

INTER- CULTURALISMO Y JUSTICIA SOCIAL

LEÓN OLIVÉ



COLECCIÓN
LA PLURALIDAD CULTURAL EN MÉXICO

Núm. 2

Coordinador
José del Val

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Programa Universitario México Nación Multicultural

COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

INTERCULT Y JUSTIC

URALISMO IA SOCIAL

AUTONOMÍA E IDENTIDAD CULTURAL
EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

León Olivé



Universidad Nacional Autónoma de México

México 2004

Primera edición: 2004

© D.R. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL

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

ISBN: 970-32-1679-X (obra completa)

ISBN: 970-32-1676-5 (tomo 2)

Impreso y hecho en México

a Ernesto Garzón Valdés y Luis Villoro
en memoria de Fernando Salmerón

Introducción

México es un país multicultural. La nación mexicana incluye una muy rica variedad de pueblos, cada uno de los cuales merece respeto y es digno de crecer y florecer. Pero hasta ahora hemos sido incapaces de establecer las estructuras y las instituciones políticas, económicas y jurídicas que garanticen el ejercicio del derecho de los diversos pueblos de nuestro país a sobrevivir y a desarrollarse en la forma en que autónomamente decidan sus miembros, a elegir cómo mantener o cómo cambiar sus formas de vida, a participar efectivamente en la decisión sobre el uso y destino de los recursos materiales de los territorios donde viven, y a participar activamente en la construcción de la nación mexicana. Éste es el *problema de la multiculturalidad* en México, y continúa siendo uno de los principales problemas nacionales.

El desafío es lograr una *sociedad auténticamente plural y justa*, en donde los diferentes pueblos y las diversas culturas convivan armónicamente, los conflictos puedan resolverse por vías no violentas, y se respeten los derechos individuales, los colectivos y los de grupo. Esto requiere una profunda reforma que establezca nuevas relaciones entre el Estado y los pueblos de México, así como entre esos pueblos y el resto de la nación.

El Estado debe garantizar la participación en la vida pública nacional, en lo económico y en lo político, de los diversos pueblos, y no debería estar controlado por ningún grupo social, político o económico particular, sino que en él deberían participar representantes de los diferentes sectores sociales relevantes en el país, así como de los diferentes pueblos. El Estado debe servir a todos ellos, fomentando su desarrollo, y estableciendo y gestionando mecanismos para evitar, y en su caso para dirimir, conflictos entre los diferentes pueblos y entre diferentes sectores de la sociedad. Esto es lo que se conoce como un *Estado plural*.

Es necesario pues que la reforma del Estado mexicano incluya la rectificación de su política cultural y económica, orientada durante décadas hacia el ideal de una nación monocultural y hacia la exclusión de los pueblos indígenas del acceso y el control sobre los recursos naturales de los territorios donde viven, y en general de la toma de decisiones económicas y políticas sobre las cuestiones que afectan su vida.¹ Se requiere ahora un Estado plural que respete —y que garantice el respeto de toda la sociedad— a la identidad de los pueblos, y que establezca políticas que aseguren el florecimiento de todos ellos, empezando desde luego por su participación activa en las decisiones sobre el manejo apropiado de sus recursos naturales y de sus fuentes de riqueza.

En suma, para lograr una solución al problema de la multiculturalidad en México, que conduzca a mediano y a largo plazo a una situación estable y legítima, se necesita que la sociedad política reconozca en pie de igualdad a todos los pueblos que forman parte del

¹ En este libro mantenemos el uso ordinario del término “pueblos indígenas” para referirnos a los pueblos originarios que han habitado lo que ahora es el territorio nacional desde antes de la Conquista. Pero de ninguna manera debe identificarse este uso con el sentido de “indio” o “indígena” como una categoría que abarca a todos los pueblos indígenas como una entidad social unitaria que contrasta con lo “no indio” o “no indígena”. José del Val y muchos antropólogos han señalado que este sentido es un producto ideológico que se arrastra desde la Colonia. Dicho uso ideológico de “indígena” es completamente opuesto a la concepción pluralista y multiculturalista que desarrollamos en este texto (cf. Warman, 2003, cap. 1).

país, y que se lleve a cabo una reforma estructural de manera que se establezcan nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos, entre regiones y entre ellos y el Estado. Estas nuevas relaciones deben garantizar:

1. la satisfacción de las necesidades básicas de los miembros de los diferentes pueblos, de acuerdo con la formulación que ellos hagan de manera autónoma, respetando su derecho a desarrollarse en la forma en la que consideren adecuado;
2. el acceso y control de los recursos materiales de su territorio, asegurando su participación en la toma de decisiones acerca de cuándo y cómo explotarlos, cómo controlarlos, y cómo encauzar los beneficios de su explotación; y
3. la participación de todos los pueblos en la construcción de la nación mexicana, incluyendo su participación en las instancias políticas locales, regionales, nacionales e internacionales.

En este libro se desarrollan ideas y conceptos que permiten articular un modelo de sociedad multicultural adecuado para países como México y la mayoría de los países latinoamericanos. El modelo sugiere también el tipo de normas que deberían regir las relaciones interculturales en el mundo globalizado en el que vivimos hoy en día, que es un mundo plural en sus perspectivas políticas, en sus evaluaciones morales, en sus gustos estéticos, en sus creencias y prácticas religiosas, en sus preferencias sexuales, y en sus formas de vida; un mundo plural, en suma, en sus culturas.

Para ello analizaremos y explicaremos conceptos como los que ya hemos mencionado en los párrafos anteriores: “multiculturalidad”, “multiculturalismo”, “interculturalidad”, “interculturalismo”, “justicia social”, “necesidades básicas”, “cultura”, “autonomía”, “derechos individuales”, “derechos colectivos” y “derechos de grupo”.

Con la ayuda de estos conceptos, y con base en el modelo de sociedad multicultural que delinearemos, ofreceremos una fundamentación de la tesis de que en las sociedades multiculturales donde hay desigualdades entre pueblos o entre culturas, el establecimiento por parte del Estado –o de entidades supraestatales, o de organismos internacionales– de políticas de compensación o de un trato diferencial en la asignación de recursos a favor de los pueblos que tienen desventajas, se justifica sobre la base de un principio de *justicia social*. Igualmente, este principio fundamenta el derecho de los pueblos a participar efectivamente en la toma de decisiones acerca de la explotación de los recursos naturales de los territorios que ocupan y sobre la canalización de los beneficios derivados de dicha explotación.

Analizaremos pues algunos elementos de una teoría de la *justicia social*. Veremos que sólo es justa aquella sociedad donde se garantiza la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros. Pero, como se verá en el libro, una necesidad básica es algo que sólo pueden determinar los propios interesados, en función de las tradiciones, las creencias, las normas y los valores, así como las expectativas y los proyectos y planes de vida individuales y colectivos que constituyen sus prácticas y su horizonte cultural.

Éste es el gran tema incomprendido, o que se aparenta no comprender, en el conflicto de Chiapas. Pero no sólo en Chiapas, sino es el drama de todos los pueblos indígenas de México. La cuestión es que no basta, no bastaría aunque se hubieran desarrollado políticas adecuadas para ello, con resolver el problema de la pobreza material. Por supuesto que hay que hacer eso, y es urgente. Pero es necesario asegurar la preservación de la identidad colectiva de los pueblos, así como la satisfacción de las necesidades básicas de sus miembros, las cuales deben ser determinadas por ellos mismos. Pues las necesidades básicas están mediadas culturalmente, y la pertenencia a un pueblo bien puede ser una de esas necesidades para quienes han nacido y crecido en su seno.

Aunque al mismo tiempo hay que insistir que se trata de un derecho y no de una obligación. Nadie puede obligar a nadie a permanecer dentro de un pueblo si no es por su propia voluntad.

En suma, en este libro se rechaza tajantemente la ideología que ha perdurado en nuestro país durante mucho tiempo, según la cual hay un “problema indígena”, relacionado con un “ser indígena” o una “naturaleza indígena”, frente al “ser no indígena”. Se critica esa ideología que ha sustentado muchos de los programas indigenistas de México, y que hasta la fecha alimenta políticas del Estado como las que han llevado a crear instituciones de educación especiales “para indígenas”. Como opción frente a esa concepción ideológica se defiende un modelo de sociedad multicultural que parte del reconocimiento de que en México realmente existen y conviven pueblos muy distintos, y se fundamenta en una posición filosófica en ética, en epistemología y en filosofía política conocida como *pluralista*, la cual se distingue y separa tanto de las posiciones *absolutistas* como *relativistas*, concepciones todas éstas que serán explicadas en el cuerpo del texto (capítulo 2).

Con base en ese modelo, y en virtud de su fundamentación pluralista, es posible proponer normas éticas y de convivencia política, así como instituciones que garanticen la justicia social para todas las personas y para todos los pueblos, respetando sus diferencias y la identidad y autonomía de cada uno. Pero el modelo al mismo tiempo insiste en la necesidad de garantizar la participación de todos los pueblos y de todos los ciudadanos en el proyecto de una nación mexicana, multicultural, democrática y justa.

En suma, la tesis central de este libro es que, en virtud de que uno de los rasgos de la actual sociedad globalizada es la multiculturalidad, a partir de la cual se generan constantes conflictos, entre las condiciones necesarias para la resolución pacífica de problemas se encuentra el establecimiento de normas, de instituciones y de mecanismos que: a) favorezcan las relaciones interculturales en un contexto de justicia

social, respetando y alentado la autonomía de los pueblos, incluyendo el acceso efectivo al control de sus recursos materiales; b) promuevan las prácticas de democracia participativa, y c) faciliten el aprovechamiento del conocimiento –incluyendo el científico y tecnológico– para el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos.

Nota sobre el contenido

El libro se compone de cinco capítulos y un Apéndice. Las ideas centrales de lo que llamamos un “modelo multiculturalista”, o un “proyecto intercultural” para un país como México, se exponen en los cinco capítulos. En ellos se presentan las principales tesis que complementan y desarrollan la discusión sobre el tema que he llevado a cabo en mi libro *Multiculturalismo y pluralismo* (Paidós-UNAM, México, 1999). Sin embargo, en algunas partes, especialmente en los capítulos 2 y 3, se incluye la explicación de algunos conceptos que ya he discutido en ese libro –tales como el derecho a la diferencia, los derechos individuales, colectivos y de grupo, la identidad personal y la colectiva, o la autenticidad y la autonomía– cuya presentación, que aquí se hace de una manera reorganizada y modificada, es indispensable para la comprensión de las ideas centrales sobre una sociedad multicultural democrática y justa que se desarrollan en los capítulos 4 y 5, así como en el Apéndice. La presentación de esos conceptos, pues, era necesaria para volver autocontenido al presente volumen.

En el Apéndice se reconstruye y se analiza un debate filosófico sobre la interculturalidad centrado en las aportaciones de tres importantes figuras del pensamiento iberoamericano de las últimas décadas: Ernesto Garzón Valdés, Fernando Salmerón y Luis Villoro.

Por medio de este debate se profundiza en la fundamentación ética y política de un proyecto intercultural adecuado para América Latina como el que se defiende en este libro. De esa manera se

subraya el papel de la filosofía en el diseño y la justificación del modelo multiculturalista, así como su utilidad como guía para la toma de decisiones y para la acción en el contexto de las relaciones entre culturas. Pero el Apéndice se centra además en la particular importancia de la historia de la filosofía para la filosofía contemporánea, por ejemplo para responder a desafíos como el de incidir en la comprensión del problema de la multiculturalidad y en sus posibles vías de solución. Por esta razón esperamos que el Apéndice sea de interés para los estudiosos de la filosofía y de las ciencias sociales preocupados por la fundamentación ético-política de los modelos de sociedad adecuados para llevar adelante proyectos de cambio social en países multiculturales, y en particular en comprender los sentidos en que la historia de la filosofía puede ser relevante para esa fundamentación. Pero también abrigamos la esperanza de que el Apéndice llame la atención de los interesados en la historia de la filosofía.

Los primeros cinco capítulos pueden ser leídos de manera autocontenida, y podrían apoyar un curso sobre los problemas de la multiculturalidad y las relaciones interculturales en América Latina para estudiantes de cualquier disciplina, mientras que la lectura del Apéndice podría reservarse para estudiantes de filosofía y para estudiosos de las ciencias sociales interesados en profundizar en la fundamentación filosófica de los modelos adecuados para las sociedades multiculturales.

Sirva el Apéndice también como un homenaje a tres figuras líderes del pensamiento social y filosófico latinoamericano –Garzón Valdés, Salmerón y Villoro– quienes con su ejemplo y con su obra han marcado el rumbo para muchos colegas y estudiantes de las nuevas generaciones, y a quienes el autor de este ensayo debe un reconocimiento público por las enseñanzas que siempre ha recibido de ellos, y por el privilegio de haber contado con su apoyo profesional y con su amistad personal.

Pluriculturalidad y globalización

Globalización y sociedad del conocimiento

¿Puede la filosofía ayudar en el diseño y en la discusión de modelos de sociedad útiles para tomar decisiones y para guiar acciones que contribuyan a establecer condiciones legítimas y estables que propicien las relaciones pacíficas entre diversos pueblos, naciones y culturas en el mundo, en el contexto de la “sociedad globalizada” y la “sociedad del conocimiento”?

La respuesta sucinta que desarrollaremos a lo largo de este libro es que la filosofía no sólo puede ayudar, sino que es indispensable para pensar en el tipo de acciones y prácticas, de normas y valores, así como de instituciones que se requieren para establecer las condiciones que faciliten la resolución pacífica de conflictos y el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos de América Latina y del planeta, respetando su autonomía.

La filosofía mantiene sus tareas perennes de elucidación conceptual y de crítica, pero como ocurre en cada época, ahora enfrenta desafíos específicos que surgen de las circunstancias novedosas a las que ha llegado la sociedad planetaria a principios del siglo XXI. Algunas de esas circunstancias han sido recogidas en los poco precisos

conceptos de “globalización” y de “sociedad del conocimiento”. Comencemos por aclarar en qué sentido los entenderemos aquí.

El término de “globalización” se usa en muchos sentidos diferentes. Con mucha frecuencia se le emplea para referirse principalmente a un fenómeno económico. Así, por ejemplo, el *Diccionario de la Real Academia Española* define a la globalización como la “tendencia de los mercados y las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales”. Por su parte, el Fondo Monetario Internacional ha planteado que “la globalización es la interdependencia económica creciente del conjunto de países del mundo, provocada por el aumento del volumen y la variedad de las transacciones de bienes y servicios, así como los flujos internacionales de capitales, al tiempo que la difusión acelerada y generalizada de la tecnología”.¹

Todavía otro sentido del término, muy importante para nuestros fines, se centra en lo que muy de pasada se alude en la caracterización del FMI: la globalización se refiere sobre todo al proceso tecnológico de las redes telemáticas e informáticas que han permitido el flujo instantáneo de información en el ámbito planetario, lo que a la vez ha posibilitado el movimiento de capitales de una parte a otra del globo terráqueo en sólo unos segundos. Pero el desarrollo tecnológico también ha significado la intensificación de las comunicaciones terrestres, marítimas y aéreas, que han facilitado el intercambio de mercancías, y por lo tanto la interdependencia de las economías de casi todo el planeta.

