polisémico, connotativo ... Demostración deductiva ...
Inducción ... Métodos interpretativos ... Dialéctica ... Retórica ... Ciencias
formales ... Ciencias naturales ... Ciencias sociales ... humanidades ...
Artes. Tendríamos así una pluralidad de tipos de lenguaje y estilos o
formas de argumentación racional que corresponden y son adecuados
para disciplinas específicas. El error o el acierto no está en asumir una
u otra concepción del lenguaje, sino en utilizar el tipo de lenguaje y el
estilo de argumentación adecuados para cada disciplina o campo de
conocimiento. Es un acierto utilizar un lenguaje preciso y universal,
así como métodos demostrativos en el campo de las matemáticas, pero
sería un error y aún más una falacia pretenderlos utilizar en la ciencia
política, en la historia o la crítica literaria. Análogamente, resulta ade-
cuado recurrir a un lenguaje flexible que se adecue a los contextos es-
pecífico donde ocurren expresiones culturales y utilizar métodos compren-
sivos para interpretar el significado específico y particular de esas
expresiones, pero sería un grave error intentar utilizar un lenguaje
rico en connotaciones y contextualmente dependiente para demostrar
teoremas en el campo de la lógica o las matemáticas. Asimismo, si no
nos interesa comprender la diversidad cultural, resultaría impropio
recurrir a concepciones naturalistas de las ciencias sociales para elaborar
nuestros conceptos básicos, como el concepto mismo de cultura. Por
ello centraremos nuestro interés en concepciones hermenéuticas de las
ciencias sociales y las humanidades para elucidar la idea de cultura, de
tal manera que resulte útil para la comprensión de la diversidad cultural.

Las ideas de cultura en las humanidades y las ciencias sociales

Dilthey es el principal autor que, a partir de las contribuciones de
humanistas como Herder y Humboldt sobre la relación entre lenguaje
y cultura, logra articular una propuesta hermenéutica rigurosa para el
estudio de la cultura que asegure la validez de interpretaciones. La
objetividad de las interpretaciones está en función de una categoría
fundamental: el “espíritu objetivo”, que da unidad a la diversidad de

las manifestaciones culturales y constituye su trasfondo significativo. Dilthey define este concepto en los siguientes términos:

Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de vida, desde las formas de trato, hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido en las costumbres, el derecho, el estado, la religión, las ciencias y la filosofía.⁵

El espíritu objetivo no es algo etéreo, sino la comunidad de saberes, prácticas, valores, creencias e instituciones intersubjetivamente compartidas por toda una comunidad, pueblo o nación, que han sido transmitidas de generación en generación. En este sentido, constituyen una tradición comunitaria que, como tal contribuye a definir la identidad cultural del grupo que la sustenta, esto es, la comunidad de los individuos de una determinada sociedad históricamente constituida. Es precisamente este espíritu objetivo la matriz significativa en que se desarrolla la experiencia de vida de todos los individuos de la comunidad, experiencia que se manifiesta a través de sus acciones y obras. El significado de esas expresiones empíricamente manifiestas está definido por el espíritu objetivo. Por lo tanto, la interpretación objetiva de las expresiones de vida en todas sus diversas manifestaciones (políticas, artísticas, culinarias, lúdicas, etcétera) depende de la reconstrucción del espíritu objetivo particular de cada sociedad o comunidad.

Así, podemos distinguir dos dimensiones de la cultura en la concepción diltheyana, una empíricamente manifiesta, que puede registrarse por el observador e intérprete, y que constituye la expresión cultural sujeta a interpretarse. La otra, una dimensión que no se manifiesta inmediatamente al observador, pero que subyace y dota de unidad y significado a la diversidad de manifestaciones culturales de esa comunidad.

⁵ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, p. 232.

Desde otra perspectiva de las ciencias de la cultura, Ernst Cassirer llama “forma simbólica” a la dimensión subyacente de las culturas que dota de unidad identitaria a las diferentes manifestaciones culturales de un pueblo en determinado tiempo y que les da un significado definido. En el caso de la pintura, por ejemplo, esa forma simbólica es el “estilo artístico”, pero también en las ciencias, la arquitectura, la comida o la producción de cerámica pueden encontrarse esas formas simbólicas o “estilos”.

Cassirer opone el concepto de causa — propia de las ciencias naturales— al de forma, característico de las ciencias de la cultura. La forma constituye una estructura general laxa y flexible que da identidad a las diversas manifestaciones de la cultura. No se trata de una estructura que subsume bajo un mismo esquema la diversidad de manifestaciones religiosas, artísticas, lingüísticas, etcétera, ni tampoco un concepto clasificatorio que haya que contrastar empíricamente, sino más bien es una abstracción con valor fundamentalmente heurístico que permite adelantar interpretaciones del significado de las manifestaciones culturales específicas en función de formas simbólicas compartidas intersubjetivamente:

La cultura es también un mundo intersubjetivo, es decir, un mundo que no existe “en mí”, sino que tiene que ser accesible a todos los sujetos, dar a todos ellos la posibilidad de participar en él. Lo que ocurre es que la forma de esta participación difiere totalmente de la que nos revela el mundo físico. En vez de referirse al mismo cosmos de las cosas en el tiempo y el espacio, en la cultura humana los sujetos se encuentran y se agrupan de otro modo: en una creatividad común. Al desarrollar esta actividad conjunta se reconocen los unos a los otros, adquieren la conciencia mutua de lo que son, por medio de los diversos mundos de formas de que se compone la cultura.⁶

⁶ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, p. 116.

Obsérvese que Cassirer, al igual que Dilthey, destaca el carácter intersubjetivo de la cultura, que constituye una comunidad entre las personas y posibilita la vida social, espacio común e intersubjetivo que está conformado por una diversidad de formas en diferentes ámbitos o mundos (religiosas, económicas, lingüísticas, artísticas, etcétera). Si bien las formas simbólicas son específicas de cada esfera o mundo, todas ellas interactúan y tal interrelación afecta las manifestaciones culturales. Para comprender esta complejidad de formas interactuantes, pero que no se manifiestan empíricamente, se requiere de una hermenéutica compleja y profunda. En este mismo sentido, Hans-Georg Gadamer, el más reconocido hermeneuta de la segunda mitad del siglo XX, también destaca la dimensión subyacente de toda cultura. Siguiendo a Vico, llama a esta dimensión “sentido común” (*sensus communis*):

Sensus communis no significa en este caso sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino, al mismo tiempo, el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es en opinión de Vico la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación, o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.⁷

El sentido común constituye la experiencia históricamente acumulada de un pueblo o de una nación que se trasmite de generación en generación a través del acontecer de la formación de las nuevas generaciones (*Bildung*). Desde luego que la formación no es un proceso pasivo de recepción, sino una reelaboración reflexiva y crítica de lo dado en la tradición que se trasmite de generación en generación. Gracias al proceso de formación, un pueblo adquiere no sólo una cultura, sino también un carácter, un *ethos* y una identidad que constituye, junto con el sentido común, la matriz que da sentido a las acciones y obras. Entonces,

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 50.

para comprender las manifestaciones de una cultura, es indispensable situarlas en las tradiciones y en el sentido común que le son propias.

En el ámbito de las ciencias sociales, Max Weber, por ejemplo, considera que el significado de una acción está definido por reglas intersubjetivamente aceptadas y reconocibles por cualquier miembro de la comunidad pertinente. Para ilustrar este concepto, Weber nos dice que la mera descripción de los actos que se observan “externamente” no nos brinda la comprensión de la acción. Para ello se requiere elucidar las reglas intersubjetivas que tácitamente comparten los actores y que no son manifiestas de manera inmediata al intérprete:

Dos hombres “intercambian” dos objetos de algún tipo. Lo que está claro es que en este caso sólo hay una descripción de una secuencia de eventos perceptibles externamente [...] que constituyen la naturaleza “física” de la secuencia de eventos cuya “esencia” no se capta. Esta “esencia” consiste en el significado que los dos hombres anexan a la conducta externa, y tal significado anexado a su conducta en curso representa “seguir una regla” [...] El hecho de que los signos externos funcionan como “símbolos” es uno de los presupuestos constitutivos de toda relación social.⁸

Siguiendo a Max Weber, otro sociólogo muy destacado del siglo xx, Alfred Schütz, considera que el significado de los actos de una persona está en función de su conciencia intencional, cuya formación requiere de conocimientos, razonamientos y valores que los individuos comparten con los miembros de su comunidad y que constituye un sentido o conocimiento común. El sentido común se forma históricamente, es específico de cada sociedad y conforma el mundo de la vida que define el significado objetivo de las acciones. La finalidad de las ciencias sociales consiste, precisamente, en interpretar ese significado constituido desde el sentido común de la sociedad a la que pertenece

⁸ Max Weber, “The Concept of Following a Rule”, en Walter G. Runciman, ed., *Weber Selections in Translations*, p. 106.

el actor. Se trata, finalmente, de una hermenéutica de segundo grado que parte de las interpretaciones primarias de los propios actores en su mundo de vida:

[...] la realidad social tiene una estructura específica de significado y relevancia para los seres humanos que viven, actúan y piensan en su interior. Son éstos sus objetos de pensamiento los que determinan su comportamiento al motivarlo. Para captar esta realidad social los objetos del pensamiento contruidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento contruidos por el sentido común de los hombres [...] así pues, las construcciones de las ciencias sociales son por decirlo así, construcciones de segundo grado.⁹

En esta misma línea weberiana, Clifford Geertz nos explica que la finalidad de la antropología cultural consiste en elucidar el significado de acciones sociales o expresiones culturales que resultan ininteligibles desde un punto de vista externo al “entramado de sentido” propio de la comunidad. Desde esta perspectiva, las manifestaciones culturales son para el antropólogo signos cuya interpretación requiere trascender lo externamente manifiesto:

El concepto de cultura que propugno es esencialmente semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.¹⁰

⁹ Alfred Schütz, *apud* Richard Bernstein, *La reconstrucción de la teoría social y política*, p. 181.

¹⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 20.

La interpretación de las expresiones culturales se lleva a cabo a través del trabajo etnográfico, que consiste primordialmente en realizar lo que el propio Geertz llama, siguiendo al filósofo Ryle, “descripciones densas”, las cuales conducen al intérprete a “lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido más amplio del término, conversar con ellos”.¹¹ Finalmente, conviene referirnos a León Olivé, quien al comentar a Luis Villoro destaca la dimensión externa e interna de la cultura. Los aspectos externos pueden ser propiamente materiales, como edificios, instrumentos, artefactos, o bien sistemas de relaciones, como costumbres, ritos, juegos, cantos, bailes, etcétera:

Pero la dimensión externa de las culturas, constituida por los rasgos directamente observables — continúa Villoro— es comprensible sólo si suponemos que los miembros de esas culturas son capaces de asumir estados disposicionales internos, en virtud de los cuales los elementos externos adquieren sentido.¹²

Así pues, tanto en el ámbito de las humanidades y la filosofía de la cultura, como en el de las ciencias sociales, hay una clara coincidencia en distinguir estas dos dimensiones de la cultura: una superficial, manifiesta empíricamente, que constituye propiamente la expresión simbólica a interpretar, y otra subyacente, que es la fuente o la matriz del significado — llámese espíritu objetivo, tradición, sentido común, formas simbólicas, reglas intersubjetivas, entramado significativo— y da unidad y sentido a las acciones sociales y expresiones culturales, pero que tiene que ser inferida, postulada o reconstruida por el intérprete, pues no le es accesible de manera inmediata. En analogía con las ciencias naturales, que buscan escudriñar los fenómenos empíricamente manifiestos para inferir e identificar las causas, en las ciencias de la cultura se interpretan las acciones sociales y expresiones culturales para

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, p. 31.

elucidar sus significados específicos. Más adelante veremos con mayor especificidad las diferentes propuestas hermenéuticas que conciben de diversas maneras el significado de las expresiones culturales y las metodologías adecuadas para su interpretación.

Cultura y diversidad

Todos los autores a los que nos acabamos de referir reconocen que cada pueblo, cada comunidad, cada nación tiene su particular espíritu objetivo, su sentido común específico. En consecuencia, el significado de las manifestaciones culturales y de las acciones sociales varía de pueblo en pueblo. No hay un sentido común universal, una tradición única, ni tampoco un espíritu objetivo universal. Toda pretensión de universalidad de cualquier cultura es digna candidata de ser un engaño etnocéntrico. Esto no quiere decir que no pueda haber contenidos culturales comunes a diferentes culturas, incluso a todas. Pero estas convergencias o coincidencias son puntuales, analógicas y de ninguna manera globales, totales y exhaustivas. Muchas de esas convergencias son el resultado de relaciones interculturales a lo largo de la historia e incluso, son comunes las posiciones filosóficas, como la de Gadamer o Habermas, que aspiran a la formación de consensos o acuerdos universales entre todas las culturas como criterio de progreso civilizatorio. Sin embargo, estos acuerdos son resultado del diálogo plural entre diversas culturas, y no pueden asumirse *a priori* con pretensión de culturas universales o superiores a todas las demás, como ha sido frecuente a lo largo de la historia de las civilizaciones, desde la Antigüedad hasta el presente. La pretensión de universalidad de alguna cultura en particular, responde ciertamente a afanes, pero también es un mecanismo de defensa ante la incertidumbre que provoca la relatividad de la diversidad cultural. Generalmente, todas las actitudes y procesos etnocéntricos aluden a los dos tipos de motivos entremezclados, la defensa contra el relativismo o la justificación más difundida y persuasiva de las tesis etnocéntricas. Por ello resulta necesaria una defensa filosófica de la diversidad cultural que muestre cómo ésta puede ser no

sólo compatible, sino necesaria para sostener valores fundamentales como el de la racionalidad, eticidad, justicia, etcétera.

Por tanto, más allá de afirmar la tesis fáctica de la diversidad de culturas, es necesario buscar una justificación epistémica, ética y política de la diversidad cultural. Intentaremos primero un argumento que muestre los riesgos y desventajas del universalismo etnocéntrico y después otro que resalte las virtudes epistémicas y políticas de la diversidad cultural. Como se vio en el primer capítulo, para el pensamiento moderno, la imposibilidad de resolver concluyentemente controversias y disputas propias de la filosofía medieval y del humanismo renacentista, constituían no sólo una deficiencia epistemológica, sino también un riesgo de conflicto e incluso de guerras. Para superar esta riesgosa situación se hacía indispensable construir un tipo de conocimiento indubitable cuya verdad podría ser demostrada a través de un método riguroso e infalible. Por ello, como señala Toulmin, la idea cartesiana y en general moderna de racionalidad se asoció desde sus orígenes en el siglo XVII al establecimiento del orden social y político donde no habría lugar para las disputas y controversias en asuntos teóricos ni en asuntos prácticos, porque el pluralismo conduce al debate, el debate al conflicto y éste finalmente a la guerra y el desorden. La verdad demostrable de la filosofía y las ciencias modernas era la mejor justificación para establecer un orden social justo y estable:

¿No podrían los filósofos descubrir por ejemplo nuevas y más racionales bases para establecer un marco de conceptos y creencias capaces de alcanzar de común acuerdo una certeza que los escépticos consideraban inalcanzable? Si la incertidumbre, la ambigüedad y la aceptación del pluralismo condujo en la práctica sólo a la intensificación de las Guerras de Religión, habría llegado ya el tiempo de descubrir algún método racional para demostrar la corrección o incorrección esencial de doctrinas filosóficas, científicas o teológicas.¹³

¹³ S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, p. 55.

Toulmin observa con agudeza las motivaciones políticas del racionalismo moderno que procura eliminar la diversidad de creencias bajo un universalismo que dota a la ciencia de una autoridad epistémica e incluso política, inapelable. Este universalismo cientificista, en sí mismo cuestionable, es especialmente peligroso cuando se traslada al ámbito político, pues constituye el camino más corto a la dictadura de la verdad y la razón. Los riesgos autoritarios del racionalismo moderno encarnados en las ciencias y la filosofía han sido advertidos con claridad por muchos filósofos críticos de la Modernidad, desde Rousseau hasta Habermas, Gadamer, Feyerabend y Rorty, entre otros. Como Michael Oakshott ha argumentado, el racionalismo en política implica el fin de la libertad democrática, pues ya no son los ciudadanos los que toman las decisiones políticas fundamentales, sino son los expertos y tecnócratas los que deciden por ellos. Además de estas consecuencias políticas indeseables de la pretensión de universalidad y exclusividad de la racionalidad científica, resulta inaceptable desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia moderna, la idea de que la ciencia requiere de unanimidad y ausencia de pluralidad y debate. Por el contrario, como hemos visto en el segundo capítulo, desde principios del siglo XX, destacados filósofos, como Pierre Duhem, señalaron que el debate entre diferentes hipótesis y teorías no sólo es un hecho en el quehacer científico, sino que es una condición necesaria para la elección racional de teorías y para el progreso de las ciencias. Esta idea seminal de Duhem fue seguida y desarrollada posteriormente por filósofos tan destacados como Neurath, Polanyi, Popper, Kuhn, Lakatos y Laudan, por nombrar unos. Para todos ellos, la racionalidad del cambio científico depende de una actitud plural de los científicos de estar abiertos y receptivos a las opiniones contrarias de sus colegas para cuestionar los puntos de vista propios y construir un consenso razonable, pero falible y revisable en ulteriores discusiones.

Si reconocemos la valía epistémica, la pluralidad de hipótesis y teorías en el ámbito de la ciencia, no tenemos ninguna buena razón para no generalizar al ámbito de diversos saberes e incluso al diálogo plural entre diferentes culturas que propicie la reflexión crítica de los

contenidos de la propia cultura, especialmente de sus presupuestos, tradiciones, formas simbólicas, reglas intersubjetivas y consensos asumidos como válidos hasta el momento y, en virtud de tal reflexión, se podrá tener buenas razones para conservar o para cambiarlos. Esta idea del desarrollo racional de las culturas a través del diálogo intercultural lo expresa con precisión Alasdair MacIntyre al referirse a las controversias dialógicas entre tradiciones intelectuales:

Las concepciones de la racionalidad y de la verdad en cuanto incorporadas en la investigación constituida por la tradición se opone a los relatos contemporáneos de los criterios cartesianos y hegelianos de racionalidad [...] El tipo de justificación racional que reciben es a la vez dialéctico e histórico, se justifican en la medida en que en la historia de esa tradición se hayan defendido adecuadamente al responder al proceso de interrogación dialéctica.¹⁴

La relevancia epistémica del diálogo plural intercultural tiene implicaciones políticas virtuosas. En primer lugar, porque la diversidad cultural, refleja las diversas formas originales y auténticas en que se han formado y desarrollado las comunidades y pueblos; en ese sentido, constituyen las propias identidades individuales y colectivas de las personas dotadas de autonomía, la cual es propicia — en condiciones generales— para la construcción de verdaderas comunidades. Sin personas autónomas no puede haber ciudadanos y sin ellos la vida republicana es imposible, es más, la diversidad cultural es intrínseca a la vida republicana, tal como señala Maquiavelo o Rousseau, el bien común y la voluntad general se construyen a partir del debate entre diferentes intereses, diferentes valores, opiniones e ideologías, que buscan llegar a consensos razonables a través de la retórica y la dialéctica, nunca a través de métodos demostrativos. Cabe decir, el proyecto racionalista moderno que aspira a establecer un acuerdo

¹⁴ Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, p. 359.

racional, homogéneo y absoluto en toda la sociedad es incompatible con la vida republicana

Así pues, desde una perspectiva republicana, todo orden social justo y toda democracia deben reflejar la diversidad cultural propia del pueblo o nación correspondiente. A diferencia del racionalismo moderno en su expresión liberal de origen hobbesiano, 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 o a través del reconocimiento de disensos.

En conclusión, la diversidad cultural es valiosa epistémica, ética y políticamente, en la medida en que las diversas culturas se abran a un diálogo equitativo e incluyente que permita a sus miembros revisar críticamente sus presupuestos, tradiciones, valores, creencias, criterios, etcétera, sea para reafirmarlos con mejores razones, modificarlos o sustituirlos por otros.

En última instancia, como señala Peter Winch, la sabiduría y racionalidad de una cultura está en su capacidad para aprender de otras. Esa capacidad de apreciar la diversidad y aprender de ella ha sido, según Bolívar Echeverría, el *ethos* de resistencia de los pueblos latinoamericanos para no sucumbir ante la modernidad homogeneizante. En este sentido la persistencia de la diversidad cultural en los pueblos latinoamericanos no es un atraso o un lastre para su modernización, sino más bien una oportunidad e incluso un ventaja para el desarrollo de una forma alternativa de civilización, como veremos más adelante.

COMPRENSIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y HERMENÉUTICA

Introducción

Como he señalado anteriormente, desde mediados del siglo XIX en el seno de la historiografía y la filosofía del lenguaje alemanas se origina un nuevo paradigma para las ciencias de la cultura que a diferencia del modelo naturalista que busca descubrir leyes y construir teorías para explicar y predecir fenómenos, se esfuerza por comprender el significado particular de cada expresión cultural en la especificidad de su contexto histórico y social. Se trata de valorar y preservar las diferencias y no subsumir lo diverso en esquemas teóricos generales.

Si bien la hermenéutica era una práctica común en la interpretación de textos clásicos y sagrados desde la Antigüedad, es hasta el siglo XIX cuando se convierte en todo un modelo epistemológico y metodológico para las ciencias sociales y las humanidades.¹ Como bien señala Dilthey, con esta propuesta historiográfica, la hermenéutica se “desregionaliza”, deja de ser una práctica y una técnica de interpretación de textos clásicos y religiosos circunscrita al ámbito de la filología y la teología para convertirse en un modelo epistemológico y metodológico de las ciencias sociohistóricas y de las humanidades.²

A partir de las propuestas de la historiografía alemana del siglo XIX, se desarrolla en el ámbito de la sociología una influyente orientación hermenéutica, donde la figura más destacada es Max Weber. La sociología comprensiva que él propone provocó fuertes críticas, especialmente

¹ Sobre las propuestas naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales véase Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía las ciencias sociales*.

² Cf. Wilhelm Dilthey, “Orígenes de la hermenéutica”, en *El mundo histórico*, pp. 321-342.

por parte de autores neopositivistas, como Otto Neurath que defienden una concepción monista basada en las ciencias naturales. A partir de entonces se han desarrollado debates epistemológicos y metodológicos en torno al modelo de cientificidad que deben seguir las ciencias sociales. En estas controversias han participado científicos y filósofos de la talla de Karl R. Popper, Carl Hempel, Peter Winch, Alasdair MacIntyre, Thomas Kuhn, Charles Taylor, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas y Paul Ricoeur, entre otros. No obstante, en el ámbito institucional de las ciencias sociales ha predominado la orientación naturalista; sólo es hasta años recientes que las concepciones hermenéuticas han cobrado relevancia y presencia en los departamentos y facultades de ciencias sociales. Pero la hermenéutica no sólo se ha desarrollado como una concepción epistemológica y metodológica en las ciencias sociales, sino también ha tenido una fuerte presencia en la filosofía del siglo XX, donde ciertamente su reconocimiento e influencia ha sido mayor.

La hermenéutica filosófica surge a partir de las contribuciones y propuestas hermenéuticas de las ciencias del espíritu, especialmente de Herder y Dilthey, pero al mismo tiempo, cuestiona de raíz las pretensiones de objetividad y rigor de la hermenéutica metodológica. Más que considerar a la comprensión como un modo alternativo de conocimiento científico en el campo de la sociedad y de la historia, la hermenéutica filosófica de raigambre fenomenológica, especialmente a partir de Heidegger, concibe a la comprensión como el modo primordial de la existencia humana. La hermenéutica en Heidegger, más que una epistemología o una metodología, es una ontología. A partir de esta propuesta ontológica, Hans-Georg Gadamer ha desarrollado una concepción hermenéutica más amplia, sobre todo en el ámbito de la estética, la ética y la filosofía de la historia, que da fundamento a una idea de las humanidades que subraya su esencial historicidad. Pero con relación a las ciencias sociales, la hermenéutica filosófica de Gadamer plantea un cuestionamiento a la excesiva preocupación por aspectos metodológicos. Desafortunadamente, esta visión crítica de las ciencias sociales no ha redundado en un diálogo fructífero entre hermenéutica filosófica y hermenéutica metodológica, por el contrario,

ha habido alejamiento entre ambas orientaciones y, peor aún, entre humanidades y ciencias sociales. Quizá una de las pocas excepciones que han procurado profundizar en el debate es Paul Ricoeur.