En este último sentido, la globalización está ligada y de hecho ha sido posibilitada por el desarrollo tecnológico. Pero es importante subrayar que, como lo ha enseñado la reciente filosofía de la tecnología,

¹ Ambas definiciones son señaladas por David Sobrevilla, 2004. La del FMI a su vez está tomada de J. Estefanía, “El fenómeno de la globalización”, en J. J. Tamayo Acosta (ed.), 2002, *10 palabras clave sobre la globalización*, Navarra, Verbo Divino, p. 19.

si bien la tecnología influye de manera notable en la sociedad, está lejos de determinar la estructura y la dinámica de las sociedades. Más bien, los efectos sociales de la tecnología pueden ser controlados por decisiones humanas y por tanto puede encauzarse de diferentes maneras. Por esta razón, si la globalización se entiende como el intercambio de información y la interacción cultural entre pueblos y naciones diferentes, posibilitada por las tecnologías de la comunicación, entonces debe ser bienvenida, pero debe ser orientada, y es un imperativo ético procurar que sus beneficios alcancen a un mayor número de seres humanos. Sin embargo, insistimos que esto es sostenible sólo si la globalización se entiende de esa manera.

Pero el término de “globalización” se utiliza sobre todo en relación con un modelo económico que ha venido imponiéndose en todo el mundo, no de forma disgregada, sino como una unidad a escala global, el modelo llamado neoliberal. En este sentido puramente económico asociado al modelo neoliberal, el término de “globalización” se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo xx. Se trata de un capitalismo verdaderamente global, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, y que ha tenido como consecuencia la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza. Por consiguiente merece una condena desde un punto de vista ético.

Todavía hay otro rasgo de la sociedad globalizada en el que conviene detenerse, y es al que suele aludirse con el término de “sociedad del conocimiento”. Se trata de una forma de producción del conocimiento, donde los términos básicos son ahora “auto organización”, “dispersión”, “distribución” y “división” (*cf.* Fuller, 2001). En esta nueva forma ya no hay un lugar central de producción del conocimiento, sino que éste se genera de manera distribuida en muchas unidades dispersas, que físicamente pueden estar muy separadas, pero que a la vez se mantienen en contacto mediante redes de comunicación, de aquí por ejemplo el término de “sociedad red” que utiliza Castells (1999). El

conocimiento producido por una unidad adquiere valor en la medida en que complementa y se suma al que se produce en los otros nodos de la red. Pero para que esto sea posible se requiere cierto nivel de homogeneización cultural. Se encuentra aquí entonces una de las tendencias más fuertes que están empujando en la sociedad globalizada y del conocimiento: la de una estandarización que parece amenazar a las diversas identidades culturales del planeta.

La forma distribuida de producción del conocimiento no significa una democratización del conocimiento, en el sentido de que sea público y accesible a todos, ni una disminución de la exclusión de millones de seres humanos de sus beneficios. Por el contrario, ni siquiera hay garantías de que quienes participan de una red se beneficien del conocimiento producido distribuidamente, o siquiera que sepan cuál es realmente el producto final.

De aquí surgen otros desafíos de la sociedad del conocimiento. Hay millones de excluidos del sistema económico y también de los beneficios del conocimiento, y quienes no han quedado excluidos están sometidos a fuertes tendencias culturalmente homogeneizadoras. En este contexto no sorprende que la UNESCO, por ejemplo, en un intento de contrarrestar dichas tendencias, promueva los siguientes cuatro principios como los fundamentales que deberían subyacer al modelo de la sociedad del conocimiento: libertad de expresión, acceso a la educación, acceso universal a la información y respeto a la diversidad cultural y lingüística. Y se entiende que también la UNESCO pugne por el uso del término “sociedad del conocimiento”, entendido como un concepto pluralista que incluya a los derechos humanos, en vez del término de “sociedad de la información” que se restringe sólo a la tecnología y a la infraestructura material.²

² Véase por ejemplo el documento *Internet Governance, UNESCO Position Statement*, disponible en la siguiente dirección: <http://portal.unesco.org>.

Éstos son, pues, algunos de los rasgos del modelo de la sociedad del conocimiento en cuyo contexto quisiéramos plantear la pregunta: ¿queda un papel para la filosofía? Particularmente, ¿puede la filosofía contribuir a pensar en las condiciones necesarias para que los sistemas sociales globales y nacionales sean legítimos y estables, y permitan el desarrollo cultural y económico de los diversos pueblos del mundo, así como una resolución pacífica de los conflictos? Hemos adelantado que defenderemos una contundente respuesta positiva. Para avanzar en esa línea procedamos a la elucidación de varios conceptos centrales para nuestro tema.

“Multiculturalidad” e “interculturalismo”

Desde hace varios años se ha puesto en boga el término de “multiculturalismo”. A menudo se le usa con temor, a veces como objeto de crítica o de desprecio, y en ocasiones el concepto es propuesto como panacea. Conviene pues subrayar que este término, lo mismo que el de “globalización”, tiene varias connotaciones que deben elucidarse para evaluar los modelos propuestos hasta ahora para orientar, y en su caso justificar, las acciones de los agentes involucrados en las relaciones entre culturas.

En ocasiones el término “multicultural” se utiliza para describir sociedades en donde conviven grupos que provienen de diversas culturas. Estas sociedades multiculturales pueden ser de diversos tipos. Por un lado, pueden ser como los países donde han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales. Tal es el caso de la mayoría de los países de América Latina. Por otra parte están los países que se han desarrollado sobre la base de grupos inmigrantes, como los Estados Unidos. Un tercer tipo lo constituyen países compuestos históricamente por grupos étnicos y nacionales diferentes, en donde

en tiempos recientes se han producido intensos fenómenos de inmigración, como España o el Reino Unido. Todos estos países son multiculturales, en ellos coexisten culturas diversas. Conviene reservar los términos de “multiculturalidad” y “pluriculturalidad” para referirse a las situaciones de hecho en las que coexisten pueblos y culturas diversas. Bajo esta acepción, se trata de términos *factuales*. También podemos decir que son términos *descriptivos*, porque describen un aspecto de la realidad social de nuestro país, de otros países y del mundo. En este libro utilizaremos los términos de “multiculturalidad” y de “pluriculturalidad” como sinónimos, con el significado recién mencionado.

Pero junto con el reconocimiento de la multiculturalidad de muchos países, incluyendo México, se ha desarrollado otro concepto, el de *multiculturalismo*, y es el que despierta polémicas. Este término expresa un concepto que se refiere a modelos de sociedad que pueden servir como guía para establecer o modificar relaciones sociales, para diseñar y justificar políticas públicas, para tomar decisiones y para realizar acciones, ya sea por parte de los representantes de los Estados, de los miembros de los diversos pueblos y de las diversas culturas, de los partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de organismos internacionales y de los ciudadanos en general, en materias que afectan las vidas de los pueblos y las relaciones entre ellos. A diferencia de la multiculturalidad, que tiene un sentido descriptivo, el concepto de “multiculturalismo” tiene un sentido *normativo*.

El concepto de “multiculturalismo” ha suscitado grandes polémicas principalmente por dos razones. Primero, porque no tiene un sentido unívoco, sino que adquiere diferentes significados según los modelos de sociedad con los que se le asocia. Todos esos modelos son discutibles, pues incluyen concepciones acerca de los pueblos y las culturas,³

³ Por el momento hablamos indistintamente de pueblos y de culturas. Sin embargo se trata de conceptos que conviene precisar y distinguir, lo cual haremos adelante.

sus funciones, sus derechos y obligaciones, sus proyectos de desarrollo, las relaciones entre los pueblos y los individuos, y las relaciones entre los diversos pueblos. Por lo tanto, el concepto de “multiculturalismo” queda sujeto a esos debates, así como a las críticas y objeciones que se plantean a los diversos modelos.

Pero como acabamos de recordar, no hay un único tipo de sociedades multiculturales. La situación multicultural de México es diferente de la de los Estados Unidos, la cual a la vez no es la misma que en el Reino Unido o que en España. El modelo multiculturalista adecuado para cada uno de estos tipos de sociedad no necesariamente será el mismo. De aquí surge la segunda razón por la cual el concepto de “multiculturalismo” suscita polémicas.

Y es que el término ha sido acuñado y usado principalmente en el contexto anglosajón, es decir, en los países de habla predominantemente inglesa. Esto ha producido el efecto de que tienda a identificarse el término de “multiculturalismo” con un modelo particular, elaborado dentro de una corriente filosófica y de pensamiento específica, que ha sido la dominante en los países anglosajones, y en tiempos recientes en otras partes del mundo, a saber, la corriente liberal.

Si bien hay muchas vertientes dentro de esta corriente, el pensamiento liberal o “liberalismo” en filosofía política puede identificarse en torno a ciertos principios. Entre ellos, la idea de que las sociedades humanas son meras asociaciones de individuos, a diferencia, digamos, de estar compuestas también, de un modo fundamental, por grupos o por colectivos humanos. De aquí se derivan algunas consecuencias importantes para la ética y la política. Por ejemplo, que los únicos derechos morales que existen son derechos de los individuos, y que los grupos no tienen derechos morales. Puede reconocerse, por ejemplo, que existen derechos colectivos, digamos los derechos de alguna institución, de una universidad, o de una asociación, un club o un sindicato. Pero suele aclararse, desde el punto de vista liberal, que

dichos derechos son jurídicos, los cuales existen como resultado de convenciones entre los individuos, pero de ninguna manera se trata de derechos morales que pudieran fundamentar derechos jurídicos y estar a la par –y mucho menos por encima de– los derechos de los individuos. Adelante regresaremos sobre este tema al hablar de la distinción entre derechos de los individuos, los derechos colectivos, y los derechos de grupo.

En virtud de la asociación que suele hacerse entre el término “multiculturalismo” y un modelo de sociedad con fundamentos liberales, hay pensadores que prefieren no utilizar dicho término y emplear en cambio otros, tales como “interculturalismo” o “autonomismo” o “movimiento autonomista”.⁴ El primero hace hincapié en la importancia de las relaciones horizontales y sin pretensiones de dominación ni ejercicios de poder entre los pueblos, y el segundo en el derecho de los pueblos a tomar decisiones por ellos mismos.

Ha habido, sin embargo, un buen número de pensadores en México que han adoptado el término de “multiculturalismo”, sin asociarlo directamente al modelo de sociedad liberal multicultural que se ha desarrollado en los países anglosajones, y que han hecho contribuciones para desarrollar un modelo adecuado para las sociedades latinoamericanas, y cuyas ideas incluyen los aspectos fundamentales de los modelos interculturales y autonomistas. Entre ellos pueden mencionarse a Fernando Salmerón, Luis Villoro, José del Val, Ambrosio Velasco, Raúl Alcalá, Alejandro Salcedo, Mauricio Beuchot, Samuel Arriarán, Dora Elvira García, María Teresa Muñoz, y al autor del presente texto.⁵

En lo que sigue de este libro, a menos que indiquemos otra cosa, utilizaremos indistintamente los términos “multiculturalismo” e “in-

⁴ En el primer caso se encuentra por ejemplo Raúl Fornet-Betancourt, 2001; en el segundo, Héctor Díaz Polanco, 1991, 1998, y Consuelo Sánchez, 1999.

⁵ Véanse por ejemplo: Villoro, 1998; Salmerón 1998; Velasco, 2004; Alcalá, 2002, 2004; Beuchot y Arriarán, 1999, Beuchot, 2002; Salcedo, 2000, 2001; García, 1998, 2001, 2003; Muñoz, 1999; Olivé, 1999.

terculturalismo” para designar a un modelo de sociedad multicultural, democrática y justa, que aliente la interacción armoniosa y constructiva entre los pueblos y culturas de México y del mundo, con base en el derecho de cada uno a tomar decisiones por sí mismo acerca de su proyecto colectivo de desarrollo. Así, utilizaremos también indistintamente los términos de “modelo multiculturalista” y de “proyecto intercultural” para referirnos al modelo normativo y valorativo que defendemos en este libro.

El concepto de cultura

El concepto de “cultura” desde luego no es un concepto unívoco. El término “cultura” en su sentido original proviene del latín con el significado de “cultivar”. Se refiere al cultivo del conocimiento y de las facultades físicas e intelectuales de los seres humanos. Pero hoy en día la palabra “cultura” tiene muchos significados diferentes. El filósofo peruano David Sobrevilla ha hecho un minucioso recuento de las diferentes acepciones del concepto, y resume algunos de los sentidos actuales más importantes (Sobrevilla, ed., 1998).

En primer lugar, dice Sobrevilla, ciertos usos del término mantienen el significado original de “cultivar” (Sobrevilla, ed., 1998, 15).⁶ Se trata del sentido *directo* de “cultura”, como cuando se habla de “agricultura”, “apicultura”, etcétera.

Luego, Sobrevilla se refiere a varios usos *indirectos* o *figurados*. En uno de ellos, el término de “cultura” tiene un sentido *objetivo*, según el cual se entiende la cultura “como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano”. Bajo esta acepción, la cultura puede entenderse como restringida a una época

⁶ El número después de una referencia indica la página donde se encuentra la cita en cuestión.

determinada de una cierta sociedad, y así tiene un sentido *histórico*, por ejemplo cuando se habla de la “cultura del barroco”. O bien la restricción puede referirse a un pueblo, dando lugar al sentido *antropológico*; así se habla por ejemplo de la cultura náhuatl o maya.

En ciertas tradiciones de pensamiento –continúa explicando Sobrevilla– se ha sugerido oponer los conceptos de “cultura” y “civilización”, a veces entendiendo a la primera como refiriéndose a lo espiritual, y la segunda a lo material. A veces invirtiendo estos sentidos.

Otra acepción común del término “cultura” es cuando se habla de una persona “culto”. Se trata de un sentido *subjetivo* porque se refiere al cultivo de las capacidades de una persona: cultura física, cultura de la inteligencia, cultura de los sentimientos, cultura del saber, cultura “del espíritu”.

En otras ocasiones se habla de “culturas populares”, en un sentido objetivo, refiriéndose a la cultura de ciertos pueblos o etnias, y se suele distinguir de la cultura oficial o de la cultura académica, que es la que han desarrollado los grupos dominantes o ciertas elites intelectuales o artísticas en ciertas sociedades.

De manera cercana a lo anterior, a veces se habla de “cultura de masas” y “cultura de elites”. Se trata de dos usos del término “cultura” en sentido objetivo, pero uno referido a lo que consumen los grandes sectores de la población, por lo general a través de los medios de comunicación (radio, cine, televisión, internet), mientras que el término de “cultura de elites” se refiere a la cultura de algunos grupos dominantes, sea en sentido intelectual, político, económico o ideológico.

También es frecuente encontrar en la literatura términos como “sub cultura” y “contra cultura”. En ambos casos se trata también de usos objetivos. En el primer caso se restringe a ciertos grupos sociales dentro de una sociedad más amplia: “la sub cultura chicana”, “la sub cultura de un barrio de la ciudad de México”. Una contra cultura

es una sub cultura que deliberadamente se opone a valores y normas de una cultura dominante (la contra cultura *hippie*). Hasta aquí algunos de los sentidos que ha repasado David Sobrevilla.

El filósofo español Gustavo Bueno (1997) distingue también varios conceptos de cultura. Entre ellos, llama la atención el uso del término de “cultura” en contextos político-administrativos (Bueno, 1997, 15), por ejemplo en relación con ministerios de cultura, o en el caso de México, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta). Esta acepción del término “cultura” equivale a hablar de una cultura *circunscrita*. Suele ocurrir, dice Bueno, que “los criterios connotativos de la “circunscripción ministerial” son arcanos y sus límites –los límites de su denotación– extraordinariamente imprecisos y borrosos” (Bueno, 1997,15). En el caso de México, y de muchos otros países, la “cultura”, en este sentido, incluye por lo general a las artes y poca cosa más (lo que en el caso de México hace redundante el nombre de Conaculta, pues cultura y arte se identifican). La educación, la ciencia y la tecnología, la economía, la industria, el comercio, la política, el deporte, el turismo, etc., casi todo lo que tradicionalmente ha sido englobado en el concepto objetivo de cultura, queda fuera del alcance de Conaculta.

Finalmente mencionemos el significado del término “cultura” que ha esclarecido otro filósofo español, Jesús Mosterín. En su libro *Filosofía de la cultura* (1993), este autor propone entender la cultura básicamente como información, como “la información transmitida por aprendizaje social”. A diferencia de la información que se transmite por medio de los genes, fenómeno que pertenece a la “natura”, hay información que se transmite mediante mecanismos de aprendizaje social, y en ese caso estamos ante la “cultura”. El aprendizaje social puede lograrse por medio de la imitación, como ocurre en muchas especies animales, incluyendo la humana. Pero también puede transmitirse la información por medio de lenguajes (verbales y no verbales),

y también puede codificarse en diferentes medios –tablillas de arcilla, papeles, libros, revistas, discos magnéticos, servidores electrónicos–, y transmitirse por diferentes vías: oralmente, en persona o por medios como el teléfono, o por escrito y transmitirse por correo ordinario o por internet. En todos los casos, luego la información necesita ser recuperada e interpretada.

Actualmente se acepta ampliamente que los miembros de muchas especies animales utilizan herramientas y tienen sistemas de comunicación; transmiten información por medio del aprendizaje social, no únicamente por medio de los genes, y así, hay cultura en muchas especies animales. Pero para autores como Mosterín, lo que distingue a las sociedades humanas de las de otros animales es que la transmisión de la información se da también, y cada vez más, por medio de lenguajes proposicionales utilizando soportes artificiales: la escritura convencional en papel o en medios informáticos que se transmiten por internet; la escritura por medio de lenguajes de computación, de lenguajes matemáticos, etcétera.

¿Qué hacer ante tal variedad de sentidos del término “cultura”? Esta polisemia nos enfrenta al menos ante dos posibles actitudes. Una es la que asumió Gustavo Bueno al concluir, todavía en la década pasada (1996), que tal diversidad de conceptos y de concepciones mostraba que “la cultura” era, a final de cuentas, el último gran mito del milenio que debía combatirse. Pero también es posible asumir una actitud positiva, con ánimo pluralista –que es el más apropiado para la sociedad globalizada de principios del siglo XXI, como sostendremos en este libro– y entonces elegir el significado de “cultura” que mejor permita plantear los problemas, entenderlos con claridad, y por consiguiente proponer soluciones adecuadas.

¿Deberíamos concluir que se trata de un término oscuro que ha dado lugar a una multiplicidad de confusiones y que por ello se ha prestado a una manipulación ideológica? No. Es cierto que en las décadas recien-

tes ha habido un abuso del término “cultura”, y que muchas veces hay gran confusión acerca del sentido en que se está usando (las erráticas políticas de muchos ministerios de cultura en el mundo dan fe de esto). Pero la multiplicidad de significados no es exclusiva del término de “cultura”, ocurre con muchos términos científicamente respetables, en las ciencias naturales y sociales. Pero a lo que sí obliga la multiplicidad de significados es a precisar el sentido en que uno lo utiliza, y a hacer ver que tal sentido es claro y pertinente para los fines que uno persigue, como lo intentaremos más adelante.

Como ya sugerimos antes, de la misma manera en que existen diversos conceptos de “cultura”, útiles en distintos contextos, por ejemplo científicos, filosóficos, políticos o antropológicos, así hay también diversos conceptos de “multiculturalismo”, pues heredan la variabilidad semántica del de “cultura”.

Los diversos modelos multiculturalistas no tienen la misma utilidad en todos los contextos. Un modelo útil por ejemplo para la situación de México o de América Latina en relación con los pueblos indígenas, puede no serlo para la situación pluricultural de los Estados Unidos o la de España. Sin embargo, como veremos, aunque el modelo de sociedad multicultural puede variar según las condiciones de cada país pluricultural, todos esos modelos pueden tener una común fundamentación ética y política, e incluso epistemológica. En el resto de este libro nos concentraremos en el problema de la diversidad cultural en países como México y otros de América Latina, en relación con los pueblos que forman parte de ellos, por lo que buscaremos un concepto de cultura apropiado para esta problemática.

Un concepto antropológico-filosófico de cultura

Acabamos de ver que, como con tantos conceptos de interés filosófico y científico, no hay razones para pensar que hay o que debe

haber un único concepto de “cultura” que sea el *correcto*. Puesto que hay muchos significados del concepto, la elección del más adecuado debe estar en función de los problemas que queremos comprender. Lo que importa es tener claro el problema que se quiere discutir y elegir los conceptos que permitan plantear y entender ese problema, para así proponer soluciones aceptables.

En virtud de los problemas que nos proponemos discutir en este libro, el concepto más útil es un concepto de origen antropológico, al que le añadiremos algunos elementos más, por lo que podríamos considerarlo como un concepto antropológico-filosófico.

Tampoco existe un único concepto antropológico de cultura, pero muchos autores reconocen como un buen punto de partida la ya clásica definición de E. B. Tylor: “La cultura o civilización [...] es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad” (*Primitive Culture*, Chicago, 1871, vol. VII, 7).

Como dice Mosterín, otros conceptos antropológicos de cultura giran básicamente en torno a la misma idea. El antropólogo mexicano Guillermo de la Peña, por ejemplo, considera que “[e]l concepto de *cultura* se opone al de *naturaleza*; sirve para nombrar el cúmulo de conocimientos, técnicas, creencias y valores, expresados en símbolos y prácticas, que caracteriza a cualquier grupo humano, y que suele transmitirse –aunque no mecánicamente– en el tiempo (de una generación a otra) y en el espacio (de un lugar a otro)” (de la Peña, 1998).

Luis Villoro ha recordado la definición adoptada en una reunión sobre políticas culturales de la UNESCO (realizada en México en 1981):

En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de

las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (Villoro, 1985, 177).

Podemos agregar que engloba también a todas las formas de generar conocimiento y de transformar la realidad social y natural; la ciencia y la técnica quedan así comprendidas dentro de la cultura.

Villoro destaca dos aspectos de las culturas, los que simplísticamente podrían denominarse “externo” e “interno”. El primero correspondería a los elementos que puede percibir directamente un observador, e incluye dos subconjuntos:

Por una parte los productos materiales de una cultura: edificios, utensilios, vestidos, obras de arte, conjuntos de signos, etc. Por la otra los sistemas de relación y de comunicación, observables al través de casos concretos en los cuales se realizan o a los que se aplican. Entrarían en esta categoría las relaciones sociales, los lenguajes de distintos tipos, los comportamientos sometidos a reglas (costumbres, ritos, juegos, etcétera) (Villoro, 1985, 177).

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. Se trata de “las creencias, los propósitos o intenciones y las actitudes colectivas de los creadores de cultura. Esta condición ‘interna’ de cultura es condición de posibilidad de su dimensión ‘externa’” (*idem*, 177-178).

Siguiendo las propuestas anteriores, el *concepto de cultura* que utilizaremos es el siguiente:

una cultura es una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas,

por ejemplo cognitivas, educativas, religiosas, económicas, políticas, tecnológicas, lúdicas y de esparcimiento –lo cual significa estar orientados dentro de esas prácticas por creencias, normas, valores y reglas comunes–, que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes, y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos (cf. Kymlicka, 1995, 18 y 76; Salmerón, 1998; Villoro, 1998, 109 y ss.)

Éste es el concepto que ha permitido una gran cantidad de trabajo antropológico, y que tiene referentes de los que no podemos dudar, cuando se habla, por ejemplo de las culturas nahua, maya, tzotzil, huichola o tojolabal. Pero en ocasiones utilizamos el término cultura para referirnos a un grupo social que se identifica con un pueblo, aunque no sea idéntico a él. Por ejemplo, los judíos en España, o los mexicanos en Estados Unidos.

Algunas de las razones para identificar a los huicholes o a los tzotziles como culturas son que tienen una lengua común, creencias bien atrincheradas, tradiciones, costumbres, instituciones y prácticas cognitivas, religiosas, lingüísticas, económicas y políticas, todo lo cual ha perdurado por siglos aunque haya cambiado, pero además mantienen expectativas y proyectos de vida comunes. Sus creencias y prácticas, sus costumbres, sus instituciones y su lengua han provisto a muchas generaciones de los elementos básicos que dotan de sentido a su existencia como seres humanos y que les permiten tener expectativas y formular proyectos y planes de vida.

En este libro restringiremos el sentido de los conceptos de “multiculturalismo” y de “relaciones interculturales” a las comunidades que satisfacen las condiciones para calificar como culturas en el sentido recién especificado. Más aún, como ya dijimos, centraremos nuestra atención sólo sobre los pueblos originarios de México y de América Latina que claramente satisfacen las condiciones para ser culturas en el sentido mencionado. Así evitaremos discusiones acer-

ca de si otros grupos sociales, que no son culturas, serían sujetos de los mismos derechos de grupo (concepto que veremos adelante). Esta aclaración es importante porque muchas veces se intenta desechar al multiculturalismo por la vía fácil de ridiculizarlo, sugiriendo que defiende el derecho a la diferencia de cualquier grupo, aunque se trate de una secta religiosa, de grupos de inmigrantes que sólo tienen en común la nacionalidad de sus antepasados, o fanáticos de un club de fútbol. Como hemos dicho, el concepto de cultura que estamos suponiendo es lo suficientemente claro como para identificar por ejemplo a la cultura nahua, o la maya, o la tzotzil, o la tojolabal o la purépecha.

Un modelo de “multiculturalismo” o un “proyecto intercultural”

En este libro presentaremos y defenderemos un modelo “multiculturalista” particular, al cual indistintamente le llamaremos también “proyecto intercultural”. Resumamos ahora los rasgos fundamentales de este modelo.

El modelo contempla básicamente un conjunto de normas de convivencia entre pueblos y culturas (capítulo 5), y establece derechos y obligaciones de los pueblos, del Estado y del resto de la nación, que se consideran necesarios para que la sociedad multicultural sea justa, bajo un concepto de justicia social que se desarrolla en el capítulo 4. El modelo incluye también el *derecho a la diferencia*.

El derecho de los pueblos a la diferencia, entendido como el derecho de sus miembros a ser reconocidos como pertenecientes a ese pueblo y a disfrutar de ciertos beneficios en virtud de ello, tanto como el derecho a decidir de manera autónoma sobre sus formas de vida, sobre su desarrollo y sobre el manejo de sus recursos materiales, no son incompatibles con el derecho a participar en la vida política, económica y cultural de su sociedad nacional y de la sociedad

global. Por el contrario, estos derechos son complementarios. Pero a la vez, como veremos, llevan consigo la obligación del cambio en cada pueblo, al menos de los cambios que sean necesarios para convivir armoniosamente con el resto de la nación, y con otros pueblos de su contexto nacional o del contexto planetario.

La justificación ético-política de las normas aludidas, así como del concepto de justicia adecuado para una nación multicultural, y su posibilidad efectiva, se desprenden de la concepción *pluralista* que se explica en el capítulo 2, así como de las nociones de identidad personal y colectiva, autenticidad y autonomía que se analizan en el capítulo 3.

Resumamos por ahora los derechos y obligaciones de los pueblos y del Estado, de acuerdo con el modelo que desarrollaremos adelante.

Derechos de los pueblos

- Derecho a la diferencia, al reconocimiento y a mantener su identidad colectiva.
- Derecho a desarrollarse y a florecer.
- Derecho a la autonomía.
- Derecho a participar activa y efectivamente en la toma de decisiones sobre la explotación y canalización de los beneficios de la explotación de los recursos naturales de los territorios que habitan.
- Derecho, cuando es el caso, a recibir tratos diferenciales y recursos compensatorios especiales por parte del Estado y de organizaciones internacionales en virtud de su rezago económico social, como una cuestión de justicia social.
- Derecho a participar activamente en el diseño y realización de un proyecto nacional incluyente de todos los pueblos y de otros grupos sociales.

Obligaciones de los pueblos

- La obligación de dinamización: modificar sus prácticas y costumbres cuando éstas sean incompatibles con la convivencia armoniosa y constructiva con otros pueblos y con el resto de la nación, o sean violatorios de los derechos humanos acordados conjuntamente y con la participación de ellos (*cf.* Garzón Valdés, 1993b).
- Preservar el ambiente en beneficio del resto de la nación, de la humanidad y de futuras generaciones.
- Participar activamente en el diseño y realización del proyecto nacional.
- Participar en el diseño y en la realización de los sistemas normativos e institucionales para la convivencia pacífica entre pueblos y para la resolución pacífica de conflictos.

Obligaciones del Estado mexicano en relación con los pueblos

- Transformarse en un Estado plural (*cf.* Villoro, 1998).
- Garantizar las condiciones para el desarrollo económico de los pueblos, incluyendo la capacidad de éstos de tomar decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de sus territorios.
- Establecer mecanismos y políticas especiales de distribución de bienes y servicios a favor de los pueblos que estén en desventaja como una cuestión de justicia social.
- Reconocer y garantizar el ejercicio de la autonomía de los pueblos.
- Establecer las condiciones y los mecanismos que garanticen la convivencia pacífica entre pueblos y la resolución pacífica de conflictos.
- Promover la “cultura de la interculturalidad” en México, entendida como la conciencia de que el país es multicultural y que todos los pueblos deben ser respetados y merecen tener las condiciones

adecuadas para su desarrollo económico y para el ejercicio de su autonomía. Esto implica desarrollar proyectos educativos a favor de la multiculturalidad en el ámbito nacional, y no exclusivamente dirigidos a los pueblos indígenas.

- Vigilar que los diversos pueblos y culturas que conviven en el país se toleren unos a otros (veremos que, según el concepto de tolerancia que adoptaremos, está fuera de lugar exigir que el Estado sea tolerante, si se trata de un Estado plural y multicultural).

Según este modelo, todos los pueblos y comunidades indígenas que conviven en el país tienen derecho a mantener su identidad colectiva. Pero no tienen sólo el derecho de sobrevivir, sino también a desarrollarse social y económicamente según los planes de vida colectivos que ellos mismos formulen y elijan. Esto exige que tengan la posibilidad efectiva de tomar decisiones por sí mismos, es decir, de manera autónoma, y la capacidad para llevar adelante las acciones y las prácticas necesarias para realizar sus proyectos.

El modelo plantea, en particular, que los pueblos y comunidades indígenas tengan la posibilidad efectiva de participar en la toma de decisiones sobre el uso y la canalización de los beneficios de la explotación de los recursos naturales y materiales de los territorios donde habitan. Además, el modelo prevé el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la participación en la formulación y ejecución de un proyecto de nación que los incluya, es decir, el derecho a participar activamente en la construcción de la nación y en la vida política del Estado –en los ámbitos municipal, estatal y federal.

Más aún, el modelo plantea como obligación del Estado mexicano sentar las bases para una sociedad *justa*, y esto significa que el Estado debe establecer las condiciones que garanticen la satisfacción de las *legítimas necesidades básicas* de todos los ciudadanos, entre las cuales pueden encontrarse las necesidades de preservar la identidad y la

cultura de cada pueblo, si así lo demandan sus miembros. Además, es una cuestión de *justicia social* establecer políticas diferenciales y de compensación a favor de los pueblos y comunidades que hasta ahora han sido discriminados y excluidos de los beneficios económicos de la nación, y que por consiguiente requiere recursos especiales para su desarrollo económico. Pero la forma de lograr y de encauzar ese desarrollo económico debe ser decidido por ellos.