La hermenéutica filosófica ha sido cuestionada en sus presupuestos teóricos y consecuencias políticas desde la filosofía alemana, principalmente por Jürgen Habermas. Aquí la crítica ha sido más afortunada, porque ha provocado un intenso debate, del cual ha emergido una nueva línea de investigación hermenéutica que pone énfasis en sus presupuestos y consecuencias políticas. También en este ámbito, Paul Ricoeur ha tenido un papel destacado al mediar y desarrollar los argumentos y tesis en debate.

Podemos distinguir al menos tres grandes líneas o tendencias en el desarrollo de la hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX: la hermenéutica metodológica en el ámbito de las ciencias sociales y la historia; la hermenéutica filosófica, de raíz fenomenológica, cuyo más destacado exponente es Gadamer, y que se ubica ante todo en las humanidades; y finalmente, la hermenéutica política, que surge de la teoría crítica, especialmente en la obra de Habermas. Las controversias continúan, no sólo entre estas diferentes tradiciones, sino también al interior de cada una de ellas. Pero como se verá a continuación, el pluralismo de tradiciones y enfoques en las ciencias sociales, además de ser inherente e inevitable, lejos de convertirlas en disciplinas pre-paradigmáticas o subdesarrolladas, como lo llegaría a plantear Kuhn en su discusión con Taylor, constituyen una condición básica.³ Ésta, como se verá a continuación, fundamentará la discusión constante y edificante que promueva la revisión continua de presupuestos teóricos, metodológicos y epistémicos dentro de cada tradición, de manera que impulse su desarrollo progresivo.⁴

³ Cf. Thomas. S. Kuhn, "Las ciencias naturales y las ciencias humanas", en *Acta Sociológica*, pp. 11-19.

⁴ Al respecto, Alexander señala que "A causa de la existencia de un desacuerdo persistente y extendido, los supuestos de fondo más generales que quedan implícitos y relativamente invisibles en la ciencia natural, entran activamente en juego en la ciencia

Hermenéuticas metodológicas en las ciencias sociales

Si bien Schleiermacher fue el primero en formular una teoría hermenéutica general, limitó su teoría a la interpretación de textos. Según el mismo Dilthey, correspondió a Wilhelm von Humboldt y a otros historiadores y filósofos alemanes ampliar el ámbito de la hermenéutica “de la producción literaria a la comprensión del mundo histórico”, para ofrecer una fundamentación hermenéutica de la historia y en general de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).⁵

Dilthey considera que la teoría hermenéutica constituye un “vínculo esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas, y en general un componente esencial de la fundamentación de las ciencias humanas mismas”, en cuanto que su propósito es “asegurar la validez general de la interpretación en contra de las intromisiones de los caprichos románticos y la subjetividad escéptica, y brindar justificación teórica de esa validez, sobre la cual toda certeza del conocimiento histórico está fundada”.⁶

Dilthey considera a la hermenéutica tanto un proceso metodológico como una teoría filosófica que da fundamento epistemológico a las ciencias sociales. Siguiendo a Schleiermacher y a los historiadores románticos alemanes (Humboldt, Droysen, Herder), postula que la metodología propia de las ciencias humanas es la comprensión (*verstehen*), entendida como “el proceso a través del cual, a partir del signo dado a los sentidos, el intérprete tiene acceso a esa realidad psíquica cuya expresión es el signo dado”.⁷ Como puede observarse, Dilthey concibe la tarea de la historia y las disciplinas humanas de manera análoga a la interpretación de textos. A partir de ciertos signos se busca esclarecer

social. Las condiciones en que de acuerdo a Kuhn se producen las crisis de paradigmas en las ciencias naturales, son habituales en las ciencias sociales” (Jeffrey Alexander, “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens *et al.*, *La teoría social hoy*, p. 33).

⁵ W. Dilthey, *op. cit.*, p. 241.

⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁷ W. Dilthey, *op. cit.*, p. 232.

el significado correspondiente, en este ámbito los signos son “expresiones” de las “experiencias de vida” del autor.

En estas últimas se incluyen no sólo los conceptos, juicios y, en general, los discursos que intentan significar algo de manera explícita, sino también aquellas expresiones, como las acciones, “que hacen inteligible un contenido mental sin proponérselo”.⁸ Al considerar las acciones como expresiones de vida análogas a los discursos, Dilthey justifica el carácter hermenéutico de la historia y las ciencias sociales, ya que tanto los textos como las acciones son expresiones con significado y, por eso, su estudio riguroso ha de buscar su interpretación a través de la comprensión (*verstehen*) de la experiencia vital (significado) contenida en las expresiones de vida del autor o agente (significante).

Dilthey considera que para recobrar la experiencia de vida contenida en una “expresión de vida” es necesario que el intérprete se “transporte” mentalmente al contexto y a las situaciones específicas donde se originó esa expresión y “reviva” la experiencia de vida de su autor. Así, el proceso de comprensión sigue una dirección inversa al de la generación de la obra, pero la comprensión completa de ella involucra también que el intérprete reexperimente ese proceso de generación.⁹ El conjunto de inferencias a través del cual se desarrolla la comprensión no llega jamás a alcanzar una interpretación final y totalmente verdadera. Más bien, este proceso constituye un “círculo hermenéutico” en el que las interpretaciones pueden progresar en la recuperación del significado original de las acciones y obras humanas.

La teoría de la comprensión de Dilthey ha sido de una importancia determinante en las principales propuestas de fundamentación her-

⁸ W. Dilthey, “The understanding of other Persons and their Life-Expressions”, en Kurt Mueller-Vollmer, *The hermeneutical reader*, p. 153.

⁹ “Sobre la base de esta empatía o transportación se eleva la forma más alta de comprensión en la que la totalidad de la vida mental se pone en actividad, a través de la recreación o revivencia. La comprensión como tal se mueve al revés del orden de los eventos. Pero la empatía completa depende de que la comprensión se mueva de acuerdo con el orden de los eventos, de tal manera que acompañe el curso de la vida del autor” (*ibid.*, p. 159).

menéutica de las ciencias sociohistóricas en la época contemporánea.¹⁰ En especial sus tesis sobre la naturaleza significativa de las acciones humanas (análogas a los textos), y por ende, la idea de que su estudio debe proponerse interpretar su significado y no tanto explicar sus causas. Argumentos como el anterior se han convertido en principio fundamental de las teorías hermenéuticas de las ciencias sociales del siglo XX; sin embargo, los historiadores, sociólogos y filósofos que continuaron desarrollando una visión hermenéutica de las ciencias sociales cuestionaron otras de las premisas fundamentales de Dilthey. Por ejemplo, Rickert puso en tela de juicio el fundamento ontológico que Dilthey había establecido entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Según este autor, “para los fines de la clasificación de las ciencias particulares, no es posible encontrar dos grupos de objetos que se distingan uno del otro por su ser”, y por lo tanto “no hay nada en la realidad inmediatamente accesible que pueda sustraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural”.¹¹ Consecuente con su visión neokantiana, Rickert considera que la distinción ha de hacerse desde el punto de vista del sujeto y no buscarla en la naturaleza del objeto. Así, el interés cognoscitivo determina el tipo de objeto (diferencia material) y, por ende, la metodología (diferencia formal):

La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual y en consonancia con ello quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural, el proceder individualizador de la historia.¹²

¹⁰ Para un detallado y sugerente análisis de los antecedentes y repercusiones de la obra de Dilthey en las ciencias sociales véase: Gustavo Leyva, “La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social”, en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva, eds., *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, pp. 134-198.

¹¹ Heinrich Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, p. 40.

¹² *Ibid.*, p. 92.

Seguendo a Rickert, Max Weber considera que la definición del objeto de investigación social “estará determinado por las ideas de valor que dominen al investigador y su época”.¹³ Es a partir de estas ideas que el investigador imputa significación cultural a una parte del acontecer empírico, que en sí misma carece de sentido. Por esta razón, los objetos y problemas de estudio de las ciencias socio-históricas no son fijos ni inmutables y, por ende, no es posible que exista una teoría universalmente válida que explique a partir de leyes invariables las acciones sociales y los acontecimientos históricos. Max Weber no veía como orientaciones incompatibles la búsqueda de leyes generales, propia de las ciencias naturales, y el interés por comprender la especificidad de las acciones sociales, propio de las ciencias culturales. Más bien, consideró que la primera orientación generalizadora es un medio heurístico en la búsqueda de interpretación del significado particular de las acciones.¹⁴

Gracias a este saber teórico y nomológico es posible imputar, hipotéticamente, significado a las acciones sociales, esto es, formular hipótesis con cierto grado de adecuación empírica acerca de los fines o motivos de las acciones, de acuerdo a reglas sociales. Se trata claramente de un sentido o significado intersubjetivo, en cuanto que es algo (valores, fines, intereses) que el agente busca realizar bajo un esquema medio-fin, tomando en consideración las normas, costumbres y creencias compartidas por los miembros de una comunidad particular. Al dar prioridad a las reglas sociales intersubjetivas sobre los motivos o intenciones subjetivas del individuo, Weber marca un

¹³ Max Weber, “Objetividad en ciencia y política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 73.

¹⁴ “En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquiera por leyes, sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación. Siempre que entra en consideración la imputación causal de un fenómeno de la cultura, el conocimiento de leyes de causación no puede ser el fin de la investigación sino sólo un medio” (*ibid.*, p. 68).

giro importante de sociologización de la hermenéutica, apartándose del enfoque más psicologista de Dilthey. Además, su propuesta de tomar en cuenta las reglas intersubjetivas de una comunidad para interpretar el significado de las acciones constituye un antecedente muy importante de la concepción wittgensteiniana del significado de las expresiones en función de las reglas lingüísticas que norman el uso del lenguaje.¹⁵

Weber insiste que la imputación de sentido a las conductas sociales desde modelos teóricos (tipos ideales) tiene un carácter heurístico y no debe confundirse con las intenciones que de hecho el agente tuvo al realizar una acción particular. La comprensión teórica (típico-ideal) del sentido de las acciones “describe la manera en cómo un determinado tipo de acción humana se desenvolvería si el agente estuviese actuando de una manera completamente racional en la realización de sus propósitos, sin errores ni distorsiones de impulsos emocionales”.¹⁶ Así, por ejemplo, bajo el tipo ideal de una economía capitalista, los agentes actuarán buscando maximizar sus beneficios económicos y esta motivación dota de sentido y racionalidad a sus acciones.

Este autor observa que el tipo ideal de acciones no suceden tal cual en el mundo real. Confundir la reconstrucción típico-ideal de una acción y la comprensión hipotética de su significado con la acción real y su significado original implica tratar de deducir la realidad a partir de la teoría, lo cual es el error básico del monismo naturalista. Por ello, para Weber, “en las ciencias de la cultura el conocimiento de lo general nunca es valioso por sí mismo”, sino sólo tiene un valor heurístico para la comprensión específica de las acciones sociales particulares.¹⁷ De esta manera, reformula la distinción metodológica establecida por Rickert entre la construcción de conceptos, leyes, teorías generales y la comprensión del significado singular de acciones particulares. Según Weber estos dos tipos de metodologías se complementan recí-

¹⁵ Sobre este punto véase el artículo de Max Weber, “The Concept of Following a Rule”, en Walter G. Runciman, *Weber Selections in Translations*, pp. 99-110.

¹⁶ M. Weber, “Objetividad en ciencia y política social”, en *op. cit.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

procamente en lo que podríamos considerar un círculo hermenéutico explicación-comprensión: el saber teórico contenido en los tipos ideales orienta la comprensión del sentido de las acciones que la investigación histórica busca establecer de manera específica. Como resultado de la investigación, las hipótesis comprensivas originales seguramente serán refutadas y revisadas en la medida en que se avance en la comprensión de la acción en el mundo real. A su vez, la investigación histórica permitirá no falsar, pero si enriquecer y corregir los tipos ideales, y de esta manera aumentar su valor heurístico.

Obsérvese que Weber, a diferencia de Dilthey, no concibe la “comprensión” como un proceso empático de revivencia, sino más bien como un proceso de construcción teórica en el que no se reexperimentan los motivos del agente, sino que hipotéticamente el investigador imputa al agente ciertos motivos o intenciones que son teóricamente probables en un contexto típico-ideal. Con este giro, Weber enfatiza su rechazo al psicologismo de Dilthey, que aún está presente en Rickert. El giro hacia la dimensión social de la comprensión de las acciones será también retomado y desarrollado por la mayoría de los hermeneutas en las ciencias sociales, tanto en la vertiente fenomenológica (Schütz, la etnometodología) como en la vertiente analítica (Peter Winch, Karl R. Popper).

A partir de la concepción weberiana, podemos distinguir dos grandes orientaciones hermenéuticas en las ciencias sociales. Por una parte, una vertiente que integra la fenomenología de Husserl con la sociología weberiana. Esta perspectiva fue desarrollada originalmente por Alfred Schütz y posteriormente por Harold Garfinkel con su propuesta etnometodológica, la cual tiene mucha relevancia en nuestros días. Por la otra, en la década de los sesentas, Peter Winch propuso una idea hermenéutica de las ciencias sociales a partir de la integración de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la sociología weberiana. Si bien ambas vertientes hermenéuticas se oponen a las concepciones naturalistas de las ciencias sociales —al defender la comprensión del significado de las acciones frente a la mera explicación nomológica—, entre ellas hay importantes diferencias, tanto respecto a la concepción

del significado de las acciones, como de los procedimientos metodológicos que proponen. En términos generales, las diferencias se originan en las concepciones filosóficas que asumen. En el caso de Schütz y la etnometodología, la influencia fenomenológica orienta la investigación social hacia la relación entre el mundo de la vida en que se piensa y actúa y la conciencia intencional de los actores. En el caso de Winch, las reglas intersubjetivas de los juegos lingüísticos, además de definir los significados específicos de las acciones, constituyen el recurso metodológico fundamental para su interpretación en cada contexto específico. Pero en ambas perspectivas resulta determinante el punto de vista de los propios actores que definen el sentido y la racionalidad misma de las acciones, sea por medio del sentido común (Schütz y Garfinkel), sea por medio de las reglas y criterios específicos de las formas de vida (Winch). En este sentido, como lo ha señalado Charles Taylor, las perspectivas hermenéuticas de las ciencias sociales son afines a la concepción multiculturalista de la sociedad, pues reconocen que la racionalidad de las creencias y acciones dependen de criterios específicos de cada sociedad.

Orientaciones fenomenológicas en la hermenéutica metodológica

A Alfred Schütz se le considera el fundador de la hermenéutica fenomenológica en las ciencias sociales. A diferencia de Heidegger y Gadamer que desarrollan a partir de Husserl una hermenéutica ontológica, Schütz se preocupa por realizar una fundamentación epistemológica y proponer una metodología rigurosa para la interpretación de las acciones y procesos sociales a partir de la fenomenología de Husserl y la sociología weberiana. Aquí podemos ver nuevamente las fructíferas influencias cruzadas entre filosofía y ciencias sociales.¹⁸

¹⁸ Para un esclarecedor análisis de la influencia de la fenomenología en las ciencias sociales: *vid.* Jochen Dreher, "Fenomenología. Alfred Schütz y Thomas Luckmann", en E. de la Garza y G. Leyva, eds., *op. cit.*, pp. 96-133.

Si bien el concepto diltheyano de espíritu objetivo tuvo una importante influencia en el concepto fenomenológico del mundo de la vida (*lebenswelt*), el desarrollo husserliano de este concepto en relación con la conciencia intencional es fundamental para la propuesta hermenéutica de Schütz y posteriormente de otros autores de inspiración fenomenológica como Luckmann, Berger, Garfinkel y Geertz.

Schütz considera que la conciencia intencional de las personas constituye el significado de las acciones, que tienen siempre un sentido proyectivo (“con el fin de”). La acción es el proceso de formación de ese sentido proyectivo que se realiza en el acto. Pero ese proceso incluye conocimientos, razonamientos, valores que los individuos comparten con los miembros de su comunidad y que constituyen un sentido o conocimiento común. El sentido común se forma históricamente, es específico de cada sociedad y conforma el mundo de la vida que define el significado objetivo de las acciones. La finalidad de las ciencias sociales consiste precisamente en interpretar ese significado constituido desde el sentido común de la sociedad a la que pertenece el actor. Se trata, pues, de una hermenéutica de segundo grado que parte de las interpretaciones primarias de los propios actores en su mundo de vida. Esto marca una diferencia fundamental con las ciencias naturales:

[...] la realidad social tiene una estructura específica de significado y relevancia para los seres humanos que viven, actúan y piensan en su interior. Son sus objetos de pensamiento los que determinan su comportamiento al motivarlo. Para captar esta realidad social, los objetos del pensamiento construidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento construidos por el sentido común de los hombres [...] Así pues, las construcciones de las ciencias sociales son, por decirlo así, construcciones de segundo grado.¹⁹

¹⁹ Alfred Schütz, *apud* R. Bernstein, *op. cit.*, p. 181.

Las interpretaciones de las ciencias sociales, según Schütz, son objetivas en la medida que se adecuan a la comprensión que los actores tienen de sus acciones en situaciones específicas. Por otra parte, siguiendo a Weber, este autor retoma la metodología de los tipos ideales para imputar significado a las acciones. En este punto considera que Weber se distancia de otras metodologías comprensivas que carecen de objetividad, como la propuesta empática de Dilthey basada en la revivencia de la experiencia de vida del actor: “Nunca debemos dejar de reiterar que el método de la sociología de Weber es racional y que la posición de la sociología interpretativa de ninguna manera debería confundirse con la de Dilthey [...] fue Weber el primero en elevar la sociología interpretativa a la categoría de ciencia”.²⁰

Para Schütz, lo mismo que para Weber, los tipos ideales son construcciones teóricas con funciones eminentemente heurísticas, que tienen que adecuarse empíricamente a los motivos y razonamientos que tuvo el actor en la situación original. A través de este método se busca exponer la racionalidad de la acción, en función de los conocimientos, intenciones y valores del propio actor y no en función de los criterios y conocimientos del intérprete. Ésta será una idea básica que posteriormente desarrollará Garfinkel en su propuesta etnometodológica en contra de la concepción dominante en los años sesenta de Talcot Parsons, que se asocia con la tradición naturalista y que antepone el conocimiento y los criterios científicos de racionalidad al sentido común del actor. Este problema será también central en el debate que sostuvo Peter Winch con Alasdair MacIntyre en los mismos años. En esta línea, Garfinkel sostiene que la comprensión racional de las acciones debe partir de la observación del razonamiento práctico de los agentes en situaciones específicas, haciendo a un lado el juicio valorativo desde los criterios del científico sobre la racionalidad o eficacia de la acción. Lo anterior implica una interpretación “naturalizada” de la racionalidad de los actores, que puede ser conocida gracias al carácter intersubje-

²⁰ A. Schütz, “Problemas de la sociología interpretativa”, en Alan Ryan, ed., *La filosofía de la explicación social*, p. 328.

tivo y público de la racionalidad, derivada del sentido común. Éste proporciona a los actores normas (flexibles) para interpretar las situaciones y problemas que enfrentan, así como alternativas de cursos de acción para responder adecuada y racionalmente. Garfinkel señala que las acciones y situaciones se condicionan recíprocamente. En su etnometodología, “la situación de la acción se considera un contexto de actividad esencialmente transformable, que se mantiene, altera o restaura en y mediante las acciones”.²¹ Esta relación transformadora entre situación y acción constituye una premisa fundamental del método hermenéutico propuesto por Karl R. Popper, al que denomina “análisis situacional” o “lógica de la situación”. Ciertamente, Popper no reconoce influencia fenomenológica alguna, ni se ubica dentro de la etnometodología, aunque si analizamos su propuesta se verán coincidencias con esta vertiente.

Orientaciones analíticas en las metodologías hermenéuticas

Si bien en la filosofía analítica de la ciencia ha predominado la concepción monista naturalista, existen destacados filósofos analíticos que no sólo han defendido la pertinencia de la hermenéutica en la ciencias sociales, sino también han hecho importantes contribuciones y propuestas. Entre estos destacan Popper y George H. von Wright, así como Peter Winch.

Popper desarrolló su filosofía de las ciencias sociales tardíamente, décadas después de su obra más conocida *La lógica de la investigación científica* (1935). En abierta oposición a las concepciones positivistas y en general naturalistas de las ciencias sociales, Popper sostiene que la interpretación es una finalidad epistémicamente válida de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, de una manera más radical, a diferencia de las posturas hermenéuticas como la de Dilthey, afirma que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades,

²¹ John C. Heritage, “La etnometodología”, en A. Giddens *et al.*, *op. cit.*, p. 318.

sino también el objetivo de toda ciencia.²² Popper critica a los positivistas de científicistas, al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermenéutas porque “aceptan acríticamente que el positivismo o científicismo es la única filosofía adecuada de las ciencias naturales”.²³

Popper ubica su teoría hermenéutica en el contexto de la distinción de los tres mundos.²⁴ En este contexto, considera que la comprensión de una obra o acción no es meramente un proceso psicológico que acontece en la mente del sujeto (segundo mundo). La comprensión como proceso subjetivo tiene como resultado un producto objetivo susceptible de crítica y análisis por diferentes personas: la interpretación.²⁵

Las interpretaciones son para Popper una especie de teorías que, como tales, pertenecen al tercer mundo, y por lo tanto son independientes de los sujetos que las producen.²⁶ Como toda teoría, las interpretaciones pueden ser usadas por sujetos diferentes a sus productores originales, constituyendo el punto de partida para nuevas interpretaciones de los acontecimientos. Esto es, de manera análoga a la forma como las teorías de las ciencias naturales constituyen el pun-

²² “Estoy totalmente dispuesto a aceptar la tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo claro que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales” (Karl. R. Popper, “Sobre la teoría de la mente objetiva”, en *Conocimiento objetivo*, p. 173).

²³ *Ibid.*, p. 174.

²⁴ Popper distingue el mundo físico (primer mundo), el mundo de lo mental o de los estados mentales (segundo mundo) y el mundo de las ideas, teorías, tradiciones, argumentos y problemas en sí mismos (tercer mundo) (*cf. ibid.*, p. 148).

²⁵ “Es evidente que los procesos o actividades abarcados por el concepto sombrilla ‘comprensión’ son actividades subjetivas personales o psicológicas. Pero han de distinguirse del resultado (más o menos fecundo) de estas actividades, de lo que de ellas se deriva: el resultado final (por el momento) de la comprensión, es la interpretación. Aunque esto pueda constituir un estado de comprensión subjetivo, también puede ser un objeto del tercer mundo, especialmente una teoría. La interpretación, en cuanto objeto del tercer mundo, será siempre una teoría” (*ibid.*, p. 155).

²⁶ “Se puede admitir que el tercer mundo es un producto humano a la vez que sobrehumano en un sentido muy claro: trasciende a su productor” (*ibid.*, p. 152).

to de partida de todo conocimiento sobre el mundo natural (primer mundo), las interpretaciones constituyen el punto de partida de todo conocimiento, de toda comprensión del ámbito social y cultural, del mismo tercer mundo. Por esta razón, para Popper las interpretaciones no sólo son productos del tercer mundo, sino, y a diferencia de las teorías naturales, versan sobre el mismo tercer mundo.

Los méritos de las teorías interpretativas de las ciencias humanas residen en su capacidad no tanto para explicar o predecir, sino para mejorar la comprensión de algunas acciones u obras del tercer mundo. En este contexto, una nueva comprensión es satisfactoria si la interpretación que resulta arroja “nueva luz sobre nuevos problemas” involucrados en la comprensión de una acción.²⁷ Esa forma de evaluar las teorías interpretativas enfatiza más el carácter heurístico de la interpretación que su contenido empíricamente confirmable y responde al criterio de verosimilitud que propone Popper tanto para las ciencias sociales como para las naturales.

Este proceso de desarrollo de las teorías interpretativas, a través de la comprensión de problemas cada vez más complejos, devela el mismo esquema de conjeturas y refutaciones (crítica racional) con el que Popper caracteriza el desarrollo de las ciencias naturales. Además de reconocer este esquema común, propone una metodología comprensiva que da sustento a su visión del progreso de las interpretaciones.²⁸ Esta metodología se denomina “análisis situacional” y se propone analizar el significado de una acción como respuestas o soluciones tentativas que enfrenta el actor o autor a problemas específicos, de acuerdo al conocimiento y trasfondo cultural propios del actor.²⁹ Se trata de un

²⁷ *Ibid.*, p. 157.