Ahora bien, según el modelo multiculturalista que defendemos en este libro, los derechos anteriores llevan consigo obligaciones. Principalmente la obligación al cambio por parte de los pueblos tradicionales, es decir, la obligación de realizar transformaciones que permitan la convivencia con las demás culturas y con el resto de la nación, y que garanticen el respeto de los acuerdos básicos para esa convivencia (por ejemplo, el respeto a los derechos de los individuos que en los ámbitos nacional e internacional se acuerden en común). Veamos ahora el contexto en el cual debería aplicarse un modelo multiculturalista como éste.

El contexto de aplicación del modelo: las políticas en México sobre la problemática de los pueblos indígenas

En México, a lo largo del siglo xx y hasta hace más o menos 15 o 20 años, la política oficial del Estado era claramente de integración cultural, es decir, se trataba de incorporar a los indígenas a la sociedad moderna, cuidando quizá la preservación de sus rasgos culturales en sentido estrecho (folkloricos), pero sin hacerles concesiones de importancia en el terreno económico o político. Esta posición contó durante mucho tiempo con el respaldo de antropólogos y pensadores progresistas, quienes alegaban que el establecimiento de un *status* especial para los pueblos indígenas sólo agravaría su situación de explotación y de humillación. Y la expedición de leyes

especiales sólo tendería a restaurar la sociedad discriminatoria, estamentaria y corporativista de la colonia (véase, por ejemplo, J. C. Olivé, 1993, 190).

Pero en la práctica esa política no fue efectiva. Los pueblos indígenas siguieron siendo vejados, humillados, explotados, marginados y excluidos. Podría alegarse –como lo ha hecho Ernesto Garzón Valdés (1999)– que el problema es que nunca se aplicaron las leyes con rigor y en toda su extensión. Eso es verdad. Sin embargo, ya mucho antes de la insurrección zapatista, en el terreno de la reflexión teórica, las ideas en que se fundaba aquella posición se venían poniendo en cuestión, y hay buenas razones para preguntarse si en efecto el problema no va más allá de una falta de cumplimiento de la legislación vigente.

Uno de los problemas fundamentales es que en la base de esa concepción se encontraba el ideal de una única cultura mexicana, monolítica y coherente, sobre la cual deberían converger todas las demás culturas, y se hacía caso omiso del problema del reconocimiento de la identidad colectiva en cuestión, así como de sus derechos, particularmente de su derecho a tomar decisiones autónomamente, incluyendo decisiones sobre el manejo de los recursos naturales de sus territorios.

Durante las dos últimas décadas, de manera cada vez más insistente, se han ofrecido razones poderosas para sostener que el mejor camino para los países como México es el reconocimiento de que las diversos pueblos que en él conviven no sólo tienen el derecho a existir y preservarse, sino también a florecer y desarrollarse. No se trata de expedir leyes especiales para los indígenas, ni de establecer instituciones particulares para ellos, sino se trata de diseñar y llevar adelante un proyecto de nación multicultural bien articulado, en el cual participen en pie de igualdad todos los pueblos, contribuyendo al desarrollo nacional y beneficiándose cada uno de ellos de la

cooperación y del intercambio con los otros pueblos y con el resto de la nación.

Esto se reconoció incluso por el gobierno mexicano en los llamados acuerdos de San Andrés, firmados con representantes de los pueblos indígenas en febrero de 1996, pero que por razones políticas no han tenido un destino afortunado hasta el momento, pues incluso la Ley de Derechos y de Cultura Indígena en México, aprobada en abril de 2001, desvirtúa de forma significativa esos acuerdos.

Conviene recordar algunos aspectos de tales acuerdos, que partían del reconocimiento de la siguiente premisa:

La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural.

A partir de este reconocimiento, en esos acuerdos se reconocía la necesidad de una “nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas [que] se bas[e] en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad, y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad”.

Para ello, continúa el texto de esos acuerdos, “se requiere [...] desarrollar una cultura de la pluralidad y la tolerancia que acepte [las] visiones del mundo [de los pueblos originarios], sus formas de vida y sus conceptos de desarrollo”.

Dibujado con trazos extremadamente burdos, éste es el contexto general de la discusión del pluriculturalismo en México. Pero esta problemática ahora tiene que enfocarse en la perspectiva de la so-

ciudad global, por lo que conviene destacar algunos de los rasgos específicos que han cobrado importancia reciente.⁷

El contexto de aplicación del modelo: rasgos de la situación global

1. El debilitamiento de los Estados nacionales, que entre otras cosas han perdido poder y soberanía, sobre todo en materia económica, debido a la desregulación impuesta por el modelo neoliberal global.
2. El asedio, por parte de las grandes empresas multinacionales, con el apoyo de los Estados militar y económicamente poderosos, a los recursos naturales y a las capacidades productoras de conocimiento y de su explotación efectiva de los países y de los pueblos que no pertenecen al primer mundo. Algo particularmente relevante para los países de América Latina es que una proporción muy importante de los recursos naturales valiosos se encuentran en territorios donde viven pueblos indígenas.
3. La concentración del poder económico e ideológico en las grandes empresas transnacionales que controlan el acceso a los medios de comunicación, al ciberespacio, a las noticias y a lo que la gente debe leer, poder concentrado que como nunca antes depende de la ciencia y la tecnología. En este rubro destacan los llamados por Javier Echeverría “señores del aire”: las grandes compañías de comunicación, como la CNN, ITT, o las que controlan en gran medida el acceso y la navegación por internet, como Microsoft (Echeverría, 1999). A éstas cabría agregar los grandes consorcios editoriales que han absorbido a las pequeñas y medianas editoriales, que han acumulado

⁷ Varios de los rasgos que se mencionan a continuación han sido señalados insistentemente por José del Val en diversas conferencias y charlas que he tenido la oportunidad de presenciar.

una gran capacidad para controlar la publicación y distribución de libros, es decir, de controlar lo que la gente lee.

4. El surgimiento de nuevos agentes sociales y políticos, o al menos revalorización de su significado político: pueblos indígenas, movimientos ecologistas, de género, de homosexuales, de consumidores, movimientos antiglobalización, nuevos movimientos laborales y campesinos, etcétera.
5. La nueva relevancia de la cultura, y en particular de la lucha por el reconocimiento desde diversas perspectivas culturales. Así, la religión y la etnicidad, tanto en el contexto de pueblos originarios, como de grupos de inmigrantes en otros países, se han vuelto elementos cruciales de la identidad. Además, el fenómeno de la inmigración, así como el trasvase cultural producto de las redes satelitales, de la comunicación electrónica, y la difusión de publicidad y filmes (más unilateral que multilateral, hay que decirlo), están produciendo una hibridación cultural no vista antes, ante la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad en los ámbitos global y nacionales (*cf.* Fraser, García Canclini, 2000, 2001).

Muchos de los más intensos conflictos sociales a los que ha asistido el mundo en las décadas recientes tienen que ver con esa lucha por el reconocimiento: movimientos de pueblos indígenas y de grupos étnicos, luchas por la autonomía efectiva de los pueblos, luchas en torno al género y la sexualidad, luchas por la soberanía nacional dentro de Estados constituidos, como en el caso de España, así como la defensa de los derechos humanos, muchas veces ligados a esos movimientos.

6. En Latinoamérica muchos países han hecho un reconocimiento constitucional de su carácter multicultural, y en general de los derechos de los pueblos originarios. Pero ha habido una muy pobre

traducción de este reconocimiento a una implementación de mecanismos efectivos que modifiquen las relaciones interculturales en nuestros países.

7. Hasta ahora los nuevos movimientos y los llamados nuevos agentes políticos habían venido identificándose más en términos de una lucha por el reconocimiento y el derecho a la diferencia, que por una participación efectiva en la toma de decisiones sobre las formas de cuándo y cómo explotar recursos (naturales, sociales y del conocimiento), y de cómo canalizar y distribuir los beneficios de su usufructo. Pero eso ha comenzado a cambiar en tiempos recientes, y es algo que se ha empezado a ver en las luchas de los pueblos y movimientos indígenas, y en su articulación horizontal con otros movimientos sociales, como quedó evidenciado en Bolivia en 2003, con respecto a la explotación del gas y la canalización de los consiguientes beneficios económicos.

Por eso es muy importante insistir en que además de los derechos culturales, tanto en el caso de los pueblos indígenas de América, como en el caso de grupos de inmigrantes en España, en Estados Unidos o Canadá, y en general para las relaciones entre los pueblos y entre los países, además de los principios pugnados por la UNESCO (libertad de expresión, acceso a la educación, acceso universal a la información, y reconocimiento y respeto de la diversidad cultural y lingüística), es necesario reivindicar los derechos económicos de los pueblos y de las naciones.

¿Pero cuáles son esos derechos? ¿Qué significa tener derechos económicos y, sobre todo, cómo pueden ejercerse en la práctica? Esto es parte del debate y de las luchas económicas y políticas, a niveles teóricos y prácticos, en el contexto de la sociedad global y la sociedad del conocimiento. En América Latina, particularmente, en este punto surge una tensión entre la propiedad de la nación de los recursos por ejemplo del subsuelo, como lo consagran la mayo-

ría de las constituciones políticas de nuestros países, y el interés de los pueblos indígenas de tener acceso y participación en el control del usufructo de esos recursos, especialmente cuando se encuentran en territorios que han ocupado desde tiempos ancestrales.

8. Conformación de un consenso en muchos países, particularmente en los latinoamericanos, a partir de fenómenos como los que hemos recordado hasta aquí, de que es necesaria una profunda reforma del Estado.
9. Finalmente, como noveno y último punto del contexto que enfrentan actualmente los esfuerzos de llevar adelante un modelo multiculturalista, subrayaremos que el complejo proceso social global que hemos estado viviendo en las dos últimas décadas ha venido acompañado de una precariedad en la elaboración y uso de las categorías del pensamiento filosófico y teórico en las ciencias sociales. Un ejemplo de esto, como lo ha señalado insistentemente José del Val, consiste en el desplazamiento de muchos de los conceptos que habían sido centrales en la teoría social, tales como “clase social”, “explotación”, “alienación”, “solidaridad”, “extrañamiento”, “enajenación”, “ideología”, por el concepto de “pobreza”, y consecuentemente las políticas públicas se han visto invadidas con programas “para ayudar a los pobres”, más como consecuencia de visiones caritativas que de políticas de distribución de la riqueza basadas en un concepto de *justicia social*.

Ante esta situación, es imperativo aceptar el *dictum* de la UNESCO de que la sociedad del conocimiento debería encauzar a las tecnologías de la comunicación y la información, así como en general el conocimiento científico y tecnológico, en beneficio del desarrollo cultural, social y económico, pero a esto hay que agregar, y es aquí donde permanece una tarea inaplazable para la filosofía crítica, dentro de un marco de *justicia social en las sociedades democráticas y plurales*.

Cultura global, culturas locales

Aunque ya se ha formado lo que podemos llamar la cultura global en el ámbito planetario, no debemos olvidar que todavía vivimos en un mundo donde esa cultura global convive con otras culturas tradicionales y locales, y en donde existen posibilidades de auténtica vida comunitaria. La “cultura global” no ha logrado, ni es deseable que lo haga, borrar del planeta a todas las demás culturas que existen junto con ella. Como ha insistido Luis Villoro, uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo y del futuro inmediato es el de resolver la tensión entre el movimiento hacia una comunidad mundial homogénea y la voluntad creciente de muchos pueblos de mantener sus identidades propias y sus culturas locales (Villoro, 1985, 175).

Es un problema cuya resolución no es fácil. Pero no se trata de una contradicción entre la construcción de la cultura global y la preservación de las culturas particulares. A final de cuentas, eso que llamamos la cultura global es el resultado de la comunicación e interacción de todas las culturas particulares que han dado lugar a una unidad más amplia.

El contraste entre diversas culturas y tradiciones en el mundo, a pesar de la globalización, es sin duda constante. Vale la pena mencionar un tenue reflejo de esto que se manifestó en el xx Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Boston en 1998. En una sesión plenaria se suscitó un interesante debate entre una profesora norteamericana, defensora de la tradición crítica socrática –que sin duda es uno de los baluartes de la cultura occidental que debemos defender y promover– y un profesor chino, quien subrayaba el valor de las enseñanzas de Confucio, insistiendo en la importancia de cultivar los valores tradicionales de la cultura propia. Otro interesante debate se dio también entre un participante que destacaba la idea de la humanidad como unidad, frente a otros que hablaban de la humanidad como diversidad.

Esos debates, muy ricos por cierto, en realidad no encerraban una contradicción. Las oposiciones sólo eran aparentes. Por supuesto que la humanidad es una sola unidad, si la vemos como una especie biológica. Y como tal, todos sus miembros comparten una serie de capacidades y habilidades. Más aún, hoy en día reconocemos que sus miembros también comparten una serie de derechos básicos, los derechos humanos.

Pero al mismo tiempo esas capacidades siempre se cultivan, se ejercitan y se desarrollan en contextos socioculturales específicos. Y es aquí donde la humanidad no puede evitar la diversidad. Aun esa capacidad que llamamos razón, la capacidad de manejar un lenguaje, de conectar ideas, de hacer inferencias, y de aceptar creencias, normas y valores con base en razones, incluso esa capacidad y la forma de ejercitarla ha variado a lo largo de la historia y cambia según las culturas.

Análogamente, la crítica socrática y el cultivo de los valores tradicionales de una cultura no son necesariamente opuestos. Podemos cultivar los valores de nuestra tradición sin dejar por ello de examinarlos, aceptarlos, rechazarlos o revisarlos después de analizarlos críticamente.

Por eso en todas las culturas por medio de la educación se debe preparar a sus miembros para participar en esas constantes redefiniciones. Una tarea crucial es la de enseñar a la gente el contenido de esos conceptos, de acuerdo con su herencia cultural, pero hacerles ver al mismo tiempo que ese contenido no queda nunca fijo para siempre, sino que el mismo se transformará con el paso del tiempo, conforme cambien las estructuras sociales y participen más grupos y más culturas en las interacciones en el ámbito planetario. La gente debe estar preparada para participar en esas discusiones, en los diferentes foros nacionales e internacionales. Eso es lo que significará la auténtica construcción de una comunidad global, mediante la participación de todas las culturas del planeta.

Y esto será posible sólo si los individuos asimilan críticamente los principios y valores que su cultura les ha heredado, y al mismo tiempo tienen una actitud positiva para comprender los presupuestos de otros. Además, esa sociedad multicultural, en los ámbitos nacional y global, será legítima sólo en la medida en la que los individuos estén adecuadamente representados en los procesos de redefiniciones.

Pero lo que sí es indeseable es el dominio hegemónico de una cultura sobre otras, pasando subrepticamente como la genuina cultura que tiene conceptos universales y valores y normas de validez absoluta.

Si es correcta la idea –que desarrollaremos en este libro– de que el significado de conceptos claves en la vida moral y política –como los de “derechos humanos”, “dignidad”, “autodefensa legítima”, “necesidades básicas”, sobre los cuales deben construirse los proyectos sociales– no están dados de una vez y para siempre por alguna teoría trascendente, ni son el patrimonio exclusivo de alguna cultura particular, sino que su significado tiene que determinarse una y otra vez, según las épocas, según los contextos, según los agentes sociales y el conocimiento disponible, y que en ello deben participar las partes que se enfrentan en el mundo social con intereses y puntos de vista diversos, entonces la educación es fundamental en la construcción de una sociedad multicultural, sea dentro de un solo Estado, o sea en el ámbito global.

Por eso uno de los temas candentes de nuestros días es el del carácter de ciudadano que debe formarse, cuál es la responsabilidad de los Estados y de las comunidades donde las hay (como las naciones catalana o vasca en el Estado español, o los pueblos originarios de México), y cuáles las políticas públicas aceptables. ¿Se trata tan sólo de facilitar opciones de desarrollo personal, bajo el supuesto de que el fin es sólo formar individuos capaces de elegir sus planes de vida conforme a reglas racionales? ¿O se trata de que las políticas públicas permitan la preservación y el desarrollo económico y autónomo de

los pueblos y de las culturas, para lo cual habría que legislar lo necesario y establecer las instituciones y los mecanismos apropiados? Ésta es la discusión de fondo en torno al problema de la “multiculturalidad” y de las “relaciones interculturales”.

Las relaciones interculturales tendientes a la construcción de la sociedad global deben estar guiadas por el ideal regulativo de establecer estándares de evaluación moral y epistémica de común acuerdo. Sabemos que nunca será posible, ni es deseable, un acuerdo total sobre todo lo que interesa en cada pueblo. Pero lo que importa es alcanzar acuerdos sobre suficientes puntos de manera que sea posible la cooperación entre pueblos y culturas, y que se pueda desarrollar, por un lado, un proyecto nacional común, y por otro un proyecto global común. Sobre todo, se requieren acuerdos acerca de lo que debe respetarse de los individuos y colectivamente, de modo que queden claramente establecidos los derechos humanos y los derechos de los pueblos en los contextos pertinentes.

Estas últimas tesis, centrales dentro del modelo de sociedad multiculturalista que defendemos en este libro, se fundamentan en una posición filosófica que ha sido llamada *pluralista*. Esta posición se distingue de las concepciones llamadas absolutistas y relativistas en cuestiones éticas y epistemológicas. Es importante comprender cada una de estas posiciones, pues diferentes modelos de sociedad –especialmente cuando atienden a la diversidad cultural– descansan en alguna de estas concepciones acerca de las normas, los valores y las creencias.⁸ Esto es lo que haremos en el capítulo siguiente, pero para terminar éste comentemos sobre el papel de la ciencia y la tecnolo-

⁸ El modelo de sociedad multiculturalista que defendemos en este libro nada tiene que ver con el concepto que critica por ejemplo Sartori, para quien “multiculturalismo y pluralismo son posiciones antitéticas que se niegan la una a la otra” (Sartori, 2001, 8). La discusión del multiculturalismo de Sartori es pues irrelevante para un modelo multiculturalista apropiado para América Latina.

gía en el desarrollo de los pueblos, y sobre el carácter progresista o conservador del multiculturalismo.

Sobre el papel de la ciencia y la tecnología en el desarrollo de los pueblos

Hemos sostenido que la filosofía debe desplegar a toda potencia dos de sus papeles perennes: poner claridad y orden en los conceptos, de manera que podamos comprender mejor la realidad, para así tener orientaciones claras acerca de qué hacer y cómo actuar; y segundo y más importante: ejercer su sentido crítico, enseñando a la gente a pensar y a actuar críticamente.

La llamada “sociedad del conocimiento” es en realidad un modelo de sociedad global en construcción. La filosofía debe participar en su construcción, criticando las vías erradas, por ejemplo porque sean éticamente injustificables, y dando orientaciones para abrir caminos y consolidar modelos que guíen las acciones. La filosofía puede señalar, por ejemplo, algunos aspectos básicos que deben incluirse en los modelos de la sociedad del conocimiento: 1) no olvidar el carácter multicultural de la sociedad global, y de muchos países como México, lo cual conduce a la necesidad de los modelos multiculturalistas que incluyen el derecho a la autodeterminación de los pueblos; y 2) no confundir el derecho de los pueblos a la autonomía con la tesis conservadora de que deben quedarse como están, sin cambiar nada en su situación de pobreza y de atraso económico y social.

El derecho de los pueblos originarios de América a la autonomía, como lo defenderemos en el capítulo 3, no significa que nada cambie para ellos y que se queden en las condiciones de pobreza y atraso económico en las que viven casi todos. Por el contrario, como veremos en el capítulo 4, es una cuestión de justicia social que los pueblos

originarios de América cuenten con las condiciones adecuadas para su desarrollo económico y social, lo cual implica el establecimiento de políticas diferenciales por parte del Estado para favorecer su desarrollo, así como la participación efectiva en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de los territorios donde viven y sobre la canalización de los beneficios.

Un factor fundamental para el desarrollo de los pueblos es el aprovechamiento adecuado de la ciencia y la tecnología. Pero la forma en las que éstas pueden utilizarse para su desarrollo, también es un asunto que los pueblos deben decidir por ellos mismos, en el ejercicio de su autonomía.

Dos de los grandes desafíos que debe enfrentar la sociedad mexicana, los cuales no están desligados entre sí, y son centrales para la construcción de un modelo de sociedad plural y justa son, entonces, el problema de la justicia social, y el problema del aprovechamiento de la ciencia y la tecnología para el desarrollo cultural y económico de los pueblos, dentro de un posible escenario de paz y de convivencia armoniosa y constructiva entre ellos.

En efecto, la ciencia y la tecnología son bienes públicos que pueden ser utilizados para aumentar el bienestar social y para resolver una diversidad de problemas económicos, sociales, culturales, ambientales y de preservación de recursos. Aunque también pueden ser utilizados para dañar y destruir.

Uno de los grandes problemas que tenemos en México, y que compartimos con muchos otros países del mundo, es que a pesar del enorme potencial de la ciencia y de la tecnología, en muchos sectores sociales –políticos, gubernamentales, empresariales, organizaciones ciudadanas, pueblos indígenas y público en general– no se ha logrado una adecuada comprensión de su estructura y funcionamiento, y sobre todo de su capacidad para concurrir eficientemente no sólo en el crecimiento de las economías, sino en la resolución de los pro-

blemas que enfrentan las sociedades a escala regional, nacional y planetaria. Por lo general tampoco se tienen ideas claras acerca de cómo desarrollar los mecanismos adecuados para vigilar y controlar, en su caso, el impacto negativo de muchas de sus aplicaciones en la sociedad y en el ambiente.

Actualmente la ciencia y la tecnología se generan, se desarrollan y se aplican por medio de sistemas regionales, nacionales e internacionales, cuyo mantenimiento y crecimiento depende de un financiamiento que proviene en última instancia de los ciudadanos, y que se canaliza por medio de las políticas –públicas y privadas– que adoptan los Estados, los organismos internacionales, y otros agentes económicos (por ejemplo, las empresas).

Desde la segunda Guerra Mundial las concepciones dominantes sobre la relación entre ciencia, tecnología y sociedad se han basado en un modelo que traza una línea recta desde la ciencia básica hasta la innovación tecnológica y el bienestar social, pasando por las ciencias aplicadas y las ingenierías. El supuesto central es el “viejo contrato social sobre la ciencia”: el sistema científico recibe apoyo de la sociedad por medio del Estado –especialmente para la investigación básica, cuyos resultados difícilmente tienen un valor de mercado–, se mantiene autónomo y relativamente aislado, es decir, fija sus propias reglas y metas y, a la larga, la sociedad se beneficia por medio de la ciencia aplicada y de la innovación tecnológica.

En los últimos años se ha criticado este modelo, entre otras razones, porque sugiere que los miembros del sistema científico no tienen responsabilidad alguna con la sociedad que lo sostiene, a excepción de “la producción desinteresada del conocimiento”. Además de que este supuesto es falso, como en décadas recientes lo han dejado claro los estudios filosóficos sobre la ciencia y la tecnología (cf. Echeverría, 2002 y 2003; Olivé, 2000), es un supuesto que perjudica al sistema científico en sí, pues facilita que los

responsables de las políticas públicas y privadas –tanto como el ciudadano de la calle– olviden el papel imprescindible de la ciencia básica dentro de los sistemas de ciencia y tecnología, con el consecuente desinterés para canalizar recursos hacia ese sector de la ciencia.

En contraste, en los últimos años se ha desarrollado un modelo no lineal, que enfatiza la interdependencia entre las ciencias básicas y aplicadas, la investigación y el desarrollo y la innovación, de modo que el complejo de ciencia y tecnología sólo puede funcionar y crecer de manera integral. La innovación tecnológica puede plantear nuevos problemas a la ciencia básica, y el avance de ésta puede tener repercusiones inmediatas tanto en las ingenierías como en la propia innovación tecnológica. Cada sector afecta y depende de los otros, por lo que es necesario apoyar y fortalecer a todos.

Pero además, la ciencia y la tecnología no aparecen aisladas del resto de la sociedad, sino inmersas en ella, por lo que es imprescindible tomar en cuenta el papel de los funcionarios del Estado, de los industriales y empresarios, así como de los ciudadanos en general, pues en una sociedad democrática todos ellos deben sancionar positiva o negativamente el gasto público para desarrollarlas. Ésta es una razón fundamental por la cual estos tres sectores –Estado, empresarios y ciudadanos– deben tener una mejor y más adecuada comprensión de los sistemas de ciencia y tecnología de un país, de una región, o del mundo: qué son, cómo funcionan, por qué son importantes, y cómo pueden coadyuvar a la resolución de problemas y a satisfacer demandas sociales provenientes de sectores con distintos intereses.

Este modelo sigue sosteniendo la necesidad de la “autonomía epistémica” de las comunidades científicas y tecnológicas, pues sólo así pueden lograr sus objetivos en la producción de conocimiento. La autonomía epistémica significa que el conocimiento científico y sus aplicaciones son generados dentro de comunidades científicas

y tecnológicas por medio de *prácticas*, es decir, de complejos de acciones que tienen sus *propios y específicos* valores y normas para organizar el trabajo, así como para la evaluación de sus productos (hipótesis, teorías, modelos, técnicas, tecnologías, artefactos), y finalmente para su aceptación o rechazo.

Pero esto no significa que las comunidades científicas y tecnológicas estén al margen de la sociedad. La justificación para sostener el sistema de ciencia y tecnología con dineros públicos es que pueden satisfacer algunas demandas de la sociedad, que incluyen las económicas y las empresariales, pero también abarcan problemas de salud, educación, cultura, preservación del ambiente, paz y seguridad, así como desarrollo sostenible.

Según el “nuevo contrato social sobre la ciencia y la tecnología”, la sociedad sostiene a éstas como medios idóneos para satisfacer los valores de desarrollo cultural, bienestar, equidad y justicia social. Las comunidades científicas merecen ser apoyadas porque ellas y sus productos tienen un *valor* para la sociedad.

A la vez, los agentes del sistema científico reconocen que éste no está aislado, sino que forma parte del más amplio sistema económico, político, educativo, social y cultural, y asumen compromisos en la búsqueda de soluciones a problemas sociales.

Esto no significa que todos los científicos tengan que trabajar directamente sobre las demandas sociales. Una cosa es que el sistema de ciencia y tecnología deba contribuir para encontrar soluciones a problemas planteados por diferentes grupos humanos, y otra distinta que los individuos o las instituciones en su totalidad deban desarrollar los mismos tipos de acciones o proyectos.

Por eso es importante que los miembros de diferentes sectores sociales tengan una clara idea de la estructura y del funcionamiento del sistema de ciencia y tecnología, y en particular de su posibilidad de ayudar a resolver muchos problemas, pero bajo la condición de que

se desarrollen todos los componentes del sistema, desde la ciencia básica hasta la innovación tecnológica.

También debe quedar claro que dentro de los sistemas de ciencia y tecnología los sectores de *educación* y de *comunicación* son tan importantes como el componente de *investigación* en sentido estricto. Pero además, hoy en día estos sectores se han vuelto indispensables para canalizar adecuadamente las demandas sociales hacia los sectores científicos.

En México particularmente, junto con el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a su autonomía, urge canalizar recursos para que puedan aprovechar la ciencia y la tecnología, y en particular hacer las innovaciones tecnológicas que resulten convenientes para su desarrollo, de acuerdo con formas que cada pueblo decida, y resulten apropiadas para su cultura y su ambiente. Esto sin detrimento de una necesaria revaloración de los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento distintas de los modernos sistemas de ciencia y tecnología.

En buena medida, para lograr lo anterior se requieren en México profesionales especialistas capaces de actuar en la interfaz entre los sistemas de ciencia y tecnología y el resto de los sectores sociales, incluyendo a los pueblos indígenas, que colaboren con ellos en la formulación de sus demandas a los sistemas nacionales y regionales de ciencia y tecnología para que a la vez éstos puedan colaborar con ellos en la solución de problemas, pero también para que los miembros de los pueblos adquieran los conocimientos y el entrenamiento práctico adecuado para realizar por sí mismos innovaciones tecnológicas adecuadas a su problemática, que en muchas ocasiones podrán incorporar elementos de su conocimiento y prácticas tradicionales.

Y finalmente, el Estado mexicano también debe preocuparse por proporcionar a los pueblos indígenas la preparación y los medios

adecuados para ser capaces de participar en el diseño de los mecanismos sociales para vigilar y controlar los riesgos generados por las aplicaciones de la ciencia y la tecnología que puedan afectar sus relaciones sociales o su ambiente. Estos mecanismos también deberán incorporar el conocimiento tradicional que sea necesario para el adecuado cumplimiento de su papel de vigilancia y control de riesgos. Pero todo esto, insistimos, debe hacerse sobre un plano de trato igualitario a los miembros de los pueblos indígenas y no mediante el establecimiento de instituciones “especiales para indígenas”.

Diversidad de actitudes políticas: ¿es progresista el multiculturalismo?

Hemos visto que el concepto de “cultura” no tiene un significado único, y menos el de “multiculturalismo”. Por eso es muy importante ubicar la discusión sobre la multiculturalidad en cada contexto y, sobre todo, dejar claro en qué sentido se está utilizando el término de “multiculturalismo”.

A veces se asocia el concepto de “multiculturalismo” con posiciones políticas progresistas, y en otras con políticas conservadoras. La variabilidad semántica del término, y por consiguiente de los modelos de sociedad asociados con los diferentes sentidos que tiene, explica esta variación de actitudes políticas. Las interpretaciones del término van de un extremo a otro opuesto, de la idea de progreso que raya en la revolución, a la idea del conservadurismo más recalcitrante.

Pero es cierto que las diversas interpretaciones no dejan de tener un sustento en la realidad social. Por ejemplo, el discurso nacionalista puede invocar al multiculturalismo en su defensa, bajo una concepción que, enfatizando las diferencias, intenta justificar la superioridad de una raza o de un pueblo en particular por encima de otros. Este tipo de discurso excluyente desde luego no puede ser

motor de progreso para un país, ni para la sociedad global, si pensamos en nuestro mundo de hoy, y más bien suele convertirse en una justificación para perpetuar el poder y la dominación de una clase política en particular.

Así, a veces no carece de justificación asociar a cierto tipo de multiculturalismo con una ideología reaccionaria, favorecedora de nacionalismos excluyentes y de la xenofobia. Por eso en los diarios progresistas europeos suelen leerse columnas que sostienen que “los particularismos son siempre reaccionarios”, o que condenan a “la maldita cultura”, porque en aras de ella se entorpecen programas igualitaristas.

El multiculturalismo en los Estados Unidos en cambio suele asociarse a políticas de “discriminación positiva”, por la pertenencia de las personas a ciertos grupos, por ejemplo los hispanos o los afro-americanos, y hace énfasis en los derechos de esos grupos a cultivar sus tradiciones, su lengua, su cultura en general, y que esto se refleje en los planes y programas de estudio de las escuelas y en las oportunidades de desarrollo de los miembros de esos grupos generalmente discriminados y relegados.