²⁸ *Idem.*

²⁹ Para un análisis detallado de la metodología hermenéutica que propone Popper, véase: James Farr, “Popper’s Hermeneutics”, en *Philosophy of Social Science*, p. 157; en esta misma revista véase también los comentarios de K.-O. Apel sobre el artículo de J. Farr, “Some Critical Remarks on Popper’s Hermeneutics”, pp. 183-193; y A. Velasco Gómez, “The Hermeneutic conception of Scientific Traditions in Karl R. Popper”, en Enrique Suárez-Íñiguez, ed., *The Power of Argumentation*, pp. 129-142.

método objetivo que no alude a revivencia de experiencias del actor, sino más bien a la reconstrucción de la situación y trasfondo del agente.

La propuesta hermenéutica de Popper ha tenido influencias importantes en autores como Georg Henrik von Wright, cuya obra *Explicación y comprensión* es más conocida que la de Popper mismo. Entre los principales representantes de la hermenéutica analítica, Von Wright destaca a Anscombe, en especial su reconstrucción del silogismo práctico aristotélico, Dray, con su propuesta de explicación racional con base en motivos, Charles Taylor y desde luego, Peter Winch. Todos ellos tienen la impronta analítica de la filosofía de Wittgenstein especialmente del “segundo” Wittgenstein de *Las investigaciones filosóficas*.³⁰ La otra característica distintiva de la hermenéutica analítica es su preocupación por la metodología y la filosofía de la ciencia basada en el análisis lingüístico, gracias al cual su concepto de comprensión se aleja de toda idea de empatía, y es más una categoría semántica que psicológica. Él mismo Von Wright se ubica dentro de esta perspectiva analítica de la hermenéutica. Dentro de esta tradición, su aportación principal consiste en distinguir claramente la estructura lógica y semántica de la explicación de la comprensión y, mostrar su complementariedad en la investigación social:

Buena parte de lo que normalmente pasa por explicaciones debidas a historiadores y científicos sociales consiste en interpretaciones semejantes a la materia prima de su investigación. Considero no obstante esclarecedora una distinción en este punto entre interpretación y comprensión por una lado, y explicación por el otro. Los resultados de la interpretación son respuestas a la pregunta ¿Qué es esto? Sólo cuando, además, contestamos por qué tuvo lugar una manifestación o cuáles

³⁰ Los problemas que interesan a los filósofos hermenéuticos son en buena medida los problemas que también aparecen por doquier en la filosofía de Wittgenstein, especialmente en sus últimas fases de desarrollo” (Georg Henrik von Wright, *Explicación y comprensión*, p. 52).

fueron las causas de la revolución, procedemos en un sentido más preciso y estricto a explicar lo ocurrido, los hechos.³¹

La explicación es para Von Wright causal y nomológica, mientras que la comprensión apela siempre a motivos y no involucra leyes, sino reglas o máximas de conducta intersubjetivamente asumidas por la comunidad, que vinculan la acción con un fin o meta. De ahí que para el autor la comprensión es fundamentalmente teleológica. Lo que es común a la explicación causal nomológica y a la comprensión es la estructura deductiva del argumento. En el caso de la explicación, acepta el modelo nomológico deductivo propuesto por Hempel³² y en el caso de la comprensión, el silogismo práctico que Anscombe reconstruye a partir de la explicación aristotélica de la acción intencional.

Pero, ciertamente, dentro de una perspectiva analítica, Peter Winch ha sido el hermeneuta de mayor reconocimiento e influencia en las ciencias sociales. A partir de Max Weber, Winch elabora la idea de que las ciencias sociales se proponen comprender en su especificidad la acción social significativa. Para ello, es necesario elucidar las concepciones que los actores sociales pudieron objetivamente tener acerca de su entorno social y de los fines que probablemente pudieron proponerse al realizar la acción cuyo significado se quiere comprender. Sólo de esta manera es posible imputar racional y objetivamente el o los motivos que el actor tuvo al realizar la acción en cuestión.

La comprensión de la acción en función de la imputación objetiva de motivos requiere reconstruir las reglas sociales existentes en el contexto específico del agente. Estas reglas no han de considerarse como algo externo al agente, sino como un patrón de conducta que el agente ha interiorizado como miembro de la comunidad específica a la que pertenece. Winch subraya la tesis central de Weber de que toda

³¹ *Ibid.*, pp. 158-159.

³² Cf. Carl Hempel, *La explicación científica*, pp. 248-254. Para una discusión de esta propuesta véase A. Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, pp. 31-40

conducta significativa está regida por reglas; por ello, considera que la comprensión de la acción es un trabajo de elucidación o esclarecimiento, semejante al trabajo que Wittgenstein asigna a la filosofía para elucidar y comprender el significado de las palabras en función del uso que una comunidad determinada hace de ellas.³³

Al enfatizar la importancia de las reglas o normas sociales para comprender la acción social, Peter Winch se aleja de las orientaciones empáticas de la hermenéutica (Dilthey), al mismo tiempo que rechaza las pretensiones positivistas de explicación causal de la conducta. Retomando a Weber, Winch insiste en que una regla no es una mera creencia subjetiva, ni tampoco una ley causal externa.³⁴ Ciertamente, seguir una regla implica una regularidad en término de “actuar del mismo modo en la misma clase de situaciones”, pero además establece una prescripción que permite evaluar las acciones.³⁵ En este sentido, la violación a una regla social no representa una instancia de posible refutación, como si se tratase de una ley natural, sino que indica que se está actuando incorrectamente. Por ello, este autor afirma que “la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de comete un error”.³⁶ Esta diferencia fundamental entre regla y ley excluye, la compatibilidad entre explicación con base en leyes causales y comprensión con base en normas que orientan la acción.

En su función evaluadora, las reglas sociales permiten apreciar qué tan racional es una determinada acción con respecto al fin que se propone alcanzar. Aún más, las reglas determinan el tipo de fines

³³ En este sentido, Winch afirma que “el problema central de esta disciplina (la sociología) [...] pertenece en sí misma a la filosofía” (Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, p. 44).

³⁴ “El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con ellos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida” (*ibid.*, p. 35).

³⁵ *Ibid.*, p. 32. Winch toma de Weber esta noción de regla. Véase también el ensayo de M. Weber “The Concept of Following a Rule”, en *op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

que es posible proponerse en determinadas circunstancias.³⁷ Por esta razón, Winch también se aparta de reconstrucciones analíticas de la comprensión de la acción que toman al individuo y a sus intenciones como los aspectos fundamentales de la comprensión (Anscombe, Dray y Von Wright).³⁸

En suma, la comprensión de la acción social, según Peter Winch, involucra relacionar una determinada acción con las reglas sociales pertinentes propias de la tradición y cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente, con el fin de interpretar los posibles motivos de la acción. Las reglas sociales como regularidades normativas e intersubjetivas constituyen el factor fundamental de la comprensión de la acción misma. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de las acciones y la evaluación objetiva de cuán racionales dichas acciones pueden ser, se tienen que hacer desde el punto de vista interno de la comunidad de los agentes, no desde una perspectiva externa. Filósofos asociados a la teoría crítica, como MacIntyre, Habermas y Apel, critican la perspectiva de Winch basada en Wittgenstein, como una perspectiva ahistórica que encierra a las comunidades en formas de vida autosuficientes, cuyas creencias, reglas y estándares resultan incontrastables con los de otras culturas.³⁹ Apel, por ejemplo, señala:

Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede mantenerse con sentido dentro

³⁷ “En general los fines buscados y los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen para su misma existencia en esas formas” (*ibid.*, p. 54).

³⁸ Von Wright parte del silogismo práctico que Anscombe reconstruye formalmente como un argumento deductivo análogo a la explicación, con la variante de que no intervienen leyes como reflejo de normas prácticas que establecen la conexión entre cierta acción y el fin que se propone alcanzar el agente. Esta peculiaridad hace que la comprensión sea teleológica y no causal.

³⁹ Cf. Alasdair MacIntyre, “La idea de una ciencia social”, en Alan Ryan, ed., *Filosofía de la explicación social*.

de un determinado juego lingüístico, llega Winch a establecer una suerte de monodología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía traducida a ciencia social).⁴⁰

Como veremos más adelante, Winch ciertamente no niega la posibilidad de comunicación entre diferentes lenguajes, ni tampoco la dinámica de las reglas y formas de vida social.

Hermenéutica filosófica

Es importante señalar que, pese a las diferencias entre Dilthey, por un lado, y Weber, Popper y Winch por otro, todos ellos están preocupados por desarrollar una metodología hermenéutica para garantizar la objetividad y promover el desarrollo racional de las ciencias sociales. A diferencia de ellos, Gadamer desarrolla una hermenéutica filosófica que pone más énfasis en los aspectos ontológicos y éticos que en los metodológicos. El giro de Gadamer hacia una hermenéutica ontológica se basa en buena medida en Heidegger. En *Ser y tiempo* encontramos los fundamentos de una hermenéutica ontológica que tendrá una significativa influencia en Gadamer. La idea *ontológica* básica que retoma Gadamer de Heidegger es que “La comprensión es el Ser existencial de las propias potencialidades para el Ser del *Dasein* y, de esta manera, devela en sí mismo de lo que es capaz el Ser”.⁴¹ En otros términos, “*Dasein* es una entidad cuyo verdadero ser se dirige comprensivamente hacia ese ser”⁴² y por ello la comprensión es el modo primordial de la existencia del ser en el mundo.

El carácter ontológico de la comprensión implica que el intérprete pertenece ante todo a un momento del “ser ahí en el mundo” (*Dasein*) que, para comprender el desarrollo histórico habido hasta entonces,

⁴⁰ K-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, p. 86.

⁴¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, p. 184.

⁴² M. Heidegger, *apud* David Linge, *Philosophical Hermeneutics*, p. 48.

tiene que fusionar su mundo vital con otros del pasado, develando así nuevas posibilidades del “Ser” que se proyecta a futuro.⁴³ En síntesis, el concepto heideggeriano de *Dasein*, al enfatizar la historicidad del intérprete, niega la posibilidad de reconstruir asépticamente el contexto de vida original donde se desarrolló el evento a interpretar y al mismo tiempo niega la idea que Habermas le atribuye a Wittgenstein acerca del carácter monadológico y fijo de las reglas lingüísticas. Para sus conceptos de situación y horizonte hermenéuticos, Gadamer rescata la tesis de la dependencia de toda interpretación respecto a un determinado momento del devenir del *Dasein*. Asimismo, la idea de la preinterpretación encuentra su análogo en Gadamer en el concepto de *prejuicio*. Además, el carácter dialógico y proyectivo de la hermenéutica heideggeriana es rescatado tanto por Gadamer como por Ricoeur en sus concepciones de la interpretación como fusión de horizontes hermenéuticos, como mediación en el presente entre el pasado y el futuro (historicidad).

La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones metodológicas de la ciencia social radica en que todas éstas han olvidado la historicidad del sujeto; esto es, han alienado al sujeto de su contexto histórico y han olvidado, también, que este contexto es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios que, lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre presente y pasado y, por ende, una condición de posibilidad para la interpretación histórica.⁴⁴

El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, en los términos de Gadamer, su *horizonte hermenéutico*. La relación entre el intérprete y su horizonte constituye su *situación hermenéutica*.

⁴³ “La comprensión siempre tiene en sí misma la estructura existencial que llamamos proyección” (M. Heidegger, *op. cit.*, p 185).

⁴⁴ “Los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, ni necesariamente distorsionan la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios en el sentido literal, constituyen la direccionalidad inicial de nuestra capacidad para experimentar” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 376).

El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y actúa en el presente en la forma de prejuicio. Este vínculo activo entre el pasado y el presente constituye la *tradición*. El horizonte del presente (conformado en parte por los prejuicios legados por la tradición) está en constante transformación por medio de la puesta a prueba de esos juicios:

A través de la comprensión ponemos a prueba nuestros prejuicios: Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos supuestos horizontes existentes en sí mismos. En el trabajo de la tradición, esas fusiones ocurren constantemente. Por ello, lo nuevo y lo viejo crecen juntos una y otra vez en valores vivientes, sin que lo uno o lo otro puedan siempre ser explícitamente separados.⁴⁵

Como hace notar Habermas, es un acierto de Gadamer considerar que el trabajo de la tradición (análogamente a la de la traducción) constituye una dialéctica en la que si bien los prejuicios del horizonte presente conducen la interpretación del pasado, al realizarse la interpretación se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, dando origen a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación.⁴⁶ Esta constante mediación transformadora del presente y el pasado constituye lo que Gadamer llama la *historia efectiva*.

Esto significa que, cada vez que se comprende algo, se cuestionan y cambian los prejuicios, y con ello la situación y el horizonte hermenéutico del intérprete; resulta que la nueva comprensión de alguna obra o acción del pasado devela nuevos significados. Así, el significado no es algo fijo y dado, sino que cambia con las interpretaciones. El movimiento de los prejuicios, y por ende de la situación y horizonte hermenéuticos, a través de las interpretaciones, es lo que Gadamer denomina acontecer de la tradición. Desde esta perspectiva, el signi-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 377.

⁴⁶ Cf. Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*.

ficado de las acciones y obras está definido por la direccionalidad del desarrollo de la tradición a la cual pertenece el intérprete.

Paul Ricoeur ha retomado esta tesis de la racionalidad de los significados de las acciones en su propuesta metodológica. Para argumentar esta propuesta señala analogías entre textos y acciones y entre la exégesis o lectura de textos y la metodología interpretativa de las ciencias sociales. Ricoeur encuentra que al igual que en los textos, el significado de las acciones escapa a las intenciones del agente.⁴⁷ Asimismo, considera que la metodología interpretativa de las ciencias humanas desarrolla argumentos narrativos semejantes a los que se reconstruyen al leer textos literarios. Desde esta perspectiva, el significado de una acción ha de interpretarse en función de su relación con la situación o contexto en donde se desarrolla la acción (“dimensión configurativa”) y en función de su contribución a la creación de nuevos escenarios y al desarrollo de la trama del argumento (“dimensión episódica”).⁴⁸ Cada nuevo episodio o punto de desarrollo de la trama asigna un nuevo significado a cada episodio previo y a cada acción. Así, de una manera análoga a la visión de Gadamer, para Ricoeur el significado de los textos, acciones y en general de la historia está en continua transformación, por efecto de las sucesivas interpretaciones.

Para Ricoeur, la interpretación de las obras humanas se desarrolla y progresa a través de un proceso cíclico (círculo hermenéutico), que parte de un determinado contexto para comprender el significado de las obras (textos, acciones, etcétera); como resultado de esta comprensión,

⁴⁷ “De la misma manera que el texto se desprende de su autor, la acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias por sí misma. Esta autonomización de la acción constituye su dimensión social” (Paul Ricoeur, “The Model of the Text. Meaningful Action as a Text”, en *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, p. 206).

⁴⁸ “Un evento para ser histórico debe ser más que una simple ocurrencia: debe ser definido en términos de su contribución al desarrollo de la trama de una narración [...] seguir una narración es comprender las sucesivas acciones, pensamientos y sentimientos que apuntan hacia cierta dirección” (P. Ricoeur, “The Narrative Function”, en *op. cit.*, p. 277).

se transforma el contexto del intérprete, dando lugar a una nueva y más completa interpretación. A través de la sucesión de estos ciclos del círculo hermenéutico, la comprensión de la historia humana se desarrolla en la forma de la trama de una narrativa. Si bien Ricoeur recoge muchas propuestas gadamerianas en relación con la función constitutiva de los prejuicios y del carácter ontológico de la comprensión, a diferencia de Gadamer, no soslaya la reflexión sobre aspectos metodológicos, particularmente los provenientes de la teoría y crítica literarias. En este sentido, la propuesta narratológica de Ricoeur tiende un puente entre la hermenéutica metodológica y la filosófica, que abre nuevas perspectivas al desarrollo de la hermenéutica en el siglo XXI:

Las consideraciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica y sus esfuerzos por alcanzar un estatus científico, están subordinadas a las consideraciones ontológicas por lo que la comprensión cesa de ser un simple modo de conocer para convertirse en un modo de ser y de relacionarse con otros seres.⁴⁹

La propuesta narratológica de Ricoeur no sólo tiene la virtud de integrar diferentes métodos y fines epistémicos propios de la comprensión y la explicación, sino también es congruente con su principio de fundamentar la metodología hermenéutica en la ontología hermenéutica. El punto de anclaje es precisamente el carácter esencialmente narrativo de la ontología humana. No sólo nos comprendemos narrativamente sino también a través de narrativas sin final construimos continuamente nuestra identidad personal y colectiva.

Controversias entre hermenéutica y teoría crítica

Las tradiciones hermenéuticas no sólo han confrontado discusiones epistemológicas y metodológicas con enfoque naturalistas, sino tam-

⁴⁹ P. Ricoeur, "The Task of Hermeneutics", en *op. cit.*, p. 44.

bién han desarrollado intensos debate con otra importante tradición en ciencias sociales: la teoría crítica de inspiración marxista. Tanto la hermenéutica metodológica como la filosófica, han tenido que responder a fuertes cuestionamientos sobre aspectos metodológicos, epistémicos y sobre todo políticos, relacionados con su capacidad explicativa y su fuerza crítica y emancipadora, principalmente por orientaciones marxistas.

En el caso de la hermenéutica metodológica destaca la polémica entre Peter Winch y Alasdair MacIntyre, y en torno a la hermenéutica filosófica, la sostenida entre Gadamer y Habermas. En ambos casos el problema central gira en torno a la capacidad de la hermenéutica para criticar la ideología presente en las tradiciones o en las concepciones del mundo que la hermenéutica busca comprender reflexivamente. Veamos primero el debate en la hermenéutica metodológica.

La tesis de Winch sobre el carácter exclusivamente comprensivo de las ciencias sociales fue cuestionada por Alasdair MacIntyre en un artículo titulado de la misma manera que el libro de Winch, “La idea de una ciencia social”, publicado a mediados de los sesentas.⁵⁰ MacIntyre recurre a Malinowsky y a Marx con el propósito de marcar una distinción fundamental entre las acciones que se realizan aun cuando ciertos motivos y reglas de los cuales el agente puede ser consciente y aquellas acciones que están determinadas por causas diferentes a las creencias, motivos y reglas que el agente podría evocar. MacIntyre considera que esta distinción “nos da derecho a cuestionar con escepticismo la afirmación de Winch de que la comprensión en términos de seguimiento de una regla y de explicaciones causales son materiales que se excluyen mutuamente”.⁵¹ Además, MacIntyre señala que recurrir a explicaciones causales, ahí donde la comprensión con base en motivos y reglas asumidas por el agente es inoperante, permite dar cuenta y criticar los fenómenos ideológicos de falsa conciencia que

⁵⁰ A. MacIntyre, *op. cit.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

en toda sociedad ocurren.⁵² De otra manera, si se excluye la explicación causal, como lo pretende Winch, la mera comprensión social perdería su capacidad crítica y se limitaría a reproducir las creencias, reglas y formas de vida establecidas que conllevan ideologías dominantes.

De esta manera al introducir la noción de ideología como falsa conciencia, MacIntyre rompe con la tesis central de Winch de que la acción humana está siempre gobernada por reglas que han sido asimiladas por el agente. Además de las acciones gobernadas por reglas aprendidas y que eventualmente el mismo agente podría explicitarlas o ser consciente de ellas, existen acciones causadas por ciertos mecanismos, estructuras, o leyes de las que no es normalmente consciente, por lo tanto, se requiere de un punto de vista externo que señale la relación causal entre esos mecanismos sociales y las creencias y el comportamiento del agente. En este sentido, la explicación causal nomológica no sólo es complementaria a la comprensión, también detenta una jerarquía superior en cuanto que descubre causas profundas en la interacción social y permite a los agentes cuestionar creencias falsas que afectan compartimiento. Por esta razón, la explicación causal tiene un mayor potencial crítico que la comprensión en función de reglas aprendidas por el agente.

No obstante estos argumentos, MacIntyre concluye que la virtud fundamental del libro de Winch es, al mismo tiempo, su defecto principal; esto es, si bien Winch está en lo cierto en reconocer la relevancia de la descripción y comprensión de la acción desde el punto de vista del sujeto, se equivoca al pensar que esto es suficiente; tan sólo es una etapa necesaria y preparatoria para la explicación.⁵³

⁵² “El hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, nociones que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas” (*ibid.*, p. 36).

⁵³ “El valor positivo del libro de Winch estriba, en parte, en ser un correctivo de la posición de Durkheim a la cual castiga con justicia. Pero es más que un correctivo, pues lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es, en realidad, el verdadero punto de partida de las mismas. A menos que comencemos por una caracterización de una sociedad en sus propios términos, no podemos identificar el objeto que requiere explicación. La atención a las intenciones, motivaciones y razones,

En la segunda parte de su artículo “Understanding a Primitive Society”, Peter Winch responde a las críticas de MacIntyre.⁵⁴ En especial a la tesis de que el conocimiento de las acciones sociales no debe limitarse a la comprensión con base en reglas propias de la comunidad del agente, sino debe también incluir una explicación causal de las acciones y una “crítica racional” a las creencias, reglas y criterios que rigen el comportamiento de las miembros de la comunidad bajo estudio.⁵⁵ Es precisamente el punto de la crítica externa sobre la racionalidad de los criterios y acciones lo que, a juicio de Winch, resulta inaceptable.⁵⁶ Para utilizar la expresión kuhniana, se trata de criterios de racionalidad inconmensurables.

Así pues, Winch rechaza la tesis de MacIntyre de que la ciencia social debe criticar, desde los conceptos del propio científico social, los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio.⁵⁷ Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar sus propias normas y criterios de racionalidad desde su propio sentido común. Winch distingue dos mecanismos en como esto puede ocurrir. Uno de ellos es a través de la adecuación y cambio de las reglas a nuevas situaciones que enfrentan los miembros de la comunidad. Se trata de un cambio internamente propiciado, de manera análoga a lo que sucede en los cambios de re-

debe preceder a la atención a las causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias” (*ibid.*, pp. 43-44).

⁵⁴ Se trata de un artículo publicado en inglés originalmente en 1964. Aquí se utiliza la traducción al español incluida en: P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁶ “Si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en nuestro sentido” (*ibid.*, p. 62).

⁵⁷ Una tesis semejante a la sostenida por Habermas es rechazada por Gadamer, que considera que esta evaluación racional del experto o del científico involucra la figura del ingeniero social (cf. H.-G. Gadamer, “Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología”, en *Verdad y método II*, p. 264).

glas gramaticales que se transforman a través del uso del lenguaje que esas mismas reglas regulan.⁵⁸ El otro mecanismo es más importante y se genera por el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares:

Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo.⁵⁹

Al comprender una cultura ajena en sus propios términos, tenemos la posibilidad de confrontar presupuestos, creencias y estándares de nuestra propia cultura y, de esta manera, reflexionar crítica y racionalmente sobre ellos. De hecho, esta confrontación implica ya un punto de vista “externo” al nuestro, esto es, un punto de vista desde aquello que hemos aprendido de las culturas ajenas. Pero el punto central que señala Winch es que esta confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas, sino una evaluación crítica de nuestra propia cultura o tradición. Como resultado de esta confrontación evaluativa, es posible que concluyamos que nuestros estándares son preferibles, más adecuados, más racionales que los ajenos que hemos comprendido; o bien, por el contrario, que aquéllos son más adecuados y, por ende, necesitamos reemplazar los propios. En todo caso, “estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro”.⁶⁰

En suma, MacIntyre otorga una prioridad epistémica, moral y política a las explicaciones con base en leyes causales que la teoría social

⁵⁸ Cf. P. Winch, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 65.