En cambio el multiculturalismo en América Latina y en México se ha asociado con la defensa de la identidad, de la autenticidad y de la autonomía de los pueblos originarios, en donde están en juego las identidades personales de millones de individuos, así como su autenticidad y su capacidad de actuar como agentes morales. Como ya hemos sugerido, detrás de esto hay un sentido de cultura antropológica y filosóficamente muy respetable.

Por eso el modelo que defendemos en este libro debe deslindarse de las posiciones que sugieren que las costumbres de los miembros de los pueblos indígenas deben permanecer intactas, aunque esas costumbres sean violatorias de los derechos humanos internacionalmente reconocidos, y aunque sirvan para perpetuar relaciones de dominación y de exclusión, por ejemplo entre géneros.

Igualmente, quedan bajo legítima sospecha los modelos multiculturalistas que reivindican la identidad cultural reduciéndola a meros aspectos folklóricos, mientras no pongan en riesgo los beneficios que pequeñas minorías obtienen en el actual sistema capitalista globalizado (*cf.* Núria Estrach, 2002).

No falta la razón a las posiciones escépticas o de plano reacias frente a los modelos multiculturalistas, cuando el “multiculturalismo” se entiende de una manera que apoya la exclusión del resto de las otras nacionalidades o pueblos que conviven en un mismo país o en una misma región geográfica, o cuando se relegan y se trata de hacer olvidar otro tipo de relaciones sociales de dominación, de explotación y de exclusión. Cuando una sociedad multiétnica o multinacional ha reconocido las reivindicaciones de las diversas nacionalidades que la integran y ha avanzado en su satisfacción, el énfasis en la exclusión de las otras formas culturales sin duda es reaccionaria. Igualmente reaccionario es el empeño en reducir la noción de cultura a lo folklórico y mantener entonces la reivindicación cultural en términos de rasgos como la cocina, la vestimenta, la danza, la música, la artesanía, sin hacer concesiones de poder político y económico a los pueblos o grupos étnicos involucrados.

Pero la situación puede ser muy distinta en otros contextos. En muchos países de América Latina, por ejemplo, la discusión más acalorada se centra en las formas de las relaciones del Estado y de la sociedad moderna con los pueblos originarios, particularmente sobre la cuestión de su autonomía y su derecho a organizar su vida social preservando su cultura, no como piezas de museo, sino en condiciones que les permitan florecer y participar en la sociedad nacional y en la sociedad global, sin perder su identidad colectiva, lo cual implicaría que ejercieran su capacidad de decidir sobre cuestiones económicas y políticas fundamentales.

Esta discusión se ha dado en el contexto de una sociedad en la que convive un gran número de pueblos indígenas, con culturas tradicionales, junto a una sociedad moderna, y en donde los primeros han vivido durante más de 500 años en una situación de pobreza, explotación, humillación y exclusión extremas. Pero la discusión se ha dado simultáneamente a la impugnación y la crítica, en muchos de esos pueblos, de algunos rasgos de sus formas de vida tradicionales, por ejemplo con respecto al papel social y los derechos de las mujeres.

Si bien éste es un tema de intenso debate y de perfiles aún no muy claros, hay buenas razones para pensar que en la situación de América Latina son las fuerzas progresistas las que están a favor del cambio en las estructuras sociales para impulsar las políticas multiculturales que permitan el desarrollo de los pueblos originarios, incluyendo cambios en sus formas de vida tradicionales, sin pérdida de su identidad, mientras que las fuerzas más conservadoras se resisten a esos cambios e intentan preservar las políticas que en el pasado han fracasado rotundamente, por ejemplo las de la “integración” de los indígenas a la vida moderna, sin importar si eso trastorna su identidad colectiva (y por ende la identidad personal de cada uno de sus miembros).

Hemos dicho que es posible fundamentar el doble derecho de las culturas a la diferencia y a la participación en la construcción de la sociedad nacional y de la global, así como justificar la obligación de las culturas a estar dispuestas a cambiar, mediante la articulación de un modelo de *multiculturalismo* basado en una concepción *pluralista* del conocimiento y de la moral. Se trata de una concepción que evita los extremos del absolutismo y su tendencia a favorecer los imperialismos culturales, así como del relativismo y su tendencia a desalentar las interacciones cooperativas, constructivas y enriquecedoras entre culturas. Esto es lo que veremos en el siguiente capítulo.

El fundamento filosófico: absolutismo, relativismo, pluralismo¹

En el primer capítulo mencionamos algunos de los desafíos que han venido enfrentando los Estados nacionales. En la esfera de los fenómenos globales, por ejemplo, un decreciente control sobre la economía, en virtud de la capacidad de movimiento del capital trasnacional de sustraerse a las regulaciones que pueden imponer los Estados; o bien porque hay problemas de dimensión global, como el deterioro ecológico, el tráfico de armas, de drogas y de personas, o las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación que han empequeñecido al mundo, y cuyo control ha escapado a los Estados. Se trata de problemas que ya ningún Estado por sí solo puede resolver. La conformación de bloques económicos como el TLCAN, la Unión Europea o el Mercosur, en parte implica que los Estados cedan importantes aspectos de su soberanía a entidades supranacionales, que en buena medida realizan funciones que antes correspondían a los Estados nacionales.

En este libro nos interesan particularmente los desafíos que surgen a partir de los reclamos de los grupos étnicos tradicionales en diferentes partes del mundo para que se reconozca y respete su identidad

¹ Este capítulo, como el siguiente, recoge materiales presentados en Olivé, 1999, aunque con modificaciones importantes (véase la “Nota sobre el contenido” en la Introducción).

colectiva y sus derechos de grupo. Esto ha implicado la desaparición de Estados como en la ex Yugoslavia, o bien una importante recomposición del Estado como en España. En México tenemos pendiente todavía una profunda y seria reforma del Estado y una recomposición de la nación, así como una revaloración de la misma, como una nación multicultural.

Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como con los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella y según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, el fin del siglo xx y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos.

Las nuevas bases deben partir del reconocimiento de la realidad: México es un país conformado por diversos pueblos y culturas, y en esto estriba parte de su riqueza. Pero además de un reconocimiento de la realidad, también es necesario analizar y discutir lo que es deseable y lo que es aceptable para todos los participantes, es decir para los diferentes pueblos indígenas con culturas tradicionales, para el resto de la nación, que incluye grupos dentro de una muy amplia gama cultural, y para el Estado.

Para comprender la importancia de discutir lo que es deseable y aceptable para todos los involucrados basta pensar en las vías posibles de resolución de los conflictos que plantean las relaciones entre las culturas y el papel del Estado mexicano. Una vía es la de no hacer nada, o hacer muy poco en relación con los pueblos originarios, pues mientras no hagan demasiado ruido o no se levanten en lucha violenta, a nadie o a casi nadie molestan. Otra es la de lograr

sólo un *modus vivendi*, una manera de llevar las cosas en paz, según la correlación de fuerzas realmente existente, haciendo el mínimo de concesiones necesarias para que, por ejemplo, los grupos que se levantaron en Chiapas depongan su actitud y regresen a su vida tradicional, y continúen probablemente expuestos a la explotación y vejación ancestral.

Por supuesto ninguna de estas vías parece razonable, ni aseguraría una solución de fondo a los problemas planteados por la multiculturalidad de la nación mexicana, y de ninguna manera conducirían a que las relaciones interculturales se realicen de manera no sólo pacífica, sino armoniosa, cooperativa y constructiva. Este último *desideratum* queda englobado, como vimos en el capítulo primero, dentro de uno de los sentidos posibles del concepto de “multiculturalismo”.

Hacia un Estado plural: el proyecto intercultural

Hemos comentado que una de las principales confrontaciones que se han dado en México es entre el ideal alimentado por la cultura dominante desde la Conquista, de promover una cultura única a la cual deberían converger todas las demás y la posición que pugna por el abandono de ese ideal, por el reconocimiento de que hay de hecho una diversidad cultural, y que es deseable que todos los pueblos se preserven y florezcan en su diversidad, en vez de asimilarse a un único patrón de corte occidental moderno.

El gran problema, siquiera para entender este conflicto central, es entender lo que está en juego al hablar de pueblos diferentes con culturas distintas. ¿Qué significa realmente reconocer una cultura como diferente de la nuestra?

Si respondemos que una cultura diferente es una comunidad de personas que hablan una lengua distinta de la nuestra, que tienen su propia historia y sus costumbres peculiares, pero que por lo demás

comparten con nosotros nuestros valores básicos, nuestros anhelos y ambiciones, y que tienen o deberían tener las mismas necesidades básicas e incluso los mismos criterios de evaluación moral y epistémica (sobre lo que conocemos), entonces no acabamos de comprender lo que realmente significa la diversidad cultural.

Reconocer que existe una cultura diferente no es sólo reconocer que alguien puede tener un color de piel diferente, peinarse de modos que a nosotros nos parezcan extravagantes, tener gustos estéticos asombrosos y hábitos alimenticios extraños. Puede significar todo eso, pero implica mucho más. Lo más delicado, y lo que realmente importa para nuestro tema, es que los miembros de la otra cultura pueden concebir a la naturaleza humana de modos muy diferentes, y lo que conciben como necesidades humanas básicas puede diferir enormemente de como nosotros los occidentales modernos las concebimos. También pueden tener maneras muy diferentes de concebir la relación entre el individuo y la sociedad, y las obligaciones políticas de la persona con su comunidad. También pueden tener maneras muy distintas de entender lo que es la dignidad humana, y por consiguiente lo que son los derechos humanos básicos y lo que es una afrenta moral. Es posible que haya también grandes diferencias, e incluso incompatibilidades, en la manera de concebir al universo y a los seres humanos dentro de él; asimismo puede haber diferencias importantes no sólo con respecto a qué creer acerca del mundo, sino cómo investigar acerca de él.

Y aquí comienzan las verdaderas dificultades. ¿Queremos sólo un *modus vivendi* entre diferentes culturas, en donde haya una situación de no agresión sólo por un equilibrio de fuerzas? Eso es muy inestable y conduce a una indeseable militarización, abierta o escondida, de los pueblos. O queremos más bien que haya un auténtico diálogo entre los pueblos, en donde se entienda que es en beneficio de todos el establecer acuerdos para vivir armoniosamente y cooperar en pro-

yectos de interés común, desarrollando un proyecto nacional multicultural, así como uno global.

Si, como pensamos, es preferible la segunda opción, pero si a la vez reconocemos que la diversidad cultural implica que los diferentes pueblos y culturas no comparten los criterios para evaluar principios morales e incluso creencias y maneras de investigar sobre el mundo, ¿cómo será posible entonces establecer acuerdos racionales entre diversas culturas, si no existen estándares de racionalidad universales? ¿O sí existen? Éste es uno de los problemas que debemos solucionar.

Para ver más claramente el problema recordemos uno de los temas de los debates actuales en México sobre la posibilidad de que se reconozcan los sistemas de normas, usos y costumbres de hecho utilizados en el seno de las comunidades indígenas, como legítimos instrumentos jurídicos para la resolución de problemas y conflictos en el interior de esas comunidades, aunque tales sistemas sean paralelos o incluso que, dentro de ciertos límites, suplanten al sistema jurídico nacional, por lo que su reconocimiento requeriría una transformación hasta cierto punto de las estructuras jurídicas vigentes.

Sobre esto se ha alegado que la mayoría —si no es que todos— los sistemas normativos de usos y costumbres de los pueblos originarios no son prehispánicos, sino que corresponden más bien a formas coloniales de dominación. Así planteado, el problema es histórico y de carácter factual: ¿se trata realmente de sistemas jurídicos cuyo origen se remonta a los tiempos anteriores a la Conquista, o se trata de sistemas conformados durante la época colonial? Pero esto no es relevante para la decisión de aceptar o rechazar tales sistemas.

La razón por la cual deberían aceptarse o rechazarse esos sistemas normativos, o cualquier otro, debe basarse en la *validez* de las normas en cuestión, y de ninguna manera el origen de las mismas. Tan débil para aceptar esos sistemas es la razón que alega que esos sistemas deben reconocerse constitucionalmente porque son los sistemas

propios de las comunidades prehispánicas, como es débil el rechazo de esa idea sobre la base de que se trata en realidad de sistemas normativos desarrollados durante la Colonia.

Lo que debemos examinar son las razones que apoyan la adopción de tales sistemas porque son valiosos y porque son preferibles a otros, sobre todo porque proponen *normas correctas*. Y aquí topamos con el verdadero problema: ¿Sobre qué base, con cuáles criterios juzgaremos que un sistema normativo, sea jurídico o sea moral, es valioso y preferible a otro porque sus normas son las correctas? ¿De dónde proviene esa base, de dónde podemos extraer los criterios pertinentes? La respuesta obvia es: de nuestro trasfondo cultural (y los filósofos sirven o deben servir para articular esos criterios).

Con esto tocamos el fondo del problema, o mejor dicho, nos damos cuenta de que no hay fondo firme en el cual apoyarnos, pues aquí enfrentamos un dilema: o bien hay criterios absolutos para decidir cuál sistema de normas es preferible, es decir criterios que están por encima de cualquier cultura, o bien no hay criterios absolutos y todos los criterios dependen siempre de algún contexto cultural específico.

Absolutismo vs relativismo

El primer cuerno del dilema afirma que los criterios absolutos permiten fundamentar correctamente los principios morales (y podríamos decir que por consiguiente los jurídicos), así como las decisiones acerca de qué creencias aceptar, y eso ofrece una base firme e incontrovertible, desde un punto de vista racional, para aceptar o condenar derechos, normas, valores y costumbres de otras culturas.

Con esto pueden apoyarse las posiciones que sostienen que los pueblos indígenas deben abandonar sus sistemas de evaluación moral y jurídica tradicional por la moderna y liberal, pues, seguiría el argumento, las culturas que no han reconocido los principios morales

correctos basados en los criterios absolutos, han estado equivocadas en cuestiones morales; por consiguiente, las culturas que sí han aplicado esos criterios están en lo correcto al condenar acciones que no se conformen a los principios correctos, y más aún, están justificadas para intervenir y modificar los principios morales de aquéllas. Esto justificaría por ejemplo la prohibición de determinadas costumbres. Parece que este cuerno del dilema conduce a una posición intolerante frente a la diversidad, y peligrosamente justificatoria de prácticas imperialistas.

Pero el otro cuerno del dilema no está exento de problemas. Si no hay criterios ni procedimientos absolutos para fundamentar las evaluaciones morales y las creencias, así como las normas jurídicas, cualquier principio moral o cualquier principio metodológico y epistemológico puede fundamentarse con tal de que se ponga en relación con un contexto adecuado, y a su vez cualquier práctica o cualquier creencia podría justificarse, desde el punto de vista de los principios apropiados. Pero entonces quedamos inermes ante casos que a nosotros nos parezcan claramente atroces e indignantes, como los de tortura, con tal de que se trate de costumbres de *otras* culturas, desde cuya perspectiva tales costumbres estarían justificadas, de acuerdo con sus intereses, valores, fines y creencias. Si es defendible la idea de que los nazis constituían una cultura peculiar, lo más que nos quedaría sería la posibilidad de condenar sus creencias y sus acciones desde nuestro punto de vista, pero si desde el punto de vista de ellos estaban justificados, nuestra condena no podría tener efectos prácticos, como el de castigarlos.

Veamos el problema de una manera menos abstracta. La posición absolutista sostiene que hay principios que cualquier persona debería aceptar sea cual sea su contexto cultural, con tal que los examine racionalmente y sin prejuicios, y la racionalidad, parecería, es un atributo de todo ser humano, independientemente de su cultura. Como ejem-

plo de esos principios, se han propuesto el principio de autodefensa y el principio que establece que es inmoral infligir un daño a alguien de manera arbitraria o innecesaria (Garzón Valdés, 1996, p. 86).