(el materialismo histórico) puede formular con conceptos e hipótesis: métodos externos y desconocidos a los agentes de la comunidad bajo estudio. La comprensión que los agentes hacen de sus propias acciones constituye una interpretación hipotética y preliminar que requiere de la revisión crítica de la teoría social. Por el contrario, para Winch, la autonomía epistémica, ética e ideológica es fundamental y la imposición de conceptos, leyes y criterios externos para juzgar y evaluar la calidad de las creencias, prácticas e instituciones de una comunidad diferente a la propuesta no se justifica de modo alguno. En realidad, tal pretensión de superioridad es etnocéntrica. La crítica de la forma de vida de un pueblo tiene que ser un proceso eminentemente dialógico y reflexivo, pues no hay prioridad crítica de la ciencia respecto al conocimiento tradicional de una comunidad. Es importante señalar que a partir de este debate, MacIntyre se convenció de esta tesis de crítica reflexiva de Winch y la postuló como un principio fundamental del desarrollo racional de las tradiciones intelectuales.⁶¹

En relación con la hermenéutica filosófica, Habermas realiza una profunda crítica a Gadamer, en cuanto que absolutiza la dimensión lingüística de la comunicación y la acción social, y no considera otras dimensiones, como la producción económica y la dominación política, que pueden generar mecanismos sistemáticos de la distorsión comunicativa. Estos mecanismos, lejos de permitir la evaluación crítica de los prejuicios, los ocultan. Por esta razón “la conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada”, pues carece de criterios para distinguir los falsos prejuicios de los verdaderos.⁶² En contra de la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Habermas considera que las acciones

⁶¹ Por ejemplo, años más tarde MacIntyre afirmó: “Solamente aquellos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesto en cuestionamiento, pueden tener garantías racionales para defender su propia hegemonía” (A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 388).

⁶² J. Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *Lógica de las ciencias sociales*, p. 287.

sociales sólo pueden ser comprendidas en un marco objetivo, en el que se integran el lenguaje, el trabajo y la dominación. Desde éste, se puede desarrollar una “hermenéutica profunda” capaz de esclarecer “la inteligibilidad específica de la comunicación sistemáticamente distorsionada”.⁶³ Para ello, es necesario explicar causalmente el origen y funcionamiento de tales mecanismos, con el fin de desarticular sus efectos distorsionantes. Ejemplos de teorías que desarrollan esta crítica hermenéutica profunda son para Habermas el psicoanálisis de Freud y el materialismo histórico de Marx, que tienen como interés cognoscitivo fundante la emancipación de los individuos y clases sociales del poder que ejercen traumas neuróticos e ideologías dominantes sobre sus conciencias y acciones.

De este modo, si bien Gadamer acepta que no cuenta con criterios epistemológicos, metodológicos o teóricos para demarcar lo falso de lo verdadero acerca del conocimiento auténtico de la ideología dominante, que está entrelazada en la tradición, argumenta que recurrir a supuestos criterios metatradicionales externos a la comunidad, “implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social, como proveedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública”.⁶⁴ Por ello, Gadamer prefiere quedarse con la incertidumbre y ambigüedad del diálogo y la reflexión hermenéutica, en la que en principio todo puede ser discutido y revisado.

Las polémicas Winch-MacIntyre y Habermas-Gadamer parecen plantear un serio dilema a las ciencias sociales y a las humanidades de orientación hermenéutica entre crítica y comprensión objetiva de culturas. Si se da prioridad a la función crítica desde una teoría externa a las comunidades, puede ejercerse un cuestionamiento a la racionalidad de creencias y acciones de comunidades particulares, pero esta crítica implica una jerarquía epistémica y política que puede tornarse en etnocentrismo. Por otra parte, si se prioriza la comprensión objetiva

⁶³ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁴ H.-G. Gadamer, “Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología”, en *op. cit.*, p. 264.

y el reconocimiento de las culturas ajenas, se corre el riesgo de avalar o al menos guardar silencio sobre las relaciones de dominación que subsisten y se reproducen en esas culturas.

Ante este dilema, autores como Richard Rorty se manifiestan abiertamente en contra de toda pretensión de superioridad epistémica y política de la ciencia y defienden el diálogo plural entre una diversidad de conocimientos y expresiones culturales (*wise conversation*). En este sentido, Rorty se inclina claramente hacia la posición hermenéutica de Gadamer-Winch, ya que considera que la hermenéutica es una expresión paradigmática de lo que denomina “filosofía edificante”, en oposición a las filosofías fundamentalistas, propias de la Modernidad, que encierran siempre un autoritarismo epistémico y político, como lo ha denunciado Gadamer. Pero Rorty es un hermeneuta más radical que Gadamer, pues no aspira a la formación de un consenso universal a través del diálogo, sino más bien a una pervivencia y aún multiplicación de la diversidad cultural y epistémica a través de diálogo edificante.⁶⁵

Con un ánimo opuesto al de Rorty, Paul Ricoeur rescata la importancia de la metodología para la justificación epistémica de las interpretaciones y nos sugiere una alternativa para superar el dilema planteado, defendiendo la idea de que “las dos universalidades, la de la hermenéutica y la de la crítica a la ideología, son interpenetrantes”.⁶⁶ Con esta idea, Ricoeur sugiere que tanto la hermenéutica como la crítica son dos tradiciones que no se pueden reducir una a la otra, ni tampoco preferir una en detrimento de la otra. Cada una tiene un objetivo y un interés específico del mismo valor. El objetivo e interés de la hermenéutica es la recuperación de las voces y contenidos culturales de las tradiciones; y el de la crítica es la emancipación de las ideologías dominantes, dentro de las cuales, la más peligrosa es la ideología de la

⁶⁵ Sobre el balance de Rorty respecto a la hermenéutica filosófica de Gadamer véase: Richard Rorty, “From Hermeneutics to Pragmatism”, en *Philosophy and the Mirror of Nature*.

⁶⁶ P. Ricoeur, “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, en *op. cit.*, p. 95.

superioridad epistémica y política de la ciencia y la tecnología.⁶⁷ En la medida en que una tradición pretenda desplazar a la otra, se convertirá en ideología y perderá su función edificante, sea la de recuperación de la historicidad y la formación de consenso, sea la del disenso y emancipación de la sociedad por venir. La propuesta narratológica de Ricoeur resulta pertinente para desarrollar esta tensión esencial entre hermenéutica y crítica de la ideología, al mismo tiempo, para promover el valor epistémico de la interpretación metodológica fundada y propiciar sus consecuencias prácticas deseables.

Comentarios finales

Como se puede observar, la hermenéutica en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales se ha desarrollado con el principal fin de comprender la diversidad cultural y social en su especificidad. En este proceso se ha ramificado en una pluralidad de enfoques. La multiplicidad de orientaciones hermenéuticas sólo puede ser virtuosa y edificante si participan todas ellas en un diálogo plural y crítico, superando el aislamiento, la indiferencia o las descalificaciones mutuas que han predominado. En este sentido, es necesario promover las controversias y el aprendizaje entre todas las orientaciones y vertientes de la hermenéutica: la analítica y la fenomenológica, la metodológica con la filosófica, la filosófica y la crítica. Incluso, en términos más abarcadores, cabe el diálogo y la complementariedad de las metodologías explicativas con las hermenéuticas. No se trata de integrarlas a todas en una hermenéutica única y homogénea, sino más bien de desarrollar y aprovechar las tensiones entre las múltiples orientaciones hermenéuticas para una comprensión más objetiva, racional y crítica de la pluralidad social y cultural.

⁶⁷ Refiriéndose a las diferencias irreductibles de las dos tradiciones, la de la conciencia hermenéutica y la de la conciencia crítica, Ricoeur señala: “la primera se orienta hacia el consenso que nos precede y en este sentido que existe, la segunda anticipa una futura libertad en la forma de una idea regulativa que no es real, sino ideal, el ideal de una comunicación irrestricta y sin constreñimientos” (*ibid.*, p. 99).

PODER Y RELACIONES INTERCULTURALES

Introducción

Las relaciones entre diferentes culturas son un tema fundamental de las humanidades y las ciencias sociales, pues constituyen el principal proceso de cambio histórico. A través de las relaciones interculturales se puede propiciar un diálogo edificante y un aprendizaje reflexivo que permita a una determinada sociedad o pueblo apropiarse de nuevos conocimientos, valores o artefactos de una cultura distinta para enriquecer la propia. Pero las relaciones interculturales también pueden adoptar la forma de imposición y dominación de una cultura sobre otra. Así, las relaciones interculturales están imbricadas con relaciones de poder. En realidad, en la mayoría de las relaciones interculturales de gran alcance se da una mezcla de diferentes relaciones políticas que van desde la destrucción de una cultura e imposición de una nueva hasta la creación de una nueva cultura autónoma que propicie la identidad auténtica de una comunidad y su emancipación. La conquista y colonización de América son un claro ejemplo de ello. Ahí podemos observar tanto la destrucción de las culturas originarias y la imposición de lengua, religión e instituciones europeas, como la resistencia de las culturas indígenas y la apropiación de elementos culturales hispánico por parte de los pueblos originarios para la creación de una nueva cultura que constituyó la base de la identidad de la Nación mexicana. En este capítulo me enfocaré al estudio de las relaciones interculturales, especialmente en la formación de una cultura sincrética con elementos de las culturas en conflicto, que autores como Bolívar Echeverría denominan cultura barroca. Veremos primeramente algunos conceptos para el análisis de relaciones interculturales y de sus implicaciones políticas.

Cultura y poder

Antonio Gramsci analizó con agudeza y originalidad las relaciones entre los procesos culturales y los procesos políticos. En particular le interesa cómo la cultura puede contribuir a afianzar relaciones de dominación o bien, a cuestionarlas y transformarlas. Dentro de las manifestaciones culturales, se interesa él particularmente por lo que denomina concepciones del mundo, que se manifiestan en las expresiones espontáneas y populares del lenguaje, la religión, el sentido común y en general lo que él entiende por “folclor”, así como en las manifestaciones intelectualmente elaboradas como la filosofía, las ciencias y las artes. En la medida que las concepciones del mundo sean impuestas y aceptadas acríticamente, la cultura será un medio de dominación. Pero si la propia concepción del mundo es resultado de un análisis crítico y reflexivo tanto, a nivel individual como colectivo, entonces se trata de una concepción del mundo auténtica y emancipadora:

Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente al de todos los elementos sociales que participan de un mismo modo de pensar y de obrar [...] Se es conformista de algún conformismo, se es hombre masa u hombre colectivo. Cuando la concepción del mundo no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada se pertenece simultáneamente a una diversidad de hombres masa y la propia personalidad se forma de manera caprichosa. [...] La propia concepción del mundo es entonces hacerla consciente y elevarla hasta el punto en que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por consiguiente, criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida que ha dejado hasta ahora estratificaciones en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un “conócete a ti mismo” como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas

recibidas sin beneficio de inventario. Es preciso efectuar inicialmente ese inventario.¹

Gramsci destaca que la concepción del mundo constituye la base de la identidad personal y colectiva, y en función de ello se puede ser un hombre masa — inauténtico, indiferenciado, sin personalidad autónoma— o bien, un hombre colectivo que puede decir como don Quijote, “Yo sé quién soy”. Ese proceso de construcción de la crítica de la concepción del mundo requiere una confrontación reflexiva y crítica entre lo que ha dejado la tradición y la experiencia, con la propia historia personal y colectiva, así como una confrontación con otras culturas, otras historias: “No se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que se halla en contradicción con otras concepciones”.² Gramsci resalta en especial la importancia de aprender otras lenguas o al menos poder traducir elementos de la concepción del mundo de otro, a fin de confrontar la propia cultura:

Si es verdad que cada idioma tiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será verdad que el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solamente un dialecto o comprende la lengua nacional en distintos grados participa necesariamente de una concepción del mundo más o menos estrecha o provinciana [...] si no siempre es posible aprender más idiomas extranjeros para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, es preciso, por lo menos, aprender bien el idioma nacional. Una cultura puede traducirse al idioma de otra gran cultura.³

¹ Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 12.

² *Ibid.*, pp. 12-13.

³ *Ibid.*, p. 13.

Ciertamente, la formación filológica de Gramsci lo lleva a preciar las lenguas nacionales por encima de lenguas locales, a las que denomina dialectos, pero más allá de este prejuicio, lo que hay que destacar son las dos vías de diálogo intercultural: con el pasado y el devenir histórico de la propia cultura y con otras culturas. Estas dos vías de diálogo intercultural coinciden puntualmente con las que Habermas destaca en relación con la propuesta hermenéutica de Gadamer a través de la tradición y la traducción.

Además del diálogo en el espacio y el tiempo cultural, también Gramsci plantea otra dimensión de las relaciones interculturales: la relación entre cultura popular y cultura intelectual o, dicho de otra manera, entre intelectuales y “simples”. Sigue en este punto la visión de la Ilustración, y en particular la de Kant, al dar prioridad a los intelectuales en la revisión crítica de las concepciones del mundo espontáneas de las masas. La crítica proviene de la Ilustración que los intelectuales hacen al pueblo a través de lo que Kant llamó “uso público de la razón”, lo cual es la difusión de la filosofía, las ciencias y las artes:

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos originales; significa también y especialmente difundir verdades ya descubiertas, socializarlas, por decirlo así y convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho “filosófico” mucho más importante y original que el hallazgo de un genio filosófico de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos intelectuales.⁴

Al intelectual que se vincula con masas de individuos para promover su formación, Gramsci lo denomina “intelectual orgánico”. Pero esta organicidad de la cultura intelectual con el pueblo puede ser, como ya

⁴ *Idem.*

apuntábamos, o bien para afianzar y legitimar relaciones de dominación y explotación o, por el contrario, para promover la emancipación de los grupos y clases explotadas y sometidas (clases subalternas):

Un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción, y que cuando irregular y ocasionalmente — es decir, cuando se mueve como un todo orgánico—, por razones de sumisión y subordinación intelectual, toma en préstamo una concepción que no es la suya, una concepción de otro grupo social, la afirma de palabra y cree seguirla, es porque la sigue en tiempos normales, es decir cuando la conducta no es independiente o autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí también por qué no se puede separar la filosofía de la política, y por qué se puede demostrar, al contrario, que la elección de la concepción del mundo es un acto político.⁵

La imbricación entre cultura y política no es algo que reconozcan a menudo filósofos, sociólogos y antropólogos. Éste es un punto que Habermas critica a Gadamer, por olvidar la dimensión política del diálogo cultural. También en la antropología, por ejemplo, la teoría de la “aculturación”, desarrollada por Aguirre Beltrán, analiza los procesos de cambio cultural al margen de las relaciones de dominación. De hecho, la aculturación, que según él es la forma más importante del cambio cultural, es un tipo de relación intercultural distinto del que denomina “dominical”, donde sí intervienen relaciones de poder.

Contrariamente a las concepciones apolíticas del cambio cultural y más afín a la teoría gramsciana, Guillermo Bonfil Batalla desarrolló, en tiempos más recientes, un interesante modelo conceptual de las relaciones entre poder y cambio cultural. En el análisis de las relaciones entre poder y cultura, refiriéndose a las comunidades portadoras de culturas, la distinción básica de la que parte Bonfil Batalla es la de

⁵ *Ibid.*, p. 15.

lo propio y lo ajeno, y la de elementos culturales y decisiones sobre esos elementos. De esta manera, y en coincidencia con la perspectiva gramsciana, Bonfil Batalla distingue entre elementos propios y ajenos, por un lado, y decisiones propias y ajenas, por otro. Al combinar estas variables construye los siguientes conceptos: “cultura autónoma”: cuando las decisiones y los elementos son propios, por ejemplo la milpa; “cultura enajenada”: compuesta por elementos propios y decisiones ajenas, por ejemplo los bosques comunitarios talados por compañías madereras o los conocimientos herbolarios explotados por compañías farmacéuticas; “cultura apropiada”: cuando los elementos son ajenos pero las decisiones son propias de las comunidades, como es el caso de la apropiación de la lengua castellana y la religión cristiana por parte de los indígenas en tiempos de la Conquista, tornando una imposición en apropiación — como veremos más adelante—, o bien, en tiempos más recientes, el uso de las tecnologías de comunicación digital por los pueblos indígenas; finalmente tenemos la “cultura impuesta”: cuando los elementos y las decisiones son ajenas, por ejemplo la sustitución del pulque por la cerveza que ha llevado a la casi desaparición de la cultura del pulque de origen prehispánico y con gran arraigo popular hasta mediados del siglo xx. El mismo Bonfil Batalla nos presenta estos cuatro tipos de culturas en la siguiente matriz conceptual, que modificamos ligeramente al agregar los resultados de las combinaciones entre ellas que ponemos en cursivas:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta
<i>Suma-integración</i>	<i>Cultura auténtica</i>	<i>Cultura inauténtica</i>

A lo que denominamos cultura auténtica, como la integración de las culturas autónomas y apropiadas, Bonfil la llama “cultura propia”, aunque este nombre correspondería más bien a lo que denomina cultura autónoma, pues las decisiones propias son las que determinan la “autonomía” de una comunidad independientemente del origen de los elementos. Considero pertinente el término “auténtica” porque expresa que la autoría de la conformación de la cultura está basada en decisiones de la propia comunidad, y expresa con veracidad la identidad de lo que ella es y de lo que quiere ser, esto es, su auténtica semejanza y su auténtico proyecto. La cultura auténtica o propia, en términos de Bonfil y de Gramsci, es la ideal a la que toda comunidad, todo pueblo, toda nación debe aspirar, pues su conformación, reproducción y transformación están determinadas por decisiones de la propia comunidad y, además, integra crítica y autónomamente elementos propios y ajenos de otras culturas, según la comunidad crea conveniente. Esta apertura a otras culturas previene el fundamentalismo, propicia el diálogo intercultural y la renovación crítica de la cultura:

Los hábitos de la cultura autónoma y la cultura apropiada conforman el universo de la cultura propia. A partir de ella se ejerce la inventiva, la innovación, la creatividad cultural. Cultura propia es entonces capacidad social de producción cultural autónoma. Y no hay creación sin autonomía. Cada pérdida en el ámbito de la cultura propia es un paso hacia la esterilidad. Sin cultura propia no existe una sociedad como unidad diferenciada. La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad), es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena (por impuesta o enajenada). La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferenciada, descansa también en ese reducto de cultura propia.⁶

⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, p. 52.

Pero en este proceso de construcción de la cultura propia o auténtica, a través de procesos de resistencia, preservación, apropiación, creación e innovación, la cultura autónoma, en términos de Bonfil, es fundamental, como punto de partida de la apropiación y la integración de lo ajeno: “Dentro de la cultura propia, el ámbito de la cultura autónoma desempeña un papel de importancia preponderante, porque sin ella ni siquiera sería dable el proceso de apropiación. La cultura autónoma es el fundamento, el reducto, el germen”.⁷ Desde mi punto de vista, tan importante es la defensa de la cultura autónoma como la apropiación de elementos de culturas ajenas; énfasis exagerado en la primera podría llevarnos a fundamentalismos inaceptables, pero ciertamente no es de manera alguna la posición de Guillermo Bonfil sino sólo un riesgo si se radicaliza la defensa de lo originario. Además, como bien plantea nuestro autor, “los elementos de la cultura apropiada pasan a ser parte de la cultura autónoma cuando el grupo adquiere la capacidad para producirlos y reproducirlos, y no se limita a controlar su uso”.⁸

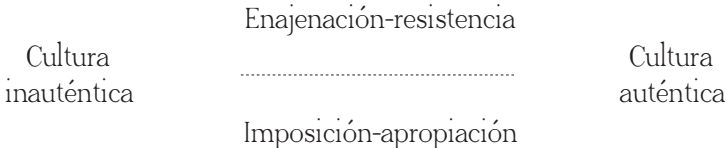
En el extremo opuesto a la cultura propia o auténtica tendríamos la cultura inauténtica, resultado de la enajenación o destrucción de la autónoma y la imposición de la ajena; ésta es la forma extrema de dominación cultural y la destrucción de las identidades sociales. Estos procesos se manifiestan en una diversidad de formas a nivel de todas las instancias de la vida social, como es el caso de la destrucción de la cultura y la economía del pulque, por la industria cervecera, la sustitución de los mercados y sus marchantitas por las cadenas de supermercados y centros comerciales, de las loncherías por los McDonald’s y Burger King, las peñas por los antros, etcétera.⁹

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Loc. cit.*, nota 1.

⁹ Con añoranza estos procesos se manifiestan en los refranes y canciones populares. Por ejemplo, el elocuente refrán que recordó el escritor Juan López Paéz, Premio Nacional de Literatura 2008, en relación con una anécdota de otro gran escritor latinoamericano: “¡Hay cocoll, ya no te acuerdas cuando eras chimistlán, sólo porque tienes tu ajonjolí, ya no te quieres acordar de mí”. O la canción popular que dice: “Ya no escuchas el pitido de mi carro de camotes, quizá algún individuo te pasa pitando

Entre los extremos de la cultura auténtica y la inauténtica podríamos ubicar los conflictos entre la resistencia de la autónoma y la enajenación o destrucción, así como la tensión entre la apropiación y la imposición de las culturas ajenas. En este orden podríamos generar el siguiente esquema, que representa un continuo de la dinámica que genera la relación entre poder y cultura:



En la medida que la resistencia de la cultura autónoma predomine sobre los procesos de enajenación, destrucción o sustitución, se favorecerá la cultura auténtica; en caso contrario, la cultura de un grupo o una comunidad se tornará más inauténtica. Análogamente, en la medida que la apropiación predomine sobre la imposición, se fortalecerá la cultura auténtica y con ello la identidad propia y la autodeterminación de la comunidad. En caso contrario, que impere la imposición cultural, la identidad se diluye y la dominación sobre la comunidad se agrava. ¿De qué depende una u otra tendencia? Según hemos visto en Gramsci, los intelectuales juegan un papel fundamental en orientar al pueblo a través de la ilustración y la educación intelectual y moral. Pero en contra de esta visión intelectualista, otros autores como Bonfil Batalla, Bolívar Echeverría o Boaventura de Sousa Santos argumentan que la

en coche, ya cambiaste el morralito por una bolsa de broche”. En general, gran parte de las canciones de compositores sensibles a la cultura popular, al México profundo, como Gabilondo Soler y Chava Flores que aluden a ese proceso de destrucción de las culturas propias y auténticas y su sustitución por culturas impuestas, ficticias, inauténticas, como producto de la modernización capitalista de México desde mediados del siglo pasado.

autenticidad de una cultura y con ella la resistencia y emancipación de una comunidad, de un pueblo, depende de la misma intensidad de la cultura popular, de la vida cotidiana, de los movimientos sociales, de las formas de organización social. El papel que quedaría a los intelectuales no sería el de vanguardia, sino el de retaguardia, en expresión de Boaventura de Sousa Santos; esto es, interpretar, difundir, reelaborar, si se quiere de manera refinada, las creencias, valores, proyectos y concepciones del mundo implícitas en la cultura del pueblo de “los simples”, que impulsan los movimientos transformadores de la sociedad hoy en día. Un buen ejemplo de esta perspectiva popular desde “abajo” y el “fondo”, de la construcción de culturas auténticas o propias, podemos verlo en la formación de la cultura barroca latinoamericana, especialmente de lo que Bolívar Echeverría llama “*ethos* barroco”, la cual analizaremos más adelante.

Pero ya sea desde una perspectiva intelectualista o desde un punto de vista popular, la posibilidad de lucha para la construcción de una cultura auténtica por parte de los grupos, clases y comunidades que constituyen las sociedades plurales, depende de la existencia de un espacio público donde se generen y debatan las diferentes concepciones del mundo, las diversas culturas a través de los variados procesos de resistencia, apropiación, creación, etcétera a los que ya hemos hecho referencia. Desde la perspectiva gramsciana y más recientemente habermasiana, ese espacio es precisamente la sociedad civil.

Sociedad civil y conflictos culturales

A partir de la concepción gramsciana, Habermas y sus discípulos Cohen y Arato han desarrollado una teoría del espacio público y de la sociedad civil, que responde a los requerimientos sociales y políticos del diálogo plural planteado por la hermenéutica gadameriana como vía para la reflexión y transformación crítica de las tradiciones específicas de una comunidad determinada. Respecto al concepto de espacio público Habermas considera que la mejor manera de entenderlo es:

[...] como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal manera que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que en el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública, se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta dominar el lenguaje natural.¹⁰

Así, los procesos comunicativos en el espacio de la formación de opiniones públicas no requieren de un saber científico metodológicamente fundado, sino simplemente del intercambio dialógico de posiciones basado en el uso público de la razón. Esta afirmación representa un punto de vista muy distinto al sustentado por el propio Habermas en los años sesenta durante su polémica con Gadamer.

Dentro del espacio público, Habermas destaca de manera especial las asociaciones, instituciones y movimientos que constituyen la sociedad civil. Es importante subrayar que Habermas, a diferencia de Hegel y de Marx, no ubica a la sociedad civil en el ámbito privado del mercado, sino precisamente en la esfera pública que media entre el Estado y el mercado. Se trata, por decirlo así, de una esfera social intermedia entre el ámbito de la producción económica y el del poder estatal, que gracias a su autonomía puede permanecer al margen de la relación de explotación económica y de dominación política:

Lo que hoy recibe el nombre de sociedad civil a diferencia de lo que todavía sucede en Marx y en el marxismo, ya no incluye la economía regida a través de mercados de trabajo, de capital y de bienes, constituida en términos de derecho privado. Antes su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión

¹⁰ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, p. 440.

pública en la componente del mundo de la vida, que (junto con la cultura y la personalidad) es la sociedad. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándola, por así decir, el volumen o voz, la transmiten el espacio de la opinión pública política.¹¹

A mi manera de ver, esta concepción habermasiana de la sociedad civil recoge algunas de las ideas gadamerianas, como la hipótesis de que es en la sociedad civil donde se expresan la pluralidad de intereses sociales y concepciones sustantivas del bien y de la justicia, con la intención de formar consensos u opiniones públicamente reconocidos que puedan influir con legitimidad en el ámbito del poder político. En otras palabras, el espacio social e institucional del diálogo hermenéutico es precisamente la sociedad civil. Ya Gadamer había insinuado esta tesis en un texto de 1971:

La hermenéutica filosófica amplía su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formados metodológicamente, sino que son la forma efectiva de la realización de la vida social, que en última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo, ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 447.

¹² Hans-Georg Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", en *Verdad y método II*, p. 247.

Si esta idea es correcta, el diálogo hermenéutico y, con él, el debate entre diferentes culturas y la reflexión crítica para la consolidación de culturas auténticas podrán desarrollarse de manera adecuada en una situación donde exista un amplio espacio público y, una fuerte y plural sociedad civil que, al mismo tiempo exprese y procese en consensos, la diversidad de interpretaciones y posiciones existentes en una sociedad. Cuando se logran establecer estos consensos en una cultura auténtica que aglutina o unifica a diversas clases, grupos y comunidades en la afirmación de una identidad común, se tiene una cultura verdaderamente orgánica con significación histórica y política, que no sólo da identidad propia a una nación, sino que también le da fuerza para su autodeterminación. Como ejemplo de formación de una cultura orgánica con significación histórica y política veremos a continuación la formación de una cultura barroca latinoamericana, particularmente en la construcción de la identidad de la Nación mexicana y de su resistencia y emancipación durante la dominación colonial, tanto a nivel popular en el sentido de *ethos* histórico, como a nivel intelectual en el campo de las humanidades.

Pluralismo y autenticidad en la cultura barroca latinoamericana

El proyecto civilizatorio de la Modernidad se ha basado en un proceso de homogenización excluyente sustentado en: la defensa de la racionalidad científico-tecnológica en detrimento de las humanidades y las artes; el Estado-nación homogéneo, principalmente en su versión liberal, que al afirmar la igualdad niega las diferencias; en el mercado capitalista, orientado a la reproducción del valor y no a la satisfacción de las necesidades humanas; y en una cultura individualista, que Max Weber llamó ética protestante, y que está orientada a la racionalización del afán de lucro y a la primacía del tiempo productivo.

La Modernidad, como proyecto civilizatorio universal, homogeneizante y excluyente, concibe como irracional o antimoderno a todo comportamiento y toda forma de vida individual o social que obstaculice el desarrollo del *ethos* protestante o realista, que promueve el comportamiento del hombre, en todos sus ámbitos, de manera

conducente a la producción de las mercancías y en última instancia a la reproducción del capital como fin supremo de la sociedad moderna.

Esta concepción del *ethos* realista está basada en una arraigada religiosidad que prioriza como obligación moral y como deber religioso el tiempo productivo orientado a la explotación del trabajo por medio de la extracción de plusvalía, que posibilita la reproducción de capital como el fin racional de la vida social y constituye el rasgo distintivo del progreso civilizatorio. Por ello, las culturas y formaciones sociales diferentes a la modernidad capitalista son consideradas como irracionales y retrógradas, en cuanto obstaculizan la única vía hacia el progreso. En esta situación se encuentra precisamente Iberoamérica, y sobre todo su parte americana, esto es, Latinoamérica, que desde la conquista y la colonización hasta nuestros días se ha empeñado en resistir la marcha inexorable de la modernidad, especialmente la capitalista. Esta resistencia ha sido juzgada como barbarie, desde el siglo XVI hasta la actualidad. Recordemos simplemente la famosa “disputa sobre América” en plena Ilustración europea: primero, desde la historia natural, Robertson y Buffon señalaron que la evolución y desarrollo de las especies animales y del mismo ser humano era anormal e inferior en el Nuevo Mundo; y después Hegel, radicalizando la tesis de la inmadurez de la América del Sur “conquistada” por España y Portugal, en contraste con la América del Norte, “colonizada” por Inglaterra, que representa el progreso de la civilización europea en América.

Es muy interesante observar que Hegel contrapone el carácter protestante y el espíritu progresivo de los norteamericanos en relación con el catolicismo, pasividad y atraso de los latinoamericanos del sur de América. Al respecto, Antonello Gerbi, en su espléndido libro *La disputa del Nuevo Mundo*, señala: “Hegel traza aquí una nueva polarización, no ya de madurez de inmadurez, de naturaleza y espíritu, sino una oposición entre las dos Américas: de reciproca confianza entre los industriosos, fieles y liberales protestantes y de violenta desconfianza entre los rijosos católicos”.¹³

¹³ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, p. 552.

El racismo étnico-civilizatorio que sustenta Hegel constituye una tesis justificatoria de la colonización no sólo excluyente, sino etnocida, pues la diferencia entre Angloamérica y la América ibérica es que aquélla fue colonizada y ésta conquistada. Esta diferencia implica que en América del Norte no se mezclaron ni las culturas ni las razas, mientras que en América del Sur la dominación y explotación de los indígenas por parte de españoles y portugueses produjo toda una mezcolanza:

En efecto, a partir del momento en que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido pereciendo poco a poco al soplo de la actividad europea. En los estados libres de Norteamérica todos los ciudadanos son hombres de ascendencia europea, con los cuales no pudieron mezclarse ellos.¹⁴

Para Hegel y muchos pensadores noreuropeos, el catolicismo y lo indígena-americano eran notas distintivas de atraso e inmadurez, frente al protestantismo y las culturas germanas y anglosajonas. América del Norte salvaba su condición de pertenecer al Nuevo Mundo, gracias a que los colonizadores habían trasplantado la civilización europea, particularmente el protestantismo y el espíritu industrial y de progreso que a él se asocia.

Hegel veía ya en los Estados Unidos de América el futuro de la civilización europea, “el país del porvenir”, adelantando lo que llamaría Bolívar Echeverría “la americanización de la Modernidad:

La americanización de la modernidad durante el siglo XX es un fenómeno general: no hay un sólo rasgo de la vida civilizada de ese siglo que no presente de una manera u otra una sobre determinación en la que el americanismo o la identidad americana no haya puesto su marca. Se trata de un fenómeno que no se da solamente, como sería de esperarse, en las sociedades del norte de Norteamérica, donde se gestó a partir del siglo XVII,

¹⁴ Georg W. Hegel, *apud* A. Gerbi, *op. cit.*, p. 546.

sino que se hace presente, ya desde finales del siglo XIX, a todo lo ancho del planeta.¹⁵

Resulta asombrosa la fuerza que ha tenido históricamente esta visión racista de contraste y jerarquía civilizatoria entre Hispanoamérica y Angloamérica, pues ha sido asumida como un presupuesto programático de la modernización de la sociedad mexicana, emprendida por los gobernantes mexicanos desde los tiempos de la Reforma. Justo Sierra, en su *Evolución política del pueblo mexicano*, nos revela una confidencia que le comentó Benito Juárez: “Desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que los obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos”.¹⁶

Edmundo O’Gorman ha denominado este anhelo de angloamericanización de México “el trauma de su historia”, pues confronta una herencia histórica colonial tradicionalista, iberoamericana, con una idea de un futuro modernizador angloamericano:

Se trata de la historia de un pueblo que al asumir la responsabilidad de su independencia [...] se le ofrecieron, aunque en conflicto, dos únicos caminos: el de persistir en la tradición o el de abrazar la aventura de la modernidad. Sin embargo, como ambas vías reclamaban el reconocimiento de la disyuntiva que se planteó, implicó una contradicción interna que redujo a ambos programas a la imposibilidad de actualizarse plenamente su legitimidad.¹⁷

Esta visión traumática del ser histórico de la Nación mexicana también está presente en *El perfil del hombre y de la cultura*, de Samuel Ramos, así como en *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, y se ha convertido en un lugar común tanto en el discurso académico como en

¹⁵ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 87.

¹⁶ Justo Sierra, *La evolución política del pueblo mexicano*, p. 369.

¹⁷ Edmundo O’Gorman, *México: el trauma de su historia*, p. 107.

el político ideológico, con diferentes matices y orientaciones, aunque predomina en general la visión modernizadora al estilo norteamericano. O'Gorman no es un defensor de la americanización indiscriminada de la Modernidad, sino que defiende la importancia de conjugarla con la herencia histórica y cultural propia de México. Pero, al final de cuentas, reconoce a la modernidad norteamericana como un proceso histórico de alcance universal e incluso considera al proyecto civilizatorio euroangloamericano como el más exitoso entre otras alternativas y por ello no puede eludirse:

Es de pensarse que tras de una decantación milenaria, la cultura de Occidente orientó el destino humano hacia la única forma de civilización capaz de responder con eficacia al reto del ambiente cósmico en que se encuentra inmerso el hombre. El dominio sobre la naturaleza es sin duda, su mayor éxito y más justificado timbre de gloria, y a ello se debe la índole ecuménica de la civilización europea, o mejor dicha, euroamericana. Por ahora no hay otra. El despertar que tan urgente nos parece, implica pues y sobre todo, el reconocimiento de ese universalismo y su aceptación como la circunstancia histórica fundamental de nuestro tiempo.¹⁸

En suma, la tensión sobre la Modernidad, como modelo excluyente de progreso y racionalidad civilizatorios, y la realidad latinoamericana, como una historia diferente a la europea y a la angloamericana, ha sido uno de los temas y problemas más importantes en la interpretación histórica, filosófica y sociológica de Latinoamérica. La visión dominante considera que durante los últimos cinco siglos, Latinoamérica se ha rezagado en la marcha mundial del progreso civilizatorio y a menos que siga las huellas de los países capitalistas avanzados, no logrará superar su atraso. A continuación presentaré un argumento en sentido opuesto, retomando algunas ideas del filósofo Bolívar Echeverría y otros escritores latinoamericanos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 117.

Ethos barroco y la Modernidad latinoamericana

Hegel, Marx, Weber, O’Gorman y otros muchos intelectuales coinciden en señalar las diferencias entre el proceso de modernización eurocéntrico y el mundo histórico latinoamericano, diferencias que, como dijimos, están presentes de manera persistente desde el siglo XVI hasta nuestros días. Pero, al contrario de todos ellos, para escritores mexicanos como Bolívar Echeverría, Carlos Montemayor o Carlos Fuentes la modernidad capitalista basada en el *ethos* realista, en el racionalismo científico-técnico y en el liberalismo individualista no es el único modelo de progreso civilizatorio. Por ello, las diferencias sociales, políticas, culturales y económicas propias de Latinoamérica constituyen una forma de vida o *ethos* barroco con su propia validez.

En cuanto *ethos* histórico, la cultura barroca representa una tradición, un carácter y un estilo de comportamiento social. En particular, el *ethos* realista, anclado en la idea teológica calvinista de la predeterminación de la salvación o condenación de las almas, asume una actitud de objetividad ante lo inexplicable, sea la gracia divina, las leyes naturales o las leyes y tendencias sociales e históricas. En especial, la racionalización del afán de lucro, que lleva a priorizar el tiempo productivo de la vida cotidiana; es el punto central del *ethos* realista, que conecta la religiosidad, el individualismo y la productividad (tecnificación) del trabajo orientado exclusivamente a la reproducción del capital como una necesidad inexorable del desarrollo social.

Por el contrario, el *ethos* barroco, asociado a la religiosidad popular católica —que se opone al determinismo de la salvación de las almas y ve en el sacrificio de los individuos en favor de la comunidad una vía del amor al prójimo como medio de salvación—, prioriza el tiempo improductivo de la vida comunitaria —manifiesta principalmente en el arte, el culto y las fiestas populares— sobre el tiempo productivo del trabajo individual, orientado por el afán de lucro, que propicia el incremento del valor de cambio como principal fin de la economía. En este sentido, el carácter de resistencia del *ethos* barroco a la modernidad capitalista radica precisamente en la prevalencia de la vida comunitaria

sobre la individual y en la prioridad de la creación y contemplación artística y de las prácticas religiosas sobre el trabajo productivo basado en la técnica y en la ciencia.

Por ello, ante concepciones típicamente liberales y modernizantes que ven en lo barroco una oposición al progreso social, Echeverría ve en el *ethos* barroco “una estrategia de resistencia radical a la economía burguesa, pero tan moderna como la cultura burguesa capitalista”.¹⁹

Resistencia indígena y origen del *ethos* barroco

El *ethos* barroco latinoamericano, al menos en México, se origina en la conciencia de los indígenas a nivel de su cultura popular y se elabora y expresa en las humanidades a través de los escritores criollos de los siglos XVII y XVIII, quienes tuvieron el mérito de expresar en la literatura y la filosofía la cultura popular barroca, generada por los indígenas sometidos al conquistador. Pero los creadores del *ethos* barroco como *ethos* histórico de resistencia no serían criollos, sino los propios indígenas, sometidos y vencidos por los blancos. Para ejemplificar esta tesis conviene referirnos a dos figuras icónicas de la mujer indígena: la Malinche o Malintzin, así como a la virgen de Guadalupe.

La interpretación de Bolívar Echeverría sobre la Malintzin coincide con la que hace Margo Glantz y se distancia diametralmente de la de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Margo Glantz destaca de las crónicas de la Conquista, principalmente la de Bernal Díaz del Castillo, que “en su papel de intermediaria, de faraute, la Malinche ha logrado atravesar esa lengua extraña, apretada de los invasores [y por ello] Marina acaba representando todos los papeles y es figura divinizada entre los naturales, y reverenciada por los españoles”.²⁰ Tal es la importancia y reconocimiento de Malintzin, que al mismo Cortés, Bernal Díaz del Castillo le denomina “el capitán Malinche”. Al respecto y en total oposición

¹⁹ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 16.

²⁰ Margo Glantz, “La Malinche, la lengua en la mano”, en M. Glantz, coord., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 103.

a la interpretación que hace Octavio Paz de la Malinche como la mujer chingada, con todas las consecuencias traumáticas para los mexicanos, Margo Glantz comenta la inversión que ocurre en Cortés y Malintzin: Capitán Malinche jefe de los españoles, un hombre despojado de repente de su virilidad porque “Para los indígenas, ella es definitivamente la dueña del discurso, y él, Cortés el capitán Malinche, carece de lengua porque carece de inteligibilidad, sólo las palabras que emite una mujer que cumple con excelencia su oficio de lengua alcanzan a su destinatario”.²¹

Echeverría considera a Malintzin como una mujer que adquiere un amplio reconocimiento tanto de los indígenas como de los españoles, incapaces de llegar a entenderse directamente. Lo anterior se da, a pesar de su condición de esclava — entregada por los suyos a los españoles como botín de guerra—, por su capacidad de intérprete y traductora, o de “cortar lengua” como dice Margo Glantz, entre dos culturas disímboles e inconmensurables. Malintzin, nos dice Bolívar:

[...]reconoció que el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas; que para alcanzarlo, unos y otros, los vencedores e integradores, no menos que los vencidos e integrados, tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran. Y se atrevió a introducir esa alteración comunicante; mintió a unos y a otros, a diestra y siniestra y le propuso a ambos convertir en verdad la gran mentira del entendimiento [...] una verdad que sólo podría ser tal para un tercero que estaba aún por venir.²²

Este autor también contrasta la cerrazón de los españoles con la audacia de los indígenas para propiciar, a través de la “codigofagia”, el mestizaje o sincretismo cultural que origina el *ethos* barroco; éste es de una radical originalidad y representa un distanciamiento con la visión predominantemente criolla de la mexicanidad y, desde luego,

²¹ M. Glantz, “Doña Marina y el Capitán Malinche”, *ibid.*, p. 132.

²² B. Echeverría, “Malintzin, la lengua”, *ibid.*, p. 177.

con el proyecto del mestizaje impulsado por los liberales mexicanos, desde Mora hasta Sierra, Molina Enríquez y Vasconcelos, que intentan homogeneizar cultural y racialmente a la población mexicana. Así, mientras las naciones ibéricas se encierran en sus culturas, en la ortodoxia religiosa y el absolutismo monárquico, los pueblos indígenas preservan las ruinas de sus culturas insertándolas, mezclándolas con las culturas europeas impuestas por la violencia:

La figura derrotada de Malintzin histórica pone de relieve la miseria de los vencedores; el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable fue para España y Portugal el mejor camino al desastre, a la destrucción del Otro y a la auto destrucción. Y nos recuerda, a contrario que el abrirse es la mejor manera de afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano.²³

En coincidencia con Margo Glantz y Bolívar Echeverría y a diferencia de Octavio Paz, Carlos Fuentes, en su ensayo “Las dos orillas”, destaca en Malintzin su valentía, ingenio, belleza e inteligencia, pero sobre todo su voluntad decidida para trascender su condición de “chingada”, de mujer sometida y violentada, tanto por los conquistadores como por los caciques indígenas que la entregaron a Cortés como botín de guerra.

Con astucia y gracias a su capacidad hablar el español y el mexicano, Malinche se convierte no sólo en una traductora, sino en una mediadora en el conflicto entre españoles e indígenas y con ello asume un papel determinante en su solución del conflicto. Y la resolución es precisamente la génesis de una nueva cultura, más rica, más plural, más incluyente, de la cual se originará la Nación mexicana:

²³ *Ibid.*, p. 180.

Pobre Marina, abandonada al cabo por su conquistador, cargada con un hijo sin padre, estigmatizada por su pueblo con el mote de la traición y, sin embargo por todo ello madre y origen de una nación nueva, que acaso sólo podía nacer y crecer en contra de las cargas del abandono, la bastardía y la traición [...] Pobre [y] rica Malinche también que con su hombre determinó la historia.²⁴

En cuanto al guadalupanismo como otra expresión paradigmática del *ethos* barroco, Bolívar Echeverría lo concibe como una apropiación y transformación de catolicismo español por parte de los indígenas, integrando muchas de sus creencias y prácticas religiosas autóctonas:

La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad [...] Lo que se asume realmente es su lugar, es el orden de un panteón multipolar [...] una constelación politeísta de configuración cambiante según los lugares de culto y la época.²⁵

Gracias a esta audacia barroca, los indígenas vencidos preservan la autenticidad de sus culturas religiosas, transformándolas vía incorporación a la religión cristiana de los vencedores. Por ello, agrega Echeverría: “es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco que se extenderá a las sociedades latinoamericanas, que el de esta alteración de la realidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo XVI”.²⁶

Carlos Fuentes coincide con esta interpretación de la centralidad de la virgen de Guadalupe como símbolo de la mexicanidad:

²⁴ Carlos Fuentes, “Las dos orillas”, en *Los cinco soles*, p. 67.

²⁵ B. Echeverría, “El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América”, en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, p. 102.

²⁶ *Idem.*

La sensación de orfandad y abandono que sigue a la Conquista es pronto superada por una operación política y racial asombrosa: la virgen María, la madre de Dios, se aparece ante el más humilde campesino indígena y le ofrece rosas en invierno. Es una virgen morena, tiene un nombre árabe, se convierte en la madre pura del mexicano nuevo: Santa María de Guadalupe.²⁷

Es muy importante subrayar la afirmación de que el origen del guadalupanismo es primordialmente indígena y no criollo ni menos español, y también resulta fundamental la idea de que el guadalupanismo es una de las fuentes originarias de la identidad barroca de los pueblos latinoamericanos, pues con ello, en el caso de México, se pone de manifiesto el papel activo de los indígenas en la formación de una identidad nacional. En contra de la tesis de O'Gorman, para quien fueron los criollos el único grupo capaz de desarrollar una identidad, Echeverría sostiene que:

[...] la identidad barroca que ha asumido una buena parte de la población latinoamericana a lo largo de considerables periodos de su historia [...] tiene su origen ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica.²⁸

Desde luego, los criollos y mestizos hicieron suyo y desarrollaron ampliamente el guadalupanismo como rasgo distintivo de la mexicanidad, pero no hay que olvidar que su origen es indígena, como ya también lo señalaba don Carlos de Sigüenza y Góngora, a finales del siglo XVII y fray Servando Teresa de Mier, a finales del XVIII. Con esta interpretación cobra pleno sentido la figura emblemática de la virgen

²⁷ C. Fuentes, *op. cit.*, p. 14.

²⁸ B. Echeverría, *op. cit.*, pp. 102-103.

de Guadalupe como símbolo y expresión de resistencia de una nación plural de indios, mestizos y criollos contra los europeos. Y es gracias a que los caudillos criollos compartían el mismo *ethos* barroco con las masas de indígenas y mestizos por lo que el llamado a la Independencia encontró de inmediato una amplia y espontánea respuesta popular. Como señala Erick van Young, al elegir Hidalgo la imagen de la virgen de Guadalupe como insignia de la insurrección “tocó una fibra sensible entre las masas rurales de muchas partes del país, y con ella dio al movimiento en toda la Colonia una legitimidad ostensiblemente religiosa de la que podía haber carecido en su ausencia”.²⁹ Por su parte, Lafaye observa que en la virgen de Guadalupe “confluye una de las corrientes más permanentes del cristianismo: el culto a María Inmaculada, y una de las creencias fundamentales de la antigua religión prehispánica: el principio dual” y, por ello, continúa Lafaye, “ha sido según la feliz expresión de Francisco de la Maza, el espejo de la conciencia nacional [...] y la devoción a la Guadalupe fue para México el aspecto espiritual de la rebeldía colonial”.³⁰ El hecho histórico de que el cura Miguel Hidalgo haya tomado como bandera la imagen de la virgen de Guadalupe al inicio de la guerra de Independencia es una clara evidencia de la afirmación de la tesis de Bolívar.

Es importante subrayar que las culturas barrocas latinoamericanas, caracterizadas por la mezcolanza cultural, se oponen diametralmente al proceso de construcción de identidades homogéneas y monolíticas. La mezcolanza cultural es ante todo una estrategia de resistencia de los pueblos indígenas sometidos y hay que reconocer a ellos la herencia de una identidad multicultural y no a los españoles ni a los criollos, como Edmundo O’Gorman, David Brading y muchos más consideran.

Edmundo O’Gorman considera que sólo los criollos llegaron a formular un proyecto de identidad nacional durante la Colonia a través del

²⁹ Eric van Young, *La otra rebelión. La lucha de la independencia de México 1810-1821*, p. 560.

³⁰ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, pp. 391-392.

frágil equilibrio entre una orientación de fidelidad al mundo peninsular y un orgullo americano. Los indígenas no aparecen en el criollismo sino como una referencia a un pasado mítico, a una evocación romántica de la época prehispánica (indigenismo histórico):

El criollo colonial afirmó su ser y el de su circunstancia americana mediante la atribución de una superioridad tanto en el orden material como en el moral y al orgullo de pertenecer al tronco de la cultura ibérica se añade la soberbia alimentada por la supuesta alta jerarquía de las peculiaridades propias [de América].³¹

De manera opuesta al criollismo, Bolívar Echeverría y Carlos Fuentes ponen como protagonista de la construcción de la identidad mexicana a la mujer indígena, a la Malintzin y a la virgen de Guadalupe. Pero, antes que ellos, entre los criollos de la Colonia, sor Juana Inés de la Cruz también considera a la mujer indígena como figura icónica de la nacionalidad mexicana. En la “Loa” a *El Divino Narciso*, sor Juana pone en boca del personaje de “Occidente”, quien es una mujer indígena que polemiza con el personaje de Religión —mujer española, católica—, los siguientes versos:

OCCIDENTE:

Yo ya dije que me obliga
A rendirme a ti la fuerza
Y en esto, claro se explica
Que no hay fuerza ni violencia
que a la voluntad impida
sus libres operaciones
y así aunque cautiva gima,
jno me podrás impedir

³¹ E. O’Gorman, *op. cit.*, p. 15.