Tal propuesta es de entrada muy razonable, pero presenta un problema serio cuando se le examina con cuidado para ver si puede realmente ofrecer una base firme para los juicios de valor en relaciones interculturales. El problema es que si estos dos principios son aceptables universalmente, se encuentran en la misma situación digamos que el concepto de "dignidad": o bien el concepto se refiere a algo negativo, a un límite que no puede traspasarse en ninguna circunstancia (*cf.* Salmerón, 1996), pero que al ser negativo y completamente general no puede aplicarse a situaciones específicas mientras no se le dote de contenido, o bien se supone como un concepto universal aplicable a situaciones concretas, pero entonces tiene ya un contenido. Y la duda es si ese contenido realmente es universal, es decir algo aceptable desde cualquier punto de vista cultural.

Para considerar justificada mi acción de autodefensa debo considerarme legítimamente agraviado o amenazado, y para eso debo dotar de un significado al concepto de dignidad, aunque sea vagamente. ¿Pero puedo considerar que lo que afrenta a mi dignidad es universal, es decir afrentaría la dignidad de cualquier ser humano, independientemente de su contexto? Examinemos un ejemplo que pone de relieve las dificultades y hace evidente el problema de fondo.

El ejemplo trata de la forma de dar muerte a uno de los más importantes y respetados líderes de la tribu de los dinkas, en el sur del Sudán, en África (*cf.* Kekes, 1994, 53). Como ocurre en muchas sociedades tradicionales, el líder lo es simultáneamente en el terreno religioso y en el político. Cuando envejece y considera que su muerte está próxima, por lo general bajo su propia iniciativa (aunque no siempre), él mismo anuncia que ha llegado el momento apropiado. Entonces los miembros de la tribu cavan un hoyo en la tierra, y en

medio de ceremonias religiosas colocan al líder en él y le arrojan estiércol hasta cubrirlo. Se deja sólo un pequeño orificio, a pesar del cual el líder irremediablemente muere asfixiado.

La tradición de los dinkas establece que no se debe guardar luto por el líder, sino que la población debe regocijarse, pues su muerte debe ser transformada por la población misma en una experiencia de vitalidad. El orificio que se deja en la montaña de inmundicia obedece a la creencia de que por él fluirá el alma del líder para revitalizar y renovar a la tribu entera. Más aún, el estiércol no tiene para esa tribu una connotación peyorativa, por el contrario, puesto que su economía depende del ganado, se trata de un bien altamente apreciado, el cual incluso se cree que tiene poderes curativos.

Desde el punto de vista occidental liberal, ante una acción semejante estaría justificada una inmediata reacción de autodefensa por parte de la persona afectada, pero también se justificaría, moralmente hablando, la intervención de terceros para evitar lo que a sus ojos es un homicidio, que además constituye una afrenta mayor a la dignidad de la persona. Esto justificaría a la vez la intervención del Estado para prohibir jurídicamente esa costumbre.

Sin embargo, si prestamos atención a un análisis antropológico encontramos que entre los dinkas hay un conjunto de creencias, de valores, de normas, de costumbres y de intereses, toda una tradición en función de la cual esa costumbre tiene razones de ser, y ponen a las acciones en cuestión en una perspectiva según la cual dejan de ser monstruosidades. Es decir, hay al menos un punto de vista diferente, desde el cual la costumbre no es considerada como inmoral.

Ésta es la idea básica del relativismo. El relativista alegará que la costumbre debe ser evaluada tomando en cuenta el significado del acto y de los elementos involucrados para los agentes que participan en él. A la luz de la tradición de la tribu, de sus creencias, intereses, normas y valores, la muerte del líder, incluso de esa forma, lejos de

ser una afrenta contra su dignidad, es una distinción y una honra, pues contribuye al orden de las cosas del mundo, a la purificación y a la renovación de la tribu.

Sin embargo, el absolutista replicará de inmediato que aunque la muerte en esas condiciones aparentemente esté justificada dentro de un sistema de creencias y de valores y normas específicos, el problema es que muchas de esas creencias son falsas, y muchas de esas normas no pasan la prueba que permite discriminar entre una mera costumbre y un auténtico principio moral, a saber, la prueba de la *universabilidad*. La diferencia entre una máxima que describe una mera costumbre y una norma que representa un auténtico principio moral, dice el absolutista, es que la última debe ser aceptable para cualquier sujeto racional independientemente del contexto social en el que haya nacido y en el que viva, con la única condición de que analice tal principio racionalmente y sin prejuicios.

Así, aunque para los miembros de la tribu esa muerte no resulte aborrecible, el absolutista alega que *objetivamente* hablando esa muerte es algo monstruoso. “Objetivamente hablando”, para el absolutista, quiere decir a la luz de creencias que no sean falsas y en función de valores y normas universalizables.

En suma, el absolutista condena la costumbre de los dinkas sosteniendo que es inmoral, y para ello se basa en la convicción de que hay creencias que son objetivamente verdaderas, independientemente de los recursos conceptuales que la comunidad particular tenga para obtener conocimiento acerca del mundo. El absolutista también debe suponer el principio de universabilidad como criterio fundamental para distinguir una norma moral de una máxima que se refiere a meras costumbres.

Pero además el absolutista enfrenta el problema de que o bien sus principios son vacíos y entonces no se pueden aplicar a situaciones concretas. Por ejemplo como cuando hablamos de una afrenta a la dig-

nidad, pero no dotamos de contenido al concepto de dignidad para poder determinar si en efecto hay o no afrenta. O bien el absolutista se compromete con contenidos específicos, pero entonces está privilegiando los contenidos que se han dado en una cierta cultura, y de esa manera pasa de contrabando los principios de esa cultura particular como si fueran universales. De ahí al etnocentrismo e incluso al imperialismo ya no hay ninguna distancia.

El absolutista puede todavía intentar defender su posición señalando que los contenidos de los que habla son universales en el sentido de que son válidos para todo ser racional. Pero esta tesis supone, al igual que el principio de universalidad, una formidable idea de racionalidad universal y otra de convergencia sobre contenidos de conceptos que es muy difícil de sostener. Hoy en día ha perdido apoyo la idea de una racionalidad universal, *convergentista*, entendida como un conjunto de criterios que permiten decidir entre creencias verdaderas y falsas y entre normas correctas e incorrectas, de modo tal que cualquier sujeto racional que se atenga a dichos criterios debería converger en las mismas creencias como verdaderas y en las mismas normas como correctas. Esta idea de una racionalidad convergentista ha sido sometida a una muy fuerte crítica, incluso en relación con el conocimiento científico (cf. Olivé, 2000, parte 3). Y la idea de convergencia sobre contenidos de conceptos es muy difícil de mantener, si se reconoce en serio la gran variedad de intereses que pueden mantener las culturas (regresaremos sobre este tema en el capítulo 5).

En el extremo opuesto, el relativista niega que existan valores absolutos y normas universalizables, y en cambio afirma que la evaluación moral de una acción sólo puede hacerse en función del sistema de creencias, de valores y de normas de la comunidad o de la sociedad en donde se ejecuta la acción. El entierro del líder religioso desde el punto de vista de la tribu de los dinkas no sólo no es una monstruosidad, sino que es explicable, y más aún, de acuerdo con sus normas, valores,

creencias, costumbres e intereses, no sólo es moralmente correcto, sino que significa una honra.

Pero el relativista añade algo que vuelve muy difícil de sostener su posición, y abre la vía para buscar un tercer camino. De acuerdo con él, desde ningún otro punto de vista es legítimo hacer una evaluación de las acciones de los dinkas que tenga consecuencias en relación con esas acciones y para quienes las ejecutaron. Las acciones de los miembros de una cierta cultura, dice el relativista, sólo pueden evaluarse bajo el sistema de normas, valores y creencias de *esa misma* cultura.

Pero ésta es la idea que nos deja inermes ante lo que desde nuestro punto de vista juzgamos como atrocidades, como la tortura o el infligir daño gratuitamente a una persona. Hay algo en la idea de que no podamos condenar esas acciones, sólo porque se llevan a cabo en otro contexto cultural, que hace sonar la alarma frente a la posición relativista.

Pero el relativismo además desalienta la búsqueda de puntos de coincidencia, sea en el terreno moral o en el cognoscitivo, y por ello obstaculiza la colaboración y la realización de acciones cooperativas y coordinadas entre miembros de diversas culturas. Ésta es otra razón para rechazarlo como enfoque filosófico para entender y promover relaciones interculturales.

Ni el absolutismo, pues, ni el relativismo parecen posiciones filosóficas satisfactorias para comprender la base de las relaciones entre las culturas. Ante ese dilema, muchos pensadores han propuesto como salida una tercera posición: el *pluralismo*.

El pluralismo

La principal idea de la concepción pluralista es que las sociedades reales se componen de comunidades y de culturas diversas, cada una con diferentes estrategias y formas de obtener conocimientos acerca

del mundo, estándares de evaluación cognoscitiva, moral y estética (cf. Rescher, 1993). Más aún, el pluralismo acepta que no existe ningún grupo único de estándares de validez absoluta para la evaluación de los diversos sistemas cognoscitivos y morales.

¿En qué difiere el pluralismo con respecto al relativismo? El punto de vista pluralista coincide con el relativismo en rechazar que los estándares de evaluación sean absolutos e inmutables. Pero mientras el relativismo considera que no tiene sentido plantearse el problema de la corrección de los estándares de validez, y más aún propone que la evaluación de creencias o de acciones *depende sólo* del grupo humano cuyas creencias o acciones han de ser evaluadas, es decir, depende sólo del propio sistema de creencias, valores y fines de ese grupo, desde el punto de vista pluralista los estándares de validez sí son susceptibles de considerarse como correctos o no, es decir, se conciben como corregibles, y se reconoce que eso obedece a que hay restricciones que impone la realidad para las normas metodológicas (en el terreno epistémico), y también para las normas morales.

Esto significa que el pluralista reconoce la existencia de *hechos* que constriñen lo que es posible creer acerca del mundo y lo que es posible concebir como moralmente correcto. Pero la idea de hecho que acepta el pluralista no es la idea de hechos absolutos e independientes de todo marco conceptual y sistemas de prácticas humanas. Los hechos son reales, pero son aspectos de la realidad “recortados” desde cada punto de vista, y reconocibles sólo desde algún punto de vista particular. Pero esto no significa que un cierto hecho pueda ser reconocido sólo desde un único punto de vista. Hay hechos que pueden ser reconocidos desde puntos de vista culturales diferentes, y así es posible la comunicación entre miembros de diferentes culturas. Aunque a veces habrá hechos reconocibles desde un punto de vista que no pueden identificarse ni concebirse desde algún otro. Esto es lo que Thomas Kuhn llamó inconmensurabilidad de paradigmas o de “puntos de vista”.

Este tipo de situación es la que debemos entender cuando se plantea la interacción y el diálogo entre miembros de culturas diferentes. El lingüista Carlos Lenkersdorf, por ejemplo, ha defendido la idea, con base en un cuidadoso análisis del idioma tojolabal, de que una sencilla oración como “(lo) dije. Ustedes (lo) escucharon”, expresada en español se refiere a un hecho que no puede ser expresado por ninguna oración en tojolabal porque simplemente desde el marco conceptual y desde la práctica lingüística de los tojolabales no existe un hecho de esa naturaleza. La oración más cercana a la cual probablemente traduciría un hablante competente en tojolabal no se refiere al mismo hecho. Ninguna de las dos lenguas, ni las visiones del mundo que están detrás de cada una, tienen elementos para reconocer el hecho que sí se reconoce desde el otro punto de vista. El hecho expresado por el enunciado español y percibido por los hispanohablantes se refiere a una relación entre “un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto”. Mientras que en tojolabal, en cambio, el hecho referido por el enunciado que traduce al del español, incluye “la relación [...] de varios sujetos actores cuya participación se requiere para que el hecho ocurra” (Lenkersdorf, 1996, 30-31). Es decir, hay hechos que se reconocen y se pueden percibir desde una perspectiva, que son imposibles de reconocer y de percibir desde la otra. Esto es lo que muchos filósofos han tratado de expresar con la idea de que comunidades diferentes pueden vivir, literalmente, en mundos distintos.

Por eso la dificultad para comprenderse recíprocamente no es meramente el problema lingüístico de si las partes pueden traducir el lenguaje de los otros con quienes interactúan y dialogan, sino que se trata de que las culturas viven en mundos diferentes.

Pero del reconocimiento de que los hechos del mundo son diferentes según los recursos conceptuales y culturales de los que se dispone, no se sigue una imposibilidad de interpretar a los otros y de llegar a acuerdos sobre cuestiones de interés común. Aunque

tampoco parece viable, ni deseable, el llegar a una única visión del mundo y a una sola concepción moral.

Sin embargo, a diferencia del relativista, el pluralista admite que muchos hechos pueden ser reconocidos desde diferentes puntos de vista. Por eso en una interacción transcultural es importante ponerse de acuerdo sobre cuáles son los hechos relevantes, pero antes de eso habrá que asegurarse si es posible reconocer los mismos hechos desde los diferentes puntos de vista. Una vez establecido el acuerdo acerca de los hechos, deberá procederse a buscar el acuerdo acerca de cuáles son las normas metodológicas, o morales en su caso, y finalmente jurídicas, aceptables en ese contexto de la interacción.²

En este punto conviene introducir la distinción entre estándares *absolutos* y estándares *neutrales* con respecto a dos puntos de vista diferentes. El relativista niega la existencia de estándares absolutos y sostiene que los estándares para evaluar una acción o una pretensión cognoscitiva siempre son relativos a un punto de vista. El pluralista comparte con el relativista el rechazo a la idea de estándares absolutos. Pero defiende una opción que el relativista no contempla, a saber, que los estándares pueden no ser absolutos, pero no necesariamente son relativos a un específico y único conjunto de creencias, normas y valores. Es decir, dos puntos de vista diferentes pueden compartir criterios de evaluación epistémica o moral. Ante una controversia, puede haber estándares aceptables para las dos partes, que no son exclusivos de ninguno de los sistemas conceptuales que aplique cada una de las partes, es decir, que no dependen únicamente de alguno de esos sistemas. Esos estándares son neutrales con respecto al asunto cognoscitivo o moral en cuestión, y puede ser en el interés de las dos partes el aplicarlos.

² Una explicación y desarrollo detallado de esta posición pluralista se encuentra en Olivé, 1999, caps. 5 y 6.

La diversidad cultural implica la existencia de diferentes marcos conceptuales, así como de prácticas orientadas por distintas creencias y sistemas de valores y de normas, en función de los cuales los individuos de cada cultura viven en mundos diferentes con respecto a los de otras culturas. El acuerdo total sobre todo lo que cada cultura considere importante no sólo es muy difícil, sino que no es deseable, pues significaría la convergencia hacia una única visión del mundo. En esto el pluralista disiente del absolutista. Pero también disiente del relativista en que de la diversidad de visiones del mundo no se sigue la imposibilidad de realizar acciones coordinadas, de cooperar y de establecer acuerdos. El pluralismo hace énfasis en la posibilidad de comprender otras culturas y formas de ver el mundo mediante procesos de interpretación y de aprendizaje, más que en la posibilidad de traducir completamente un lenguaje al otro.