Que, acá en mi corazón, diga
que venero al gran Dios de las semillas.³²

Estos versos de la *Loa a El Divino Narciso* expresan vívida y bellamente la fortaleza de las indígenas vencidas, su decisión de supervivencia como cultura distinta frente a los españoles. El sincretismo barroco, como proyecto civilizatorio alternativo a la modernidad capitalista y a la Ilustración, alcanzaría su expresión intelectual con los jesuitas durante los siglos XVII y XVIII. Como señala Ramón Kuri:

La Compañía de Jesús es un potente antagonista frente al universalismo ilustrado y al positivismo. Frente a los ideales de una humanidad abstracta, uniforme y homogénea, la Compañía recupera la libertad del hombre singular y concreto, definido en la complejidad de sus particularidades culturales, sociales, políticas y raciales.³³

En especial, Kuri destaca la importancia de la ciencia media o ciencia condicionada de los teólogos jesuitas, especialmente de Suárez y de Luis de Molina, como fundamento teológico de la libertad humana que refuta toda teoría de un modelo único e inexorable de progreso histórico y abre posibilidades de cursos alternativos del devenir histórico no sólo frente a la gracia y a la providencia divina, sino también frente a las pretensiones homogeneizantes de la modernización. La ciencia media o condicionada de la teología jesuita hunde sus raíces en la cultura barroca novohispana en cuanto que integra los opuestos en tensión de libertad y gracia divina, universalidad y particularidad, necesidad y posibilidad:

³² Sor Juana Inés de la Cruz, "Loa al Auto sacramental *El divino Narciso*", en *El lector novohispano*, pp. 562-563.

³³ Ramón Kuri, *El barroco jesuita mexicano: la forja de un México posible*, p. 29.

El proceso de novohispanización es inseparable de lo barroco, entendido éste como la disponibilidad para inventar y revitalizar, uniendo lo antiguo a lo nuevo, prestándose a la renovación y echando mano de todas las posibilidades siempre en tensión. A su vez lo barroco es inseparable de la libertad y la teología de los afectos de los Ejercicios Espirituales; el barroco también es inseparable de la teología de la *scientia conditionata*, pues ésta y el arbitrio humano como topos de la libertad son el fundamento de lo barroco.³⁴

Desde luego, no es el caso que los jesuitas hayan creado o inventado la cultura barroca, sino que más bien elaboraron un fundamento teológico y filosófico que vigoriza y fortalece la cultura barroca ya conformada desde la Conquista, tanto como una cultura popular — esto es *ethos* barroco— y como una cultura intelectual, manifiesta en las humanidades y las artes.

Es precisamente la fuerza y penetración de la cultura barroca lo que hace fracasar a los intentos de modernización e ilustración de los Borbones. Lejos de lograr un desplazamiento de la cultura barroca con la introducción y promoción de las ciencias y la filosofía de moderna de pretensión universal, lo que resulta es un mayor enriquecimiento de la cultura barroca al integrar la ciencia y la filosofía moderna. En este sentido, Jorge Alberto Manrique señala que los humanistas novohispanos del siglo XVIII, lejos de doblegarse ante la modernización cultural y política impulsada por los Borbones, incorporaron los nuevos saberes filosóficos, científicos y tecnológicos de la moderna Ilustración dentro de la matriz propiamente mexicana de la cultura barroca, y, enriqueciéndola, proyectaron esta cultura renovada para afianzar y revalorar la identidad americana y mexicana frente al centralismo europeo:

Puede afirmarse que el “siglo barroco” no termina en Nueva España con la llegada de la centuria decimoctava, sino que se

³⁴ *Ibid.*, p. 30

prolonga en ésta, y no sólo al comenzar, sino que la ocupa en la mayor parte de su desarrollo. Culturalmente hablando, la Nueva España del siglo XVIII representa sobre todo el mismo espíritu del siglo anterior, y si bien busca pronto caminos nuevos, éstos parecen significar sólo necesidades formales y retóricas (inscritas en la contextura más intrínseca de lo barroco, que es movimiento continuo) y no afectar capas más profundas.³⁵

En este sentido, la cultura barroca novohispana del siglo XVIII representó un amenaza al programa modernizador de los borbones. Ésta fue la razón principal de su expulsión por parte del absolutismo borbónico, como bien observa Bolívar Echeverría:

Es la desmesurada pretensión jesuita de levantar una modernidad alternativa y conscientemente planeada, frente a la modernidad espontánea y ciega del mercado capitalista, lo que hace que, para mediados del siglo XVIII, la Compañía de Jesús sea vista por el despotismo ilustrado como el principal enemigo a vencer.³⁶

Aunque el proyecto jesuita es derrotado, en el exilio, los más destacados intelectuales jesuitas prosiguen con la defensa de la cultura iberoamericana heredera de la grandeza de las civilizaciones prehispanicas. En esta tarea se destaca Francisco Javier Clavijero, quien en su *Historia antigua de México* defiende su patria mexicana frente a los predicadores de la “blanquitud europea y angloamericana” (Buffon, Robertson, De Pauw). De esta manera, los jesuitas expulsos y otros intelectuales criollos siguen realimentando el *ethos* barroco popular de la cual es expresión:

³⁵ Jorge Alberto Manrique, “Del barroco a la ilustración”, en *Historia general de México*, p. 482.

³⁶ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 73.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que aunque los jesuitas fracasan globalmente y desaparecen prácticamente de la historia a finales del siglo XVIII, el proyecto criollo sin embargo continúa, y lo hace justamente en ese proceso — siempre inacabado— que tiene lugar en la vida cotidiana de la parte baja de la sociedad latinoamericana, en el cual el “criollismo” popular y su mestizaje cultural crean nuevas formas para el mundo de la vida.³⁷

Más allá del proyecto jesuítico, la fundamentación teológica de la cultura barroca persiste en la sociedad mexicana como matriz principal de su identidad. La inagotable diversidad cultural del México colonial sólo puede integrarse en una identidad nacional bajo el cobijo de la cultura barroca. Por ello, Carlos Fuentes destaca que el arte barroco es una expresión auténtica de la integración de la diversidad cultural mexicana y, en general, latinoamericana, y por ello contribuye de manera desatada a la conformación de la identidad nacional. Refiriéndose a las dudas y angustias de identidad que surgen de las ambigüedades y contradicciones de nuestra diversidad, Fuentes afirma:

El barroco mexicano abre un espacio para todas estas preguntas. Pues nada expresa estas ambigüedades mejor que un arte de la paradoja [...] un arte en movimiento perpetuo semejante a un espejo acelerado en el que vemos el rostro de nuestra identidad en constante transformación. Un arte que concibe el esplendor del origen mítico inmutable y los accidentes del devenir épico [...] Una nueva genealogía americana creció bajo las cúpulas del Barroco. En ella ganaron su voz los silenciosos y adquirieron un nombre los anónimos: indios, mestizos y negros.³⁸

³⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁸ C. Fuentes, *op. cit.*, p. 15.

La cultura barroca, como *ethos* popular y como arte, constituyó el núcleo plural de nuestra identidad nacional que a principios del siglo XIX impulsó la revolución de Independencia. Es en nombre de la Nación mexicana, formada en la matriz de la cultura barroca, que Melchor de Talamantes reclama la independencia en la crisis de la Monarquía de 1808; es en nombre de esa nación, simbolizada en el estandarte de la virgen de Guadalupe, que Hidalgo llama al pueblo a la insurgencia para conseguir la libertad política y la justicia social; es en nombre de esa misma nación que Morelos escribe nuestra primera constitución política, denominada precisamente *Sentimientos de la Nación*:

A imagen y semejanza de su arte, una sociedad enérgica, impaciente, injusta, ambiciosa, imaginativa, mestiza, criolla, empieza a tener sueños y a reclamar derechos [...] Las revoluciones de independencia contra España a partir de 1810 fueron una afirmación de la identidad nacional alcanzada por países como México, Chile, Argentina y Venezuela.³⁹

Pero esa identidad nacional incluyente de la diversidad cultural fue marginada, combatida y finalmente olvidada por los gobiernos independientes con el afán de construir por decreto un nuevo Estado nacional. Especialmente el liberalismo decimonónico fue incisivamente hostil con la rica herencia cultural indígena y española: “Pero el Estado liberal progresista de la República Restaurada no recogió la pluralidad cultural de México, las culturas indígenas, míticas, españolas, católicas, sincréticas, barrocas”.⁴⁰

En este punto, Carlos Fuentes coincide con Carlos Montemayor en su dura afirmación de que el liberalismo del México independiente fue más destructor de las comunidades indígenas que el régimen colonial.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ Cf. Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México hoy*, p. 65.

Conclusiones

Desde la perspectiva de la cultura barroca es posible una interpretación histórica y política muy diferente del mundo latinoamericano que, lejos de comprenderlo bajo el modelo histórico, político o civilizatorio de Europa nor-occidental y de Estados Unidos — tipificado con el *ethos* histórico realista o protestante, la racionalidad científico técnica, el liberalismo y el capitalismo—, le reconoce su especificidad y con ello su valía propia. Aún más, la situación de un mundo sometido a la dominación colonial, pero que se ha resistido a la implantación de la modernidad capitalista, le otorga a los pueblos latinoamericanos una posición excepcional para impulsar un proyecto civilizatorio alternativo al capitalista que ha regido durante los últimos cuatro siglos y que vive hoy en día una de sus más profundas crisis.

A un nivel más específico, la concepción barroca de la cultura latinoamericana y en especial la mexicana, le permite proponer una identidad histórica de estas naciones muy diferentes, tanto a los fundamentalismos impulsados por los nacionalismos estatales y los racismos étnico civilizatorios (blanquitud, mestizaje racial, por ejemplo), como por sus opositores que ven en toda identidad cultural una forma de opresión. Lo distintivo de las identidades barrocas es su pluralidad, su constante formación a través de la confrontación, el diálogo y el aprendizaje con otras culturas, aun con aquellas que se han impuesto por la violencia. Y como protagonistas de esta capacidad de diálogo hay que reconocer a los indígenas, a los pueblos originarios que fueron vencidos y sometidos primero por la civilización europea y después por los propios criollos y mestizos (colonialismo interno). Ellos, los indígenas, fueron quizás sin proponérselo los forjadores originarios del *ethos* barroco, proseguido después por mestizos y criollos. Esta concepción se distancia de aquellas que ven en la ilustración de la época borbónica el comienzo del progreso y el origen de nuestras identidades e independencias nacionales. Incluso se distancia de interpretaciones más apegadas a los procesos históricos, como la de O'Gorman o Gaos, que identifican a los intelectuales criollos de la segunda mitad

del siglo XVIII como los principales forjadores de un primigenio nacionalismo mexicano que antecedió a la Independencia de México.

Las interpretaciones de la Malintzin y de la virgen de Guadalupe como expresiones paradigmáticas del *ethos* barroco latinoamericano, impulsadas originariamente por los indígenas como cultura de resistencia ante la dominación española, representan una refocalización radical de la historia de los pueblos latinoamericanos, en la que los protagonistas no son los europeos, ni los criollos, ni los mestizos, sino los indígenas sometidos, dominados, explotados. En ellos se encuentran los orígenes una identidad popular y de una nación multicultural.

Las movilizaciones indígenas en toda Latinoamérica, particularmente en México y Bolivia, como movimientos sociales radicalmente opuestos a la modernización capitalista, constituyen una evidencia a favor de las tesis respecto a la centralidad de los pueblos indígenas en la transformación de las naciones y los Estados latinoamericanos. En este punto, coinciden destacados colegas como Luis Villoro, Boaventura de Sousa Santos, Pablo González Casanova, Carlos Montemayor, Miguel León-Portilla, Adolfo Sánchez Vázquez y Víctor Flores Olea, entre otros intelectuales comprometidos con la emancipación de los pueblos y naciones latinoamericanas.

Pero más allá de esta coincidencia de intelectuales públicos de amplio aliento, lo más significativo de sus planteamientos es que, por primera vez en la historia, Latinoamérica se nos presenta como el epicentro del cambio histórico hacia una modernidad no capitalista, con sentido humanista, esto es, donde todos los seres humanos puedan desarrollar con libertad sus potencialidades físicas y espirituales.

LA DIVERSIDAD CULTURAL Y LOS PROYECTOS DE NACIÓN EN MÉXICO

Introducción

En este capítulo me centraré en el problema de la conformación de proyectos de nación en relación con la diversidad cultural. En especial analizaré la conformación de una idea de nación durante la dominación colonial a través de un proceso de sincretismo cultural. Este concepto de nación fue uno de los principales motivos de la lucha por la independencia y difiere sustantivamente del proyecto liberal de nación homogénea que se intentó construir desde el Estado mexicano ya independiente. Este segundo proyecto intenta eliminar la diversidad étnica y cultural de México a través de un proceso de desindigenización de la población, por medio de una estrategia de mestizaje racial. Se trata pues de distinguir claramente dos concepciones de nación: una como un producto de integración y mezcla de una diversidad de identidades y expresiones culturales que van paulatinamente delineando una nación multicultural, que es el fundamento del anhelo de autodeterminación de un pueblo. El otro concepto, el más difundido actualmente, es producto de la estrategia de un poder estatal ya constituido, que busca imponer una identidad cultural y étnica homogéneas a uno o varios pueblos con culturas. Argumentaré que la ideología de independencia se fundamenta en la apelación a una nación culturalmente plural — formada paulatinamente durante la dominación colonial—, tanto en la esfera de las humanidades como de la cultura popular, que a finales del siglo XVIII y principios del XIX se radicaliza en un humanismo emancipador de carácter nacionalista, para liberarse del dominio español.

La idea emancipadora de nación es resultado de un complejo proceso de inclusión de las diferentes culturas indígenas y europeas que se confrontaron a raíz de la Conquista y la dominación española.

Algunos filósofos contemporáneos como Bolívar Echeverría han llamado a este proceso “mestizaje cultural” y lo distinguen radicalmente del mestizaje racial, en cuanto no se trata de la integración o síntesis homogénea de raíces culturales diferentes, sino más bien de una mezcla abigarrada y variopinta donde coexisten diferencias e incluso contradicciones entre los distintos elementos culturales.

En las primeras décadas del México independiente, el liberalismo se impuso militar, ideológica, política y jurídicamente, tanto sobre los proyectos conservadores — que en importantes aspectos querían reproducir mecanismos de dominación colonial—, como sobre los proyectos del nacionalismo pergeñados por intelectuales criollos, basados en el sincretismo de las culturas indígenas y novohispanas. En este sentido, el triunfo del liberalismo en el México independiente significó la clausura de una nación multicultural que pese a la dominación colonial había logrado subsistir y desarrollarse.

Si la idea de nación emancipadora se asocia con la inclusión de la diversidad cultural, el nacionalismo estatal lo rechaza, niega su pluralidad y lo sustituye por un mestizaje racial que suprime las raíces étnicas y culturales diversas, para asegurar una nueva cultura impulsada por el poder estatal como fundamento de su legitimidad. La negación de esa nación multicultural sigue siendo hoy en día uno de los problemas más graves de la legitimidad del Estado mexicano y su reivindicación es actualmente una de las demandas fundamentales de los movimientos emancipadores más importantes.

Nacionalismo emancipador *versus* nacionalismo estatal

En los movimientos de independencia se alude a una nación preexistente que demanda al poder constituido el derecho a la autodeterminación, esto es, de constituirse en un Estado-nación. En este sentido, se trata de la lucha emancipadora de una nación contra un Estado que la niega y domina. Frente a estas luchas, el Estado dominante apela también a otra nación a la que supuestamente representa y que es incompatible con el reconocimiento de aquella que busca emanciparse. Como vere-

mos más adelante, este conflicto se manifestó con toda claridad en los debates y la Guerra de Independencia de México, en 1808, a raíz de la crisis de la monarquía española, en 1810, cuando dio inicio la revolución de Independencia, y en 1812, con la Constitución de Cádiz. Así pues, la apelación a la nación puede tener sentidos políticos radicalmente distintos: puede ser un nacionalismo emancipador o un nacionalismo represor y dominante. En todo caso, la nación se convierte en un factor fundamental de legitimación.¹

La mayoría de las naciones modernas han sido creadas e impuestas desde el poder político estatal, controlado por un grupo social y, las más de las veces, por una etnia sobre diversos pueblos y comunidades. Rodolfo Stavenhagen denomina “etnocrática” a esta forma de nación.² Por otro lado, François-Xavier Guerra las llama naciones modernas, porque son distintivas de los procesos de implantación violenta de los Estados modernos, la mayoría de las veces a través de regímenes absolutistas.³

El sentido moderno de nación que nos presenta Guerra coincide con el concepto propuesto por Gellner como la identidad cultural y política

¹ “La figura de la nación domina toda la historia contemporánea. Admirada o criticada, la nación es la referencia obligada de todas las construcciones políticas modernas. Ella fue y continua siendo aún donde se intenta superarla, la justificación suprema de la existencia de Estados independientes. La soberanía de la nación es el primer axioma de toda legitimidad política moderna” (François-Xavier Guerra, “Introducción”, en F. Xavier Guerra y Antonio Annino, coords., *Inventando la nación iberoamericana. Siglo XIX*, p. 7.)

² Rodolfo Stavenhagen, “Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas”, en Jean-François Prud’homme, comp., *Demócratas, liberales y republicanos*, p. 79.

³ “Uno de los puntos clave de la mutación cultural y política de la Modernidad se encuentra esencialmente ahí: en el tránsito de la concepción antigua de nación a la nación moderna. La primera hacía referencia a las comunidades políticas del Antiguo Régimen, diversas y heterogéneas, resultado de una larga existencia en común de un grupo humano y de la elaboración por parte de las élites y del Estado de una historia y de un imaginario propio. La nación en el sentido antiguo recurre al pasado, a la historia — real o mítica— de un grupo humano que se siente uno y diferente de los otros. La segunda, la nación moderna, hace referencia a una comunidad nueva, fundada en la asociación libre de los habitantes de un país.

impuesta por el Estado sobre toda una sociedad, en que antes convivían culturas primarias y diversas, a fin de legitimar un orden político estatal determinado: “El nacionalismo — nos dice Gellner— engendra las naciones, no a la inversa. No puede negarse que aprovecha — si bien de forma muy selectiva y a menudo transformándolas radicalmente— la multiplicidad de culturas o riqueza cultural preexistente, heredada históricamente”. Pero tal multiplicidad cultural es abolida en aras de “culturas desarrolladas, homogéneas y centralizadas que penetran en poblaciones enteras”.⁴ Federico Chabod también distingue el concepto antiguo (medieval) de nación, ligado a tradiciones y culturas locales, de su concepción moderna, vinculada al Estado-nación.⁵

La imposición de una nación homogénea desde el poder estatal sobre una diversidad de pueblos y grupos étnicos con identidades culturales distintas es uno de los procesos de modernización, y ha producido una gran cantidad de conflictos políticos y movimientos sociales en todo el mundo, especialmente en las últimas décadas. Stavenhagen señala que una grave contradicción del sistema internacional actual es que:

[...] está compuesto, por un lado, de aproximadamente 200 estados territoriales que tienen todos los atributos de soberanía externa e interna, y, por otro, de varios miles de grupos étnicos; muchos de estos grupos reclaman para sí el carácter de nación, pues carecen de un Estado propio o no se sienten representados o identificados con aquél en el que viven.⁶

Para resolver estos conflictos interétnicos al interior de los Estados nacionales, en algunos países hispanoamericanos, como en el caso de México, los gobiernos han recurrido a una política de homogeneización étnica, e incluso racial: el mestizaje. Durante la segunda parte del siglo

⁴ Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, p. 80.

⁵ Cf. Federico Chabod, *La idea de nación*.

⁶ R. Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, pp. 8-9.

XIX y la mayor parte del XX se promovió el mestizaje de los grupos indígenas con criollos y europeos como un programa de blanqueamiento de los indios y de construcción de un grupo étnico propiamente mexicano. Pero sobre todo, se construyó un mito étnico, el mito de que el auténtico mexicano es ante todo mestizo, ni indio ni español. Este mestizaje étnico y racial trata de borrar las diferentes raíces culturales y la presencia de la multiculturalidad en la Nación mexicana, por considerar a la diversidad un obstáculo para el fortalecimiento y desarrollo del Estado-nación. El mestizaje como política demográfica y racial se acompañó de un proyecto educativo, basado en el positivismo, que eliminaba la relevancia de las humanidades, especialmente de la historia y la filosofía, para presentar una teoría evolutiva y biologicista de la sociedad, que culminaba con la justificación del mestizaje y la homogeneidad cultural, por una parte, y del autoritarismo estatal, por otra. Este proyecto fue la esencia del liberalismo mexicano en la segunda mitad del siglo XIX y en mucho perduró durante el siglo XX.

Además, contrasta radicalmente con el proyecto que se elaboró por parte de los humanistas criollos en contra de la dominación española a partir de la Conquista. El proyecto criollo de nación retoma las ideas centrales de los primeros humanistas multiculturalistas del siglo XVI, que defienden la dignidad y valía de las culturas y pueblos originarios, como vimos en el primer capítulo.

Humanismo criollo y *ethos* barroco

No obstante la imposición de la lengua, la religión y las instituciones españolas sobre los indios de América, conforme avanza y se arraiga la mezcolanza entre culturas occidentales e indígenas, se van conformando nuevas culturas propiamente iberoamericanas que radicalizan su carácter multicultural, pues a la diversidad de los pueblos del Nuevo Mundo se suma la de la propia España. Gracias a la audacia e inteligencia de los indios, criollos y mestizos, la imposición de la cultura dominante europea no eliminó los restos y las ruinas de las culturas originarias, sino que éstas lograron subsistir al insertarse en el orden impuesto por los

vencedores, en un proceso de mestizaje cultural radical, al que Bolívar Echeverría caracteriza de codigofagia, pues se trata de “una afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno”.⁷ A nivel de la cultura popular y cotidiana, el resultado de este proceso de mestizaje o codigofagia cultural es la formación de un *ethos* barroco que se manifiesta a través del culto religioso y las fiestas populares, donde coexisten la religión cristiana con restos de las religiones prehispánicas.⁸ Pero el diálogo y mestizaje cultural también se manifiesta en las humanidades y las artes de refinada elaboración intelectual. Veamos brevemente cómo en estos dos ámbitos de la cultura se va formando una idea de nación con fuerza de resistencia y emancipación.

En cuanto *ethos* histórico, el barroco es un “principio de estructuración de la experiencia del tiempo cotidiano”, que tiene la función de ser hábitat, refugio y tradición así como arma, carácter y estilo de comportamiento que se manifiesta tanto en la cultura popular como en la llamada “alta cultura”. El *ethos* barroco es ante todo un *ethos* de resistencia al capitalismo, en cuanto invierte la jerarquía de los tiempos productivos e improductivos de la vida cotidiana, al dar prioridad a la fiesta popular, al culto religioso y al arte sobre la producción económica. Es por ello que muchas veces se ha visto a la cultura barroca iberoamericana como opuesta a la Modernidad y al progreso civilizatorio. Pero más que antimoderna, el barroco es una cultura alternativa al *ethos* realista, o en términos de Weber, a la “ética protestante”. En este *ethos* alternativo se desprecia la vida centrada en la actividad productiva y la valorización de la riqueza (capital), y busca en el arte y el sincretismo religioso formas de cohesión social e identidad comunitaria.

Una de las expresiones más sobresalientes y fundamentales del *ethos* barroco es el guadalupanismo, pues es un producto del sincretismo religioso, del cristianismo indígena que recupera la cultura prehispánica, incluso de deidades, como Tonantzin, en un marco de fe cristiana. Para Echeverría, el guadalupanismo acerca al cristianismo

⁷ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 13.

auténticamente mexicano a una especie de politeísmo, que nos recuerda la tenacidad de las religiones prehispánicas a las que hace alusión sor Juana Inés de la Cruz. Para Jacques Lafaye, en la virgen de Guadalupe “confluye una de las corrientes más permanentes del Cristianismo: el culto a María Inmaculada, y una de las creencias fundamentales de la antigua religión prehispánica: el principio dual”. Por ello — continúa Lafaye—, “ha sido según la feliz expresión de Francisco de la Maza, el espejo de la conciencia nacional [...] y la devoción a la Guadalupe fue para México el aspecto espiritual de la rebeldía colonial”.⁹ Por lo tanto, no es casual que en la insurrección de Independencia, el cura Miguel Hidalgo haya adoptado como estandarte a la virgen de Guadalupe con el fin de atraer a las masas indígenas que de antaño se identificaban con la Guadalupana.

En el plano del humanismo criollo, que se manifiesta en la literatura, la historia y la filosofía, el barroco novohispano dio origen a un proyecto de nación, al que David Brading ha llamado “patriotismo criollo” y cuya característica distintiva es el indigenismo histórico. Las expresiones más señaladas del barroco mexicano están en las obras de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII.

En *Teatro de virtudes políticas*, Sigüenza y Góngora, profesor de la Universidad de México, resalta la prudencia y justicia de las ciencias modernas integrándolas a la filosofía escolástica en un original eclecticismo mexicano. Este sincretismo se expresa magistralmente en la literatura barroca con sor Juana Inés de la Cruz, quien constituye la expresión más elaborada y original del humanismo criollo del siglo XVII, y contribuye significativamente a la conformación de una identidad plural de la nación, donde lo autóctono y lo hispánico, la ciencia moderna y la escolástica, la filosofía y la fe cristiana se funden en una cultura barroca propiamente mexicana.

Respecto a sor Juana, es asombroso, por ejemplo, leer su defensa a las culturas prehispánicas en especial a la dignidad de los indígenas

⁹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, pp. 391-392.

vencidos. En la Loa a *El Divino Narciso*, sor Juana denuncia con bella elocuencia el trauma de la Conquista y pone en evidencia la bárbara violencia de los españoles, que buscan imponer la fe cristiana a sangre y fuego. Esta actitud contrasta con la honrosa resistencia de los indígenas, basada en un profundo sentido religioso de la vida, que pese a la coacción violenta sostienen “que no hay fuerza ni violencia, que a la voluntad impida sus libres operaciones”.¹⁰

El esplendor de la literatura y en general de la cultura barroca mexicana no termina con el siglo XVII. Jorge Alberto Manrique señala que los humanistas novohispanos del siglo XVIII incorporaron los nuevos saberes filosóficos, científicos y tecnológicos de la moderna Ilustración dentro de la matriz propiamente mexicana de la cultura barroca y, enriqueciéndola, proyectaron esta cultura renovada para afianzar y revalorar la identidad americana y mexicana frente al centralismo europeo.¹¹

Así pues, ante el primer intento de modernización autoritaria durante la época borbónica, la respuesta de los humanistas novohispanos fue afianzar y enriquecer la cultura barroca y criolla, integrando en ella la ciencia y la filosofía de la moderna ilustración europea con el pensamiento escolástico, el cristianismo y el reconocimiento de la valía de las civilizaciones prehispánicas, para reafirmar la identidad propia de los americanos frente a los europeos. En esta perspectiva, hay que destacar la obra de Juan José Eguiara y Eguren, quien, para reivindicar la cultura de nuestra nación frente a descalificaciones e infundios de los europeos, integró más de mil semblanzas bibliográficas

¹⁰ Juana Inés de la Cruz, “Loa para el auto sacramental de *El Divino Narciso* por alegorías”, en José Joaquín Blanco, selec. y pról., *El lector novohispano*, p. 562.

¹¹ “Puede afirmarse que el ‘siglo barroco’ no termina en Nueva España con la llegada de la centuria decimoctava, sino que se prolonga en ésta, y no sólo al comenzar, sino que la ocupa en la mayor parte de su desarrollo. Culturalmente hablando, la Nueva España del siglo XVIII representa sobre todo el mismo espíritu del siglo anterior, y si bien busca pronto caminos nuevos, éstos parecen significar sólo necesidades formales y retóricas (inscritas en la contextura más intrínseca de lo barroco, que es movimiento continuo) y no afectar capas más profundas” (Jorge Alberto Manrique, “Del barroco a la Ilustración”, en *Historia general de México*, p. 482).

de humanistas que habían escrito en y sobre México desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII, en los años en que escribió y publicó la *Bibliotheca mexicana*. El recuento que hace de los principales humanistas mexicanos es una prueba contundente de la elevada cultura mexicana, no novohispana. Además, congruente con la tradición incluyente del humanismo barroco mexicano, Eguiara y Eguren valora con gran admiración las culturas prehispánicas, considerándolas como parte del humanismo mexicano en plena Ilustración novohispana. Don Ernesto de la Torre Villar considera que “la *Bibliotheca* trata de ser una demostración de la identidad mexicana a través del examen espiritual e intelectual que la conforman”.¹²

Este peculiar eclecticismo mexicano fortalece su carácter nacionalista con los jesuitas Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero. La obra más importante de este último, *Historia antigua de México*, constituye un manifiesto nacionalista frente a los europeos, pues además de defender la grandeza de los reinos antiguos en el estilo de los humanistas del siglo XVI y XVII, Clavijero recurre a la ciencia moderna para defender la valía propia de la naturaleza americana frente a las críticas racistas de Pauw y Robertson en torno al carácter subdesarrollado del hombre y los animales de América. Ni en lo cultural, ni en lo natural, lo europeo sería ya modelo para lo americano. Así, con los humanistas del siglo XVIII, predominantemente jesuitas, se consolidó la formación de un humanismo nacionalista que se caracterizaba por “su alta estima de las culturas indígenas y su actitud hondamente comprensiva para todas las expresiones de la vida prehispánica, aún las más ajenas y contrarias a nuestra sensibilidad cristiana y occidental”.¹³ El indigenismo histórico significaba cierto clasicismo renacentista, pues de la misma manera que los italianos del siglo XV y XVI veían en la antigua Roma y Grecia un modelo a imitar, los criollos mexicanos el siglo XVIII veían a los antiguos mexicanos como modelos ejemplares.

¹² Ernesto de la Torre Villar, “Estudio introductorio a la antología de Juan José Eguiara y Eguren”, en *Historia de los sabios mexicanos*, p. XXXII.

¹³ Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, p. X.

De esta manera, en plena Ilustración dieciochesca cobraron especial relevancia humanistas del siglo XVI que, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, habían defendido la valía de las civilizaciones prehispánicas y el derecho de los pueblos originarios para tener gobierno propio.¹⁴

En las vísperas de la revolución de Independencia, el indigenismo histórico fue desarrollado y radicalizado principalmente por fray Servando Teresa de Mier. Desde el 12 de diciembre de 1794, fray Servando había escandalizado al alto clero mexicano con un sermón acerca del carácter autóctono de la virgen de Guadalupe y del Cristianismo, pues afirmaba que Quetzalcóatl era en realidad el apóstol santo Tomás y Tonantzin era la virgen de Guadalupe. Esta tesis había sido sostenida anteriormente por Sigüenza y Góngora, y es una clara manifestación de la confrontación del clero pro-indígena y el clero pro-hispanista, que según Ricard está presente desde el siglo XVI y persiste durante todo el Virreinato.

Frente al despotismo eurocéntrico, los más destacados humanistas mexicanos — como Eguiara y Eguren, Alegre, Clavijero, Márquez, Alzate y Teresa de Mier— defendieron la grandeza de la cultura mexicana, que no por ser diferente a las europeas o a la norteamericana, es menos valiosa. Esta defensa de la valía de las culturas propias y de la diversidad cultural americana y mexicana fue un paso determinante en la lucha de Independencia de México y de otros países latinoamericanos. La autonomía cultural fue un paso previo e indispensable hacia la autodeterminación política. De acuerdo con Brading,¹⁵ republicanism y patriotismo fueron las dos principales fuerzas ideológicas que orientaron y motivaron los movimientos de independencia, tanto en 1808 con las demandas de autonomía del Ayuntamiento de la ciudad de México, como en 1810 cuando el *ethos* barroco de la población campesina, principalmente indígena, y el humanismo nacionalista criollo se

¹⁴ Al respecto, véase Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism y multiculturalismo*, pp. 84-106.

¹⁵ David Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, pp. 79-125.

conjugaron en la insurrección convocada por Miguel Hidalgo bajo el estandarte de la virgen de Guadalupe.

La historia de la revolución de Independencia de la Nueva España, antiguamente llamada Anáhuac, escrita y publicada en Londres por fray Servando Teresa de Mier en 1813, es una elocuente expresión del nacionalismo mexicano, que no podía negociar sus aspiraciones soberanas como se pretendía en las Juntas de Cádiz. Aceptar la Constitución de Cádiz era tan absurdo para los mexicanos independentistas como para los españoles nacionalistas aceptar los Estatutos de Bayona propuestos por Bonaparte. En esta obra, Mier presenta a los insurgentes como herederos de la misión reivindicadora de los indios que habían realizado los frailes en la época de la Conquista. Y al igual que los ejércitos españoles habían cometido atrocidades contra la población indígena, ahora el mismo ejército realista masacraba a los indios, criollos y mestizos insurgentes.

Tanto Hidalgo como Morelos efectivamente se habían formado en el espíritu del patriotismo criollo y conocían bien la tradición republicana novohispana. Ambos eran conscientes de que encabezaban una lucha por la soberanía de una nación diferente a la española, llámese México, América o Anáhuac. El mismo Morelos, en la sesión inaugural del Congreso de Chilpancingo en 1813, leyó una carta de Carlos María Bustamante, amigo de fray Servando Teresa de Mier, en la que se afirmaba que el Congreso de Chilpancingo se reunía para vengar los desafueros y ultrajes que infringieron los españoles a los pueblos indígenas: “Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlán, en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo”.¹⁶ Precisamente en el primer proyecto constitucional del México independiente — elaborado por Morelos a partir de conversaciones con Hidalgo, Bustamante y Rayón, y denominado *Sentimientos de la Nación*—, se declara que “América es libre e independiente de España y de toda otra nación, gobierno o monarquía”; se reconoce que

¹⁶ Carlos María Bustamante, *apud* D. Brading, *op. cit.*, p. 91.

“la soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en Legislativo, Ejecutivo y Judicial”; se sentencia “que la esclavitud se suprima para siempre y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales” y también que las leyes “que dicte nuestro Congreso deben ser tales que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, aleje la ignorancia, la rapiña y el hurto”.¹⁷

El proyecto criollo de nación fue derrotado por los ejércitos realistas en 1816 y fue precisamente uno de sus generales, Agustín de Iturbide — que había vencido a Morelos —, quien en 1821, ante el restablecimiento de la Constitución de Cádiz, encabezó la Independencia de México, por convenir así al alto clero, a comerciantes españoles y a los criollos del ejército realista. Con Iturbide llega a su fin la ideología nacionalista del indigenismo histórico y en su lugar se desarrollan ideologías liberales y conservadoras que continuamente pugnan por constituir un estado independiente y, a partir de ahí, por decreto, una nueva nación mexicana.

Tanto el pensamiento liberal de José María Luis Mora como el pensamiento conservador de Lucas Alemán desconocieron la relevancia del nacionalismo criollo, que se formó a través de un mestizaje cultural durante tres siglos de conflictivas relaciones entre españoles, criollos, mestizos e indígenas. Asimismo, liberales y conservadores vieron en la persistencia de la población indígena un serio obstáculo para la formación de una nueva Nación mexicana. En 1824, el intelectual liberal más destacado, José María Luis Mora propuso ante el Congreso que “se proscriba la denominación de indio que ha venido a ser su acepción vulgar oprobiosa de una gran porción de nuestros ciudadanos”.¹⁸ Como observa Hale, la imagen que tenía Mora de los in-

¹⁷ José María Morelos y Pavón, “Sentimientos de la nación o puntos dados por Morelos para la Constitución 1813”, en E. de la Torre Villar, Moisés González Navarro y Stanley Ross, eds., *Historia documental de México*, vol. II, pp. 110-111

¹⁸ Charles A. Hale, *El liberalismo en la época de Mora 1821-1853*, p. 224.

dios no era la de Clavijero y demás humanistas mexicanos, sino la de Robertson y de Pauw. Por ello, en la concepción liberal de Mora, el indio tenía que desaparecer jurídica y étnicamente de la nación mexicana.¹⁹ Para ello se diseñó la política poblacional del mestizaje racial y una política educativa basada en el positivismo y contraria al humanismo mexicano y a la cultura barroca. En suma, se proscribió el mestizaje cultural y la nación multicultural y se le sustituye por el mestizaje racial y una nueva nación homogénea decretada por políticas estatales.

Mestizaje racial y nacionalismo estatal

El proyecto de Estado-nación liberal tuvo opositores que defendían la antigua idea de nación criolla. Además de fray Servando, destaca Carlos María de Bustamante, quien “contrapuso teatralmente la crítica de las hazañas de Cortés y de Iturbide con la glorificación de Moctezuma y de Hidalgo. Alzó así un puente entre lo prehispánico y lo insurgente, planteando la existencia de una Nación mexicana esclavizada durante tres siglos por los españoles y restituida a la libertad por los criollos”.²⁰ Sin embargo, el patriotismo criollo y su idea de nación antigua se fue extinguiendo ante el paso avasallador del pensamiento liberal, inspirado en mucho en la ideología y la Constitución estadounidense. Don Ernesto de la Torre Villar sostiene que, ya desde la primera Constitución del México independiente de 1824, se olvidaron los ideales de la lucha de Independencia y se implantaron ideas jurídicas y políticas exógenas,

¹⁹ “Mora aseveró con toda claridad que era en la raza blanca ‘donde se ha de buscar el carácter del mexicano’. Creía que, mediante un programa concentrado de colonización europea, México, en el término de un siglo, podría realizar la fusión completa de los indios y ‘la total extinción de las castas’. De tal manera, Mora, cuyo padre había probado públicamente la refinada genealogía y la sangre limpia de su hijo en 1812, no podía concebir que la nacionalidad residiera en otro grupo que no fuese el suyo propio” (*ibid.*, p. 229).

²⁰ Antonio Annino, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en Francisco Colom, *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, p. 115.

provenientes principalmente de los Estados Unidos de América, tendientes a consolidar el poder estatal:

La Constitución de 1824 no postula principio alguno de transformación social y económica, olvidando, pese a que entonces se trataba de reivindicar a los iniciadores de la Independencia, los postulados económicos y sociales de Hidalgo, Rayón y Morelos. Se puede afirmar que los diputados liberales de 1824 olvidaron el ideario de los primeros años de insurgencia, creyeron que era más importante organizar al país, dotarlo de una forma jurídica que respondiera a los dictados más operantes en su época, más acorde con las normas jurídico políticas vigentes en otros Estados modernos, particularmente en Estados Unidos [...]²¹

El desconocimiento de la idea de una nación mexicana plural, forjada durante tres largos siglos, y la incapacidad de los grupos políticos por lograr una hegemonía e impulsar un nuevo proyecto de nación, dio como resultado no sólo la inestabilidad política, sino también la ausencia de una identidad nacional. Durante los primeros cincuenta años de independencia, las luchas entre liberales y conservadores tuvieron como saldo la pérdida de la mayor parte del territorio nacional, la destrucción de la economía y la pauperización de la población, especialmente la rural, que era en su mayoría indígena. Pero si algo unificaba a los dos partidos en pugna era el desprecio por la cultura criolla y por lo indígena, esto es, por lo auténticamente mexicano. José María Vigil, uno de los más destacados humanistas republicanos de la segunda mitad del siglo XIX, describió con claridad el desprecio al pasado histórico de la Nación mexicana:

²¹ E. de la Torre Villar y Jorge Mario García Laguarda, *El desarrollo del constitucionalismo hispanoamericano*, pp. 113-114.

Un sentimiento de odio al sistema colonial nos hizo envolver en un común anatema todo lo que procedía de aquella época, sin reflexionar que sean cuales fueren las ideas que sobre ello se tengan, allí están los gérmenes de nuestras costumbres y de nuestros hábitos... un sentimiento de otra naturaleza, un sentimiento de desprecio legado por los conquistadores hacia las razas vencidas nos ha hecho ver con supremo desdén todo lo relativo a las civilizaciones preexistentes en el Nuevo Mundo a la llegada de los castellanos.²²

El proyecto liberal se fue imponiendo paulatinamente sobre los proyectos conservadores y las voces republicanas todavía se hicieron sentir en la Constitución de 1857, que mantuvo el carácter democrático y federal del Estado mexicano, inspirándose en mucho en la Constitución estadounidense de 1787. Pero ese republicanismismo buscaba la constitución de un Estado y de una nación modernas, donde no tenían cabida los pueblos indios, que fueron primero abolidos por decreto y después despojados de sus tierras por las Leyes de Reforma.

Molina Enríquez señalaba las “desastrosas consecuencias” que tuvieron las Leyes de Reforma en los pueblos indios:

El resultado de la repartición de los terrenos de los pueblos indígenas fue que los indígenas perdieran dichos terrenos. No podía ser de otro modo. La comunidad tenía para los indígenas notorias ventajas. Desde luego, aunque los terrenos comunes eran en lo general estériles y de mala calidad, ofrecían a los mismos indígenas medios de vivir en todos los estados de su evolución, desde la horda salvaje hasta el de pueblo incorporado a la civilización general: rendían esos terrenos muchos aprovechamientos de que los indígenas podían gozar su gran trabajo, sin capital [...] No ha acertado México independiente,

²² José María Vigil, “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria”, en Juan Antonio Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, p. 268.

con un medio más eficaz de ayudar a la raza indígena, que el de la comunidad. Una vez que los indígenas enajenaban sus fracciones, no tenían ya de qué vivir.²³

Si bien las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857 representaron el triunfo del Partido Liberal, en cuanto se establecía una organización federal y un régimen democrático con predominio del legislativo, los gobiernos liberales — empezando por Benito Juárez — tuvieron que gobernar por encima de la Constitución, como lo ha documentado plenamente Emilio Rabasa en *La Constitución y la dictadura*. El triunfo del Partido Liberal sobre el gobierno intervencionista de Maximiliano en 1867 no sólo le permitió identificarse con el nacionalismo,²⁴ sino que también contribuyó a legitimar el carácter dictatorial y absolutista del gobierno de Juárez durante la “República Restaurada”. En su oportunidad, Justo Sierra justificó el carácter dictatorial del gobierno de Porfirio Díaz como una necesidad imperiosa para consolidar el Estado y construir la nación. Sierra pensaba que la Constitución republicana de 1857 era un obstáculo para consolidar un Estado-nación liberal en las condiciones sociales y políticas de México.²⁵ No eran tiempos de democracia sino

²³ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas de México*, pp. 126-127.

²⁴ Al respecto, Charles A. Hale afirma: “El liberalismo del siglo XIX fue un conjunto de ideas políticas que vieron su formulación clara como ideología en los años 1820-1840 y su cumplimiento en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma, con la victoria de Benito Juárez sobre el emperador Maximiliano y el Partido Conservador, el liberalismo acabó por imponerse. A partir de entonces se identificó irrevocablemente con la Nación misma [...] los años que siguieron a 1867 vieron el establecimiento de una tradición liberal oficial, tradición que se acentuó, aún más con la revolución de 1910. En otras palabras, después de 1867 el liberalismo dejó de ser una ideología en lucha en contra de unas instituciones un orden social y unos valores heredados y se convirtió en un mito político unificador” (C. A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, p. 15).

²⁵ “Nos embriagamos con las palabras que nos venían del extranjero y andamos desde entonces confeccionando constituciones ideales ¿Y qué debemos a esta constitución ideal? Proclamó la democracia: ¿la democracia existe? Proclamó la libertad de igualdad, la paz: ¿En dónde está la paz, la igual, la libertad? ¿En qué día de nuestra historia, en

de un gobierno fuerte y estable que promoviera la evolución social y la implantación de una nación. Con el Porfiriato, el liberalismo mexicano se vuelve realista, abandona la utopía democrática y asume el autoritarismo que se había gestado desde Juárez.

La implantación de la nación requería un gobierno autoritario que transformara radicalmente la cultura, la economía y en general el orden social. Y en esta tarea se presentaban dos obstáculos principales: los indios y la Iglesia católica. Por ello, las Leyes de Reforma se enfocaron a restar poder económico, social y político a la Iglesia y a desarticular la base de la vida de las comunidades indígenas: sus tierras comunales. En lugar de la referencia mítica y real de los indígenas como pilar fundamental de la Nación mexicana, se impulsó el mito de la raza mestiza como el elemento social fundamental de esta nueva nación que intentaba imponer el Estado.

En su afán de construir una nueva nación a partir del mestizo, en el discurso liberal de la segunda mitad del siglo XIX se opera un cambio radical en las connotaciones valorativas hacia éste. Desde los años inmediatos a la Conquista, el mestizo era despreciado tanto por indígenas como por los españoles. Al respecto, nos dice Lafaye: “El sentimiento de casta, heredado de la ‘limpieza de casta español’, muy fuerte entre los criollos, no era menos vivo entre los indios; el mezclado era tan negado por unos como por los otros”.²⁶ De hecho, el concepto de mestizo como categoría demográfica de los censos no se utiliza sino hasta bien entrado el siglo XIX. Humboldt, por ejemplo, nos da la siguiente clasificación de la población de la Nueva España en 1800.

Indígenas o indios	2 500 000
Blancos criollos	1 025 000
Blancos o españoles europeos	70 000
Negros africanos	6 100

qué hora o en qué minuto ha sido un hecho”? (Justo Sierra, *apud* Daniel Cosío Villegas, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, p. 30).

²⁶ J. Lafaye, *op. cit.*, p. 49.

Castas de sangre mezclada	1 231 000
Total	4 832 100 habitantes ²⁷

Es importante subrayar que en las vísperas de la Independencia más de la mitad de la población era indígena y el mestizaje racial abarcaba una compleja gama de castas, entre las cuales ciertamente la mezcla de español e indígena era predominante. Pero los indígenas y los criollos formaban las tres cuartas partes de la población, lo cual es congruente con la idea de nación multicultural basada en humanismo criollo y la mitificación del pasado indígena. En todo caso, los mestizos no formaban un componente cultural importante ni manifestaban una conciencia social o nacional definida. Esta falta de identidad y presencia social era uno de los motivos de desprecio al mestizo y de resentimiento de los mestizos ante indígenas y criollos. Cien años más tarde, Andrés Molina Enríquez, el sociólogo mexicano más destacado del siglo XIX constataba este recíproco desprecio:

Todos los grupos mestizos tenían un mismo ideal: desprenderse de los elementos de raza y sobreponerse a ellos. En conjunto, los mestizos, como todos los productos híbridos, reflejan los defectos y vicios de las razas primitivas, por lo que eran repugnados por ellas, y ellos a su vez, y por la misma razón, sentían aversión por las características dominantes de las razas primitivas. Tenía que ser así: los criollos a la sazón representantes de la sangre española, veían en los mestizos los vicios y defectos de la raza indígena; los indígenas, los vicios y defectos de la raza española. Ellos, es decir los mestizos, por su parte repugnaban de los criollos el catolicismo español [...] y de los indígenas su abyección de raza servil y su catolicismo semi-idolátrico. Y como para los mismos mestizos la religión, la autoridad y las tradiciones de los criollos y el servilismo y la semi-idolatría de los indígenas eran formas de opresión

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

opuestas a la expansión de su propia raza, dieron a su deseo de libertarse de ellas la forma de un deseo de libertad, que los llevó después a llamarse liberales. La resultante, pues, del carácter de esos liberales, era una mezcla de furor antirreligioso, igualitario, vengador, iconoclasta incesante y progresivamente alentado por todos los apetitos no satisfechos durante siglos, desde el hambre de pan hasta la sed de instrucción.²⁸

Como puede observarse en esta extensa y reveladora cita de uno de los principales impulsores del mestizaje racial como fundamento de la Nación mexicana, Andrés Molina Enríquez explica y justifica el ascenso de la raza mestiza sobre la criolla y la indígena como un proceso de lucha por la sobrevivencia, en la que el más fuerte, el más apto para adaptarse y responder a las circunstancias apremiantes es el que finalmente sobrevive. Para construir esta escenografía, Molina Enríquez establece perfiles de los criollos y de los indígenas que no corresponden a la realidad histórica. Por ejemplo, los criollos no representaban unánimemente a los españoles, sino que la mayoría y los más destacados de ellos fueron los que construyeron una identidad cultural propiamente mexicana basada en el indigenismo histórico. Molina Enríquez generaliza indebidamente la figura de Iturbide, a la que nos hemos referido, como si fuera el perfil general de los criollos. Por otra parte, la caracterización del indígena como servil no corresponde a la tenacidad de muchos pueblos indígenas de resistir y rebelarse contra el dominio español y después contra los gobiernos del México independiente. Pero más allá de los infundios étnicos y de las inconsistencias históricas, hay que resaltar el giro retórico de Molina Enríquez de propulsar al mestizo como una raza que se emancipa del elemento indígena y del criollo para fundar una nueva nación. Así el mestizo pasa del oprobio y desprecio al convertirse en el elemento racial dominante y renovador de la nación y del Estado al encarnarse en el Partido Liberal. Luis Villoro comprende con agudeza lo esencial del mito mestizo del proyecto liberal de nación:

²⁸ A. Molina Enríquez, *op. cit.*, pp. 109-110.

El mestizo empieza a crear un ideal, un mito que lo expresa. México se le aparece como una constitutiva tendencia hacia la unidad; como una radical diversidad carente de lo uno. En esa tendencia vital él, mestizo, resulta a la vez el impulso y el fin; es él quien pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final al que esa acción tiende [...] porque sólo ante el mestizo aparece la necesidad de la nación una, y sólo él puede garantizarla.²⁹

Molina Enríquez celebra los avances de la emancipación de los mestizos, que desde la Independencia hasta 1910 se han convertido en el elemento racial más numeroso, al abarcar el 50% de la población, mientras que los indígenas representaban el 35% y los criollos y extranjeros un 15%, esto debido sobre todo a que:

Por su contacto y cruzamiento constantes con el elemento indígena, va absorbiendo a éste y aumentando sin cesar su propio número. Desde la Independencia hasta nuestros días [1910], el elemento indígena ha disminuido en la proporción en que el mestizo ha aumentado.³⁰

Así pues, la política del mestizaje racial ha sido ante todo una política de desindigenización.

Desde este nacionalismo étnico y culturalmente homogeneizante e incluso racista, Molina Enríquez sostiene todo un proyecto de desarrollo nacional impulsado por un Estado fuerte y consolidado en manos de los mestizos, esto es, desde un Estado etnocrático:

La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país, tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como

²⁹ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 217.

³⁰ A. Molina Enríquez, *op. cit.*, pp. 358-359.

clase política directora de la población. Esta continuación, en efecto, permitirá llegar a tres resultados altamente trascendentes: es el primero el de que la población pueda elevar su censo, sin recurrir a la inmigración; es el segundo, el que esa población pueda llegar a ser una nacionalidad; y es el tercero el que esa nacionalidad pueda fijar con exactitud la noción de su patriotismo.³¹

Autonomía de los pueblos indígenas y nación multicultural

Desde la Conquista hasta nuestros días, los pueblos originarios han sido objeto de los diferentes proyectos nacionales y estatales. Como obstáculo para el desarrollo de la Modernidad y del proyecto liberal del Estado-nación o como referencia simbólica de identidad nacional en el proyecto criollo de nación, otros han querido determinar el lugar y el sentido que los pueblos indígenas pueden tener en la Nación mexicana. A esos pueblos se les ha negado siempre su voz y derecho propio para definir su inserción en la Nación y su papel dentro del Estado. Villoro señala este desconocimiento de manera elocuente:

Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención, somos nosotros quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgar-nos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad

³¹ *Ibid.*, p. 357.

sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios.³²

Con motivo de los centenarios de la Independencia y la Revolución, Miguel León-Portilla se plantea una simple pregunta a manera de enérgico reclamo: ¿y los indios qué? Ellos han sido los principales actores de la revolución de Independencia en 1810 y de la Revolución mexicana un siglo después, pero siguen siendo los excluidos de la nación. El desenlace del proceso de Independencia fue desastroso para los pueblos indígenas:

[...] consumada la Independencia y establecida la República, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios. La imposibilidad de esgrimir derechos que le reconocían las Leyes de Indias trajo consigo nuevas formas de marginación. La propiedad comunal de las tierras, las formas de gobierno indígena, la salvaguarda de sus lenguas y de sus usos y costumbres quedaron en grave peligro de desaparecer.³³

Después de 200 años de independencia no se ha logrado integrar una nación incluyente de la diversidad cultural de todos sus habitantes. La ausencia de una nación multicultural se origina en buena medida en los fracasos de los gobiernos independientes al tratar de imponer proyectos de nación homogéneos que excluyen, marginan o intentan acabar con la herencia de los pueblos originarios y sus culturas.

Precisamente contra esa exclusión, los pueblos indígenas han reiniciado su propia lucha desde las últimas décadas del siglo pasado en

³² L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 79.

³³ Miguel León-Portilla, *Independencia, reforma y revolución. ¿Y los indios qué?*, p. 68.

demanda de su reconocimiento dentro de la nación mexicana, como pueblos con culturas diversas y por ende con derechos especiales, que les permita el pleno desarrollo como personas y como comunidades. La autonomía es uno de esos derechos fundamentales.

La autonomía es una forma restringida, local y parcial de autodefinición, diferente a la total y nacional que es la soberanía. Esta distinción es fundamental para entender los conflictos entre el gobierno federal y el EZLN, que se han prolongado desde su levantamiento en 1994 hasta nuestros días.

Luis Villoro señala varias facultades del derecho de autonomía, tales como practicar y cultivar tradiciones religiosas, usos y costumbres jurídicas y políticas — siempre y cuando no violen derechos fundamentales de la Constitución Nacional—, preservar su lengua y el control de la educación escolar, usar colectivamente la tierra y los recursos naturales, y practicar la democracia directa a través de asambleas, entre otras facultades autonómicas. No obstante que el derecho de autonomía de los pueblos y comunidades indígenas fue reconocido por el Gobierno Federal en los acuerdos de San Andrés, firmados con el EZLN, la reforma constitucional de 2002 no reconoce plenamente ese derecho. Sin embargo, a partir de 2003 se ha promovido la formación de asociaciones de municipios autónomos a nivel regional, a través de “Los Caracoles” y las Juntas de Buen Gobierno.

La estrategia cívica de estos últimos consiste precisamente en una reestructuración del Estado mexicano, con un claro espíritu republicano, que construye la federación desde abajo, desde las demandas de autonomía cultural y política de las comunidades indígenas, los pueblos y las regiones. Lo más importante de este proceso autonómico es que por primera vez los pueblos indígenas proponen y luchan directamente por insertarse en la comunidad más amplia, en el Estado nacional, a su manera, de acuerdo a sus propios ideales, necesidades y valores. Ya no se trata de que los no indígenas les impongan su futuro y su modo de inserción en la historia nacional y en la historia universal. Ya no se trata de una visión y una política indigenista, sino precisamente autonómica.

Todos estos ejercicios del derecho de autonomía de los pueblos y comunidades pueden ser perfectamente compatibles con la soberanía del Estado nacional, siempre y cuando se reconozca el carácter multicultural de la nación mexicana. Pero la realización de esa compatibilidad no es sencilla, en realidad es una lucha contra el poder estatal que ha impuesto un nacionalismo homogéneo y ha negado y reprimido los espacios de autodeterminación política de los pueblos indígenas. Por ello, la estrategia de lucha de los pueblos indígenas a favor de la autonomía es, en términos de Villoro, un “contrapoder”, donde el valor de la dignidad y la libertad se oponen al poder autoritario: “Podemos llamar contrapoder a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder”.³⁴

En este caso se puede hablar de la lucha de los pueblos indios por construirse libremente un lugar en la nación mexicana y en la historia universal, sin que para ello tengan que pagar el alto costo de renunciar a sus identidades indígenas como lo ha exigido el Estado nacional mexicano, desde la Independencia hasta nuestros días.

Conclusiones

Así, ante el proyecto liberal de nación, el indígena enfrentaba el dilema de permanecer marginado y en la más oprobiosa miseria o integrarse a la nueva nación, volviéndose mestizo. Ante este panorama, los pueblos indígenas siguieron diversos caminos. Muchos indígenas emigraron a los Estados Unidos, otros se volvieron real o ficticiamente mestizos y algunos más recurrieron a la resistencia y a la rebelión, como lo habían hecho durante la dominación colonial y el primer siglo del México independiente. Por una u otra vía, el resultado ha sido un verdadero etnocidio de Estado en aras de un falso progreso de nación. Si bien la población indígena total ha aumentado durante el siglo XX, su presencia en la población nacional ha disminuido de un 60% en 1808 a un 35%

³⁴ *Ibid.*, p. 18.

en 1900 y, drásticamente, a un 9% en el año 2000.³⁵ Apenas hasta 2010, por primer vez empieza a incrementarse el porcentaje de los indígenas en la población nacional, seguramente como consecuencia de su organización, movilización y conquistas de espacios de autonomía.

Es dramático observar el contraste de la relevancia que tuvo la diversidad cultural y particularmente las culturas indígenas como elemento fundamental del proyecto criollo de nación, que se forjó en contra de la dominación colonial durante casi tres siglos, y el desprecio que ha tenido el Estado liberal del México independiente hacia la diversidad cultural y en especial hacia los pueblos y culturas indígenas. Por ello, con razón Carlos Montemayor señala: “El liberalismo mexicano destruyó más comunidades indígenas en un siglo de los que la Colonia destruyó a lo largo de trescientos años”.³⁶

En vísperas de la revolución de 1910, Francisco I. Madero se lamentaba, en su libro *La sucesión presidencial*, que a los indígenas no se les permitiera vivir de manera auténtica, libre y en paz de acuerdo a sus tradiciones y formas de vida. Refiriéndose a la Guerra del Yaqui en el estado de Sonora, en el norte del país, Madero justifica enteramente la resistencia armada de los indios yaquis ante la expropiación de sus tierras para la construcción del ferrocarril y condena la violenta represión del gobierno, tanto a través del ejército como por medio de la deportación: “Que sepan los desventurados sobrevivientes de esa heroica raza, que no todos los blancos, los *yoris*, somos sus enemigos; que sepan los que gimen bajo el látigo del esclavista, que muchos de sus hermanos compartimos su dolor [...] que existe una poderosa corriente de opinión que indignada clama justicia”.³⁷

La Revolución mexicana que a iniciativa de Madero estalló dos años después de que escribiera este legendario libro en 1908, fue la evidencia más contundente y dramática del fracaso del proyecto de nación mestiza y de la tenacidad de los pueblos indígenas por subsistir dentro

³⁵ Cf. Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, p. 79.

³⁶ Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México hoy*, p. 65.

³⁷ Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910*, pp. 188-189.

de la nación mexicana. No obstante su craso fracaso y su escandalosa injusticia, la política del mestizaje étnico y racial para la imposición de una nación decretada por el Estado ha subsistido con variantes y matices a lo largo del siglo xx.

Destacados científicos sociales, como Pablo González Casanova y Guillermo Bonfil Batalla, han denunciado la enorme injusticia que genera el desprecio del nacionalismo estatal por la diversidad de culturas y formas de vida populares. El primero, junto con Rodolfo Stavenhagen, formuló la teoría del colonialismo interno que se desarrolla en los Estados-nación que han alcanzado su independencia respecto a las metrópolis, pero que reproducen en su interior una drástica relación de explotación y dominación entre una clase minoritaria que domina al resto de las clases y grupos sociales que conforman la mayoría de la población nacional, en la cual los pueblos originarios y sus descendientes son los que más sufren las relaciones de poder que impone el colonialismo interno.³⁵ Por su parte, Bonfil Batalla en su propia interpretación de la contraposición entre el México profundo y el México imaginario considera que la principal causa de la injusticia social, de la pobreza y miseria de más de las tres cuartas partes de la sociedad mexicana es la negación y exclusión que la nación y el Estado mexicano han hecho de las culturas de origen mesoamericano que han sobrevivido en la resistencia durante casi cinco siglos y que constituyen la inmensa mayoría de la población mexicana, no sólo los grupos indígenas, sino en general las clases populares, en su mayoría mestizas.

El México profundo es internamente diverso, pero tiene como característica común la persistencia de restos de culturas prehispánicas, sobre todo con relación al trabajo, la vida comunitaria, la solidaridad local y familiar, la presencia de una actitud religiosa y de cosmovisiones orgánicas muy distintas a las interpretaciones científicas que separan la realidad en categorías inconexas. Así, sus conocimientos, formas de vida, concepciones de la racionalidad y la objetividad, valores y acti-

³⁵ Cf. Pablo González Casanova, "Colonialismo interno", en *De la sociología del poder a la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, pp. 129-156.

tudes son muy distintos a los del México moderno. Y al igual que hace 500 años los conquistadores despreciaron estas culturas originarias; en el México independiente de los siglos XX y XXI, las clases y grupos política, económica y culturalmente dominantes continúan despreciando y excluyendo estas culturas y reproduciendo las relaciones de dominación colonial. La superación de este persistente colonialismo, justificado ideológicamente por los mitos del mestizaje y la modernización, exige la construcción de una nueva nación multicultural y un nuevo Estado democrático. En palabras de Bonfil Batalla, se requiere:

Un nuevo proyecto de nación que incorpore como capital activo todo lo que realmente forma el patrimonio que los mexicanos hemos heredado: no sólo los recursos naturales sino también las diversas formas de entenderlos y aprovecharlos a través de conocimientos y tecnologías que son la herencia histórica de los diversos pueblos que componen la Nación [...] no sólo los conocimientos que con mucho esfuerzo se han ido acumulando (más que desarrollando) en México y que pertenecen a la tradición occidental, sino toda la rica gama de conocimientos que son producto de la experiencia milenaria del México profundo.³⁹

Este proyecto de nueva nación multicultural y un Estado democrático incluyente de la diversidad social y cultural de nuestra sociedad, no lo impulsan hoy en día los líderes políticos, ni los partidos, ni los intelectuales, sino las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de su autonomía y de sus derechos culturales.

³⁹ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, p. 12.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Resisitir es reconstruir. Movilidad y pertenencias*. México, FFL, UNAM / Juan Pablos, 2013.
- ALCALÁ CAMPOS, Raúl, coord., *Política y valores en las relaciones interculturales*. México, UNAM, 2013.
- ANNINO, Antonio, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en Francisco Colom, *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid, CSIC / Iberoamericana, 2005.
- APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, t. II. Madrid, Taurus, 1985.
- APEL, Karl-Otto, “Some Critical Remarks on Popper’s Hermeneutics”, en *Philosophy of Social Science*, núm. 13. Thousand Oaks, California, Sage Publications, septiembre, 1983.
- BERNSTEIN, Richard, *La reconstrucción de la teoría social y política*. México, FCE, 1982.
- BETANCOURT POSADA, Alberto, “El Corredor Biológico Mesoamericano: tecnologías apropiadas, saberes indígenas y conservación de la biodiversidad”, en A. Betancourt Posada y José Efraín Cruz, coords., *Del saber indígena al saber tradicional*. México, FFL, DGPDE, UNAM, 2009.
- BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, FFL, UNAM / Siglo XXI, 2005.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*. México, Random House Mondadori, 2008.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza, 1997.
- BRADING, David, *Mito y profecía en la historia de México*. México, FCE, 2004.
- CASSIRER, Ernst, *Las ciencias de la cultura*. México, FCE, 1973.
- CHABOD, Federico, *La idea de nación*. México, FCE, 1987.

- COHEN, Morris y Ernest Nagel, *Introducción a la lógica y al método científico*, vols. 1 y 2. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- COLOM GONZÁLEZ, Francisco, ed., *Relatos de nación. La Construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid, Iberoamérica / Fráncfort, Vervuet, 2005.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel, *La Constitución de 1857 y sus críticos*. México, FCE, 2007.
- CRUZ, Juana Inés de la, *Loa a El Divino Narciso*, en José Joaquín Blanco, *El lector novohispano*. México, Cal y Arena, 2005.
- DEWEY, John, *The Public and its Problems*. Athens, Ohio, Ohio University Press, 1985.
- DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*. México, FCE, 1957.
- DILTHEY, Wilhelm, "The Understanding of other Persons and their Life-Expressions", en Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutical Reader*. Nueva York, Continuum, 1988.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, "El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 23. México, FFL, UNAM, junio de 2011.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 2005.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, "Malintzin, la lengua", en Margo Glantz, coord., *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, Taurus, 2001.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*. México, El Equilibrista, 2011.
- FARR, James, "Popper's Hermeneutics", en *Philosophy of Social Science*, núm. 13. Thousand Oaks, California, Sage Publications, septiembre de 1983.
- FEYERABEND, Paul, "Cómo defender a la sociedad contra la ciencia", en Ian Hacking, ed., *Revoluciones científicas*. México, FCE, 1985.
- FUENTES, Carlos, "Las dos orillas", en *Los cinco soles*. México, Tusquets, 2005.
- FULLER, Steven, *The Governance of Science and the Future of Open Society*. Buckingham, Open University Press, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*. Ed. de David Linge. Berkeley, University of California Press, 1976.

- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994.
- GARCÍA, Dora Elvira, coord., *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*. México, Porrúa, 2011.
- GARZA, Enrique de la y Gustavo Leyva, eds., *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*. México, FCE / UAM, 2011.
- GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*. México, Conaculta / Alianza, 1991.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México, FCE, 1993.
- GIDDENS, Anthony et al., *La teoría social hoy*. México, Conaculta / Tecnos, 1991.
- GLANTZ, Margo, coord., *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, Taurus, 2001.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *De la sociología del poder a la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá, Clacso, 2009.
- GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y La filosofía de Benedetto Croce*. México, Juan Pablos, 1975.
- GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, FCE, 1997.
- GUERRA, François-Xavier y Antonio Annino, coords., *Inventando la nación iberoamericana. Siglo XIX*. México, FCE, 2007.
- HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, "Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico", en *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Trotta, 2002.
- HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. México, REI, 1993.
- HABERMAS, Jürgen, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en *Lógica de las ciencias sociales*. México, REI, 1993.
- HALE, Charles, *El liberalismo en la época de Mora 1821-1853*. México, Siglo XXI, 1982.
- HALE, Charles, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*. México, FCE, 2002.

- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*. Nueva York, Harper and Row, 1962.
- HEMPEL, Carl, *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979.
- HUSSERL, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona, Anthropos / UAM, 2002.
- KITCHER, Philip, *Science, Truth and Democracy*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- KUHN, Thomas S., “Las ciencias naturales y las ciencias humanas”, en *Acta Sociológica*, núm. 19. México, UNAM, enero-abril de 1997.
- KUHN, Thomas S., “La tensión esencial, tradición e innovación”, en *La tensión esencial*. México, FCE, 1982.
- KURI, Ramón, *El barroco jesuita mexicano: la forja de un México posible*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México, FCE, 2002.
- LAPOUJADE, María Noel, *Los sistemas de Bacon y Descartes: de la coincidencia de los opuestos*. Puebla, BUAP, 2002.
- LAUDAN, Larry, *El progreso y sus problemas*. Madrid, Encuentro, 1986.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Independencia, reforma y revolución, ¿Y los indios qué?*, México, UNAM / Conaculta, 2011.
- LING, David, *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, University of California Press, 1977.
- MACINTYRE, Alasdair, “La idea de una ciencia social”, en Alan Ryan, ed., *La filosofía de la explicación social*. México, FCE, 1976.
- MACINTYRE, Alasdair, *Justicia y racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.
- MADERO, Francisco Ignacio, *La sucesión presidencial en 1910*. México, Colofón, 2010.
- MANRIQUE, Jorge Alberto, “Del barroco a la ilustración”, en *Historia general de México*. México, El Colegio de México, 2002.
- MÉNDEZ Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*. México, UNAM, 1991.
- MOLINA Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas de México*. México, Era, 1979.

- MONTEMAYOR, Carlos, *Los pueblos indios de México hoy*. México, Planeta, 2001.
- MORELOS y PAVÓN, José María, "Sentimientos de la Nación o puntos dados por Morelos para la Constitución 1813", en Ernesto de la Torre Villar, Moisés González Navarro y Stanley Ross, comps., *Historia documental de México*, t. II. México, UNAM, 1974.
- NAVARRETE, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*. México, UNAM, 2004.
- NEURATH, Otto, "The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary motives", en *Philosophical Paper: 1913-1946*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1983.
- O' GORMAN, Edmundo, *México: el trauma de su historia*. México, UNAM, 1977.
- OLIVÉ, León, *Interculturalismo y justicia social*. México, UNAM, 2004.
- POPPER, Karl R., *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1979.
- POPPER, Karl R., *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1973.
- POPPER, Karl R., "La Lógica de las ciencias Sociales", en K. R. Popper et al., *La Lógica de las Ciencias Sociales*. México, Grijalbo, 1978.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, IIF, UNAM, 2010.
- RICKERT, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid, Espasa-Calpe, 1965.
- RICOEUR, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. de John, B. Thompson. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979.
- RYAN, Alan, comp., *La filosofía de la explicación social*. México, FCE, 1976.
- SCHMIDT-VELLE, Friedholm, coord., *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*. México, Herder, 2009.

- SCHÜTZ, Alfred, "Problemas de la sociología interpretativa", en Alan Ryan, comp., *La filosofía de la explicación social*. México, FCE, 1976.
- SIERRA, Justo, *La evolución política del pueblo mexicano*. México, UNAM, 1984.
- SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Social, 2010.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, "Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas", en Jean-François Prud'homme, comp., *Demócratas, liberales y republicanos*. México, El Colegio de México, 2000.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México, UNAM / UNRISO / Siglo XXI, 2000.
- TAYLOR, Charles, "Language and Human Nature", en *Human agency and Language Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la y Jorge Mario García Laguarda, *El desarrollo del constitucionalismo hispanoamericano*. México, UNAM, 1976.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la et al., eds., *Historia documental de México*, vol. II. México UNAM, 1974.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, "Estudio introductorio a la antología de Juan José Eguiara y Eguren", en *Historia de los sabios mexicanos*. México, UNAM, 1998.
- TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis, The hidden agenda of modernity*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- TOULMIN, Stephen, *Return to Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- TURNER, Stephen, *Liberal Democracy 3.0. Civil Society in an Age of Experts*. Londres, Sage Publications, 2003.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio "The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl R. Popper", en Enrique Suárez-Iñiguez, ed., *The Power of Argumentation*. Amsterdam, Rodopi, 2007.

- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Democracia liberal y democracia republicana”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Cultura*, núm. 1. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Republicanism and multiculturalism*. México, Siglo XXI, 2006.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía las ciencias sociales*. México, UNAM, 1999.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Trad. de Roberto Heredia. México, UNAM, 2004.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Espejo de los cónyuges. Antología*. Trad. de Carolina Ponce. México, Los Libros de Homero, 2007.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Dialectica resolutio. Libro de los analíticos segundos*. Trad. de Miguel Ángel Romero. Tesis de licenciatura en Letras Clásicas. México, FFL, UNAM, 2010.
- VIGIL, José María, “Discurso en la Junta de profesores de la Escuela Nacional Preparatoria del primero de septiembre”, en José María Vigil, *Textos filosóficos*. Ed. y est. introd. de José Hernández Prado. México, UAM, 2005.
- VIGIL, José María, “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria”, en Juan Antonio Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. México, IIH, UNAM, 1992.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, UNAM / Paidós, 1998.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, FCE, 1998.
- WEBER, Max, “Objetividad en ciencia y política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- WEBER, Max, “The Concept of Following a Rule”, en W. G. Runciman, ed., *Weber Selection in Translation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- WINCH, Peter, “Popper and Scientific Method in the Social Sciences”, en Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*. Northwestern University y Southern Illinois University, 1974.

- WINCH, Peter, *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- WINCH, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós, 1994.
- WOLIN, Sheldon, "Hobbes and the Culture of Despotism", en M. Dietz, ed., *Thomas Hobbes and Political theory*. Kansas, University Press of Kansas, 1990.
- WRIGHT, Georg Henrik von, *Explicación y comprensión*. Madrid, Alianza, 1973.
- YOUNG, Eric van, *La otra rebelión. La lucha de la independencia de México 1810-1821*. México, FCE, 2006.
- ZOLLA, Carlos, ed., *Informe de Evaluación del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo: 1995-2004*. México, UNAM, 2007.

ÍNDICE

Prólogo	9
<i>Mario Teodoro Ramírez</i>	
Introducción	13
Modernidad y racionalidad.....	19
Racionalidad y diversidad cultural	33
Lenguaje, cultura y diversidad	59
Comprensión de la diversidad cultural y hermenéutica.....	77
Poder y relaciones interculturales	109
La diversidad cultural y los proyectos de nación en México.....	141
Bibliografía	169
Índice	177

Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural, de Ambrosio Velasco Gómez, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2024 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegas Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición
Juan Carlos H. Vera.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