¿Qué tipo de acuerdos deberán establecerse en las relaciones interculturales? No podemos dar una respuesta general a eso. Los acuerdos necesarios dependerán del tipo de interacción y de su contexto. Podrán ir desde acuerdos elementales sobre cuestiones factuales, sobre hechos en el mundo, y sobre acciones que permitan obtener ciertos fines que sean de mutuo interés (por ejemplo la construcción de un puente, de un centro de salud), hasta acuerdos en los terrenos jurídicos y políticos si se trata de establecer las bases para una convivencia duradera y estable dentro de un contexto nacional. Pero muchos de esos acuerdos jurídicos y políticos a la vez deberán tener un sustento ético, por ejemplo, si se trata de establecer los derechos de todos los individuos, sea cual sea el grupo al que pertenezcan o si se trata de establecer los derechos de los grupos, por ejemplo el derecho a preservar su cultura y su lenguaje.

En apretado resumen, la fundamentación epistemológica del modelo pluralista descansa en la tesis de que la realidad “se deja” conocer de muchas maneras diferentes. Pero no cualquier cosa puede

pasar por conocimiento. El pluralismo en el terreno ético significa el reconocimiento de que no hay normas morales de validez absoluta para juzgar como correctas o incorrectas a las acciones de las personas, ni hay criterios absolutos para evaluar a las normas y a los sistemas normativos. Pero la diferencia fundamental con el relativismo es que desde el punto de vista pluralista no es posible que cualquier acción pueda justificarse desde un punto de vista moral.

El modelo pluralista sostiene que hay una diversidad de puntos de vista, de formas legítimas de conocer y de interactuar con el mundo, y de concebir lo que es moralmente correcto. Por eso puede haber grandes diferencias acerca de la concepción del mundo, de las personas en ese mundo, y de sus relaciones con su comunidad, incluyendo por ejemplo las obligaciones políticas de los individuos y de la comunidad misma y en general de sus prácticas. Pero de eso no se sigue que todo esté permitido. Por el contrario, de acuerdo con este pluralismo, la realidad impone constreñimientos muy fuertes acerca de lo que es correcto creer y acerca de lo que es posible y correcto hacer. De ahí se sigue que bajo ciertas circunstancias sea posible comparar, por ejemplo, conocimientos y propuestas para actuar y que, en función de fines específicos sobre los que pueden ponerse de acuerdo miembros de diferentes culturas, sea razonable sostener en el contexto de la interacción transcultural que algunas de esas propuestas son preferibles a otras.

Por ejemplo, si el objetivo es prevenir enfermedades y epidemias, entonces es razonable preferir la implantación de medidas profilácticas y campañas de vacunación. Es cierto que lo que cuenta como enfermedad, y los remedios posibles, pueden variar mucho de una época a otra y de una cultura a otra (eso incluso varía dentro de nuestra cultura, y dentro de la propia comunidad médica moderna). Pero es posible que los miembros de culturas diferentes reconozcan de común acuerdo ciertas enfermedades (aunque no la conceptualicen exactamente del mismo modo), y establezcan la meta común de

combatirlas. En esos casos, es razonable aceptar las propuestas del punto de vista científico-tecnológico para remediarlas. Pero no significa descartar de antemano otras propuestas. Todo esto es posible sin suponer que existe un único punto de vista legítimo y verdadero, y sin suponer que la ciencia y la tecnología alcanzan y nos ofrecen saberes incontrovertibles.

Prácticas sociales

La concepción pluralista se apoya, como hemos visto, en el concepto de “marco conceptual” y también en el de “práctica social”. Por *práctica social* entenderemos un complejo de acciones humanas que realizan los miembros de un cierto grupo social, orientadas por representaciones –que pueden ir desde creencias y modelos hasta complejas teorías científicas–, y que tienen una estructura axiológica, es decir, normativo-valorativa.

Las prácticas están asociadas a conceptos como los de tradición, paradigma, concepción del mundo, cosmovisión, pero hacen énfasis en que estos elementos están sostenidos por grupos de seres humanos de carne y hueso, con creencias, emociones, deseos, sentimientos, pasiones, metas, intereses, normas y valores, ideologías, todo lo cual perdura en el tiempo, pero cambia, no es inmutable y se encuentran siempre en situaciones determinadas. Así por ejemplo, hablamos de prácticas cognitivas, es decir, de las prácticas mediante las cuales los seres humanos generan y aplican los conocimientos indispensables para habérselas con su entorno, y entre las cuales en las sociedades modernas destacan las prácticas científicas. Pero hablamos también de prácticas políticas, prácticas culturales, prácticas religiosas, y de prácticas artísticas.

Las prácticas reproducen patrones de conducta, están constituidas por conjuntos de seres humanos, por lo que a ellas entran nuevos

miembros y de ellas salen quienes fueron sus miembros. Son entidades sociales que cambian y evolucionan.

Desde el punto de vista teórico, el concepto de práctica permite entender que una misma persona participe de prácticas diferentes, por ejemplo en las sociedades modernas, alguien puede participar en una práctica científica, por un lado, pero también en una religiosa, digamos asistiendo a misa y rezando frecuentemente, por otro lado.

Las prácticas en las que uno participa son constitutivas de la identidad personal, y las prácticas, digamos de un pueblo, también son constitutivas de su identidad colectiva. Pero entonces un pueblo, por ejemplo, puede cambiar en la medida en que internamente cambien sus prácticas, o en la medida en que unas prácticas sean sustituidas por otras. Pero el que las prácticas cambien, o que unas sustituyan a otras no implica necesariamente una transformación de la identidad colectiva. Sólo significa que el pueblo ha evolucionado.

Por supuesto algunas prácticas son más centrales que otras para la identidad colectiva. Por ejemplo, las lingüísticas. Las prácticas lingüísticas cambian constantemente, pues el lenguaje evoluciona constantemente. Incluso un pueblo puede incorporar nuevas prácticas lingüísticas. Los catalanes no dejan de ser catalanes por hablar español, es decir, por ser bilingües, y lo mismo ocurre con muchos de los pueblos indígenas de América Latina, que han pasado a ser bilingües. Pero en cambio habría razón de mayor duda acerca de la identidad colectiva del pueblo catalán si su lengua se dejara de hablar por completo. Aunque aun así habría espacio para el debate acerca de si se mantiene la identidad colectiva.

Enfocar a las prácticas cognitivas permite una fundamentación epistemológica del modelo pluralista, al constatar que de hecho ha habido y hay una amplia variedad de prácticas productoras de conocimiento, incluso dentro de una misma sociedad. Es decir, hay muy diversas maneras de generar conocimiento legítimo acerca del mundo,

y no existe un único conjunto de criterios para decidir cuándo una creencia es correcta o no. Esos criterios son inherentes a cada práctica cognitiva, y hay diversas prácticas cognitivas en diversos pueblos y sociedades humanas. Pero no cualquier práctica cognitiva permite una interacción exitosa con la realidad. El mundo impone límites a las formas de conocerlo. Por eso no es el caso que “todo valga”.

Pero también hay prácticas morales distintas que corresponden a las morales positivas de diferentes grupos sociales, es decir, a los valores y normas morales que de hecho adopta cada grupo social. En esto consiste el pluralismo moral.

Si distinguimos entre moral y ética, entendiendo a la segunda como una práctica guiada por representaciones, por valores y por normas que permiten una convivencia armoniosa y cooperativa entre diferentes grupos sociales, con morales positivas distintas (es decir, con diferentes conjuntos de normas y valores morales), entonces podemos plantear como uno de los principales desafíos de una sociedad multicultural que busca relaciones interculturales justas, la construcción de una práctica ética común. Esto significa el establecimiento de prácticas con un conjunto mínimo de normas de convivencia que sean legítimas desde el punto de vista de cada grupo relevante. Se trata de normas que sean válidas, no con pretensión de validez universal, sino que sean aceptables por buenas razones para cada grupo.

Esto obliga al abandono de una idea de racionalidad que ha prevalecido en la filosofía occidental moderna y que en gran medida es defendida aún hoy en día. Se trata de la idea de racionalidad que dice por ejemplo que una auténtica norma moral es aquella máxima que aceptaría cualquier sujeto racional en el ejercicio libre de su racionalidad.

Si en cambio entendemos por *racionalidad* al ejercicio apropiado de la razón al hacer elecciones en la búsqueda de fines apropiados,

podemos afirmar que lo que hemos aprendido es que la racionalidad no es única. Hay diversas maneras racionales, o diferentes métodos racionales, para tomar decisiones o para hacer elecciones cuando perseguimos fines determinados, y no tiene por qué existir sólo un resultado racional que sea el único correcto, por ejemplo, para elegir creencias –aceptar o rechazar creencias– o cursos de acción –optar por un curso de acción o por otro, o por la inacción– o bien objetivos, fines y metas en función de intereses y deseos.

El pluralismo está marcando una de las principales líneas por la cual seguirá la filosofía en el siglo *xxi*, sobre todo en el terreno de la ética, de la política y de las relaciones interculturales. En buena medida este impacto se debe a la lucha del pluralismo a favor de la tolerancia, en cuestiones epistemológicas, axiológicas y éticas. Pero la concepción pluralista no se limita a la tolerancia en el sentido de sólo reconocer la existencia de diferentes puntos de vista y admitir su derecho a existir, sino que sostiene que la pluralidad –por ejemplo en cuestiones metodológicas y axiológicas– es un rasgo constitutivo de muchas prácticas en la ciencia y en las sociedades en general. Por eso, la concepción pluralista ofrece sólidos fundamentos epistemológicos para entender la problemática multicultural en muchos países del mundo –y global–, en sus dimensiones éticas, jurídicas y culturales.

La propuesta de un enfoque pluralista en cuestiones éticas

La propuesta pluralista en cuestiones éticas parte pues del reconocimiento de que existen diferentes morales positivas, o sea diferentes conjuntos de principios y de valores morales, y rechaza la idea de criterios absolutos para decidir acerca de la corrección o incorrección de las normas morales. Pero en vez de obtener conclusiones relativistas en el sentido de que cualquier norma es tan buena como cualquier otra, el pluralismo propone que el problema

central de la ética es que las diferentes partes que tienen que interactuar lleguen a la aceptación de un conjunto de normas *legítimas* de convivencia (para la acción y para la interacción entre seres humanos). Que sean legítimas significa que cada una de las partes encuentre buenas razones para aceptar la norma, aunque esas razones sean diferentes para cada parte.

Sobre estos supuestos, lo que el pluralista insiste es que en cada contexto de interacción transcultural, lo mismo que ocurre intraculturalmente, deben establecerse los constreñimientos que establecen los límites que nadie puede traspasar.

Fernando Salmerón sugería que el concepto de dignidad es uno de esos conceptos que establecen los límites intraspasables de respeto a las personas. Pero esto no significa que el concepto de dignidad tenga un contenido *universal y absoluto*. Por el contrario, esta posición es compatible con la idea de que el contenido del concepto de dignidad depende de cada contexto específico (Salmerón, 1996). En el caso de interacciones entre culturas que entienden de manera diferente el concepto, o incluso en el caso de una misma sociedad donde partes diferentes, digamos grupos diferentes, entienden cosas distintas por “dignidad”, entonces se requiere una controversia abierta para que las partes lleguen a un acuerdo, por lo menos sobre el contenido mínimo de la dignidad: aquello que consideran en común como inviolable por parte de otras personas, por parte de la comunidad y por parte del Estado.

El derecho a la diferencia

El “derecho a la diferencia” es el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los individuos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que

los caracterizan como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos (cf. Salmerón, 1998).

El argumento más usual para justificar el derecho de las culturas a sobrevivir y a evolucionar, manteniendo su identidad colectiva, está basado en el doble papel que desempeñan, por un lado, como constitutivas de la *identidad* personal, y por el otro como condición de posibilidad para el ejercicio de la *autonomía* y la *autenticidad* de sus miembros. Este papel es particularmente notable en los pueblos con culturas tradicionales. Por eso, la realización plena de los intereses de sus miembros depende de la continuidad de la cultura.

Si se reconoce el derecho a la diferencia de los miembros de las diversas culturas, digamos en el contexto de un Estado nacional, el Estado tiene el deber de actuar en consecuencia, llevando adelante las políticas apropiadas, para lo cual puede ser necesario hacer transformaciones en el marco jurídico vigente, incluyendo el constitucional. En el Apéndice se discute y se analiza con detalle un argumento a favor del derecho a la diferencia, como lo desarrolló de Fernando Salmerón (1998).³ En el siguiente capítulo examinaremos los conceptos claves para esta fundamentación, a saber, los de “identidad”, “autenticidad” y “autonomía”, pero antes distinguiremos entre los “derechos colectivos” y los “derechos de grupo”.

Derechos colectivos y derechos de grupo

Los *derechos colectivos* son derechos que los individuos disfrutan en virtud de su pertenencia a un grupo, por ejemplo grupos étnicos, culturas o sindicatos. Los derechos de grupo no son derechos que se atribuyan a los individuos, sino al grupo. Un ejemplo de un derecho

³ Véase en el Apéndice la sección “Kant y Herder”.

colectivo es el derecho de un trabajador a disfrutar de las garantías establecidas en el contrato colectivo firmado entre su sindicato y su empresa, en tanto que miembro del sindicato. Mi derecho como ciudadano mexicano a votar por autoridades políticas en mi país, es otro ejemplo de un derecho colectivo. En cambio, el derecho del sindicato a tener la titularidad del contrato colectivo y a negociar las condiciones de trabajo de sus miembros es un derecho del grupo. El derecho a la autonomía que se reconoce en algunos países a ciertas universidades, o a ciertos pueblos, es un derecho del grupo.

Puede pensarse que los derechos que llamo de grupo son simplemente derechos jurídicos de algunas instituciones (sindicatos, clubes, universidades, regiones –políticas–). Pero el derecho a la autodeterminación de un pueblo, o el derecho a la autonomía de una cultura, si existen, no se refieren a meros derechos jurídicos de una institución. Ni un pueblo ni una cultura son meras instituciones.

Algunos derechos jurídicos, como los de un sindicato, o los de una comunidad autónoma (en el sentido político), pueden representar el reconocimiento legal de ciertos derechos de un grupo. Pero lo que nos importa aquí es determinar si existen derechos de grupo, como el derecho de un pueblo a la autonomía, como derecho previo al derecho jurídico, y diferente de los derechos individuales y colectivos de los miembros del grupo. En el siguiente capítulo daremos una respuesta positiva, sin por ello caer en el error de pensar que los derechos de un grupo son derechos morales, como si el grupo fuera un agente moral, con una conciencia colectiva. Pero sí asumiendo que los derechos de grupo, análogos a los derechos de los individuos, existen a un mismo nivel fundamental, simplemente porque las sociedades humanas no son meros conjuntos de individuos, sino también son entidades colectivas con identidad propia.

Veremos que el *derecho a la diferencia* es un derecho de los individuos. Se trata del derecho de los miembros de cierto grupo social a

ser reconocidos como tales y a gozar de determinados beneficios en función de ello. Análogamente, cuando se habla del derecho de un pueblo a preservarse, eso puede interpretarse como el derecho colectivo de sus miembros a conservar y a fortalecer su cultura.

Pero cuando se habla del derecho de un pueblo a la autodeterminación, o el derecho de una cultura a la autonomía, es menos claro que esos derechos puedan *reducirse* a derechos de los individuos, aunque sin duda *surgen* de ellos, y tienen implicaciones en relación con ellos. El problema se ve más claro si pensamos en la discusión sobre el derecho de un pueblo, o de una cultura, inmersos en un Estado nacional moderno, en el cual no constituyen la mayoría, a preservar su lengua. El reconocimiento de ese derecho del grupo podría implicar algunas obligaciones del Estado, e incluso algunas restricciones para los individuos. Por ejemplo, la obligación del Estado de impartir la educación en esa lengua, y la obligación de los padres de enviar a sus hijos a escuelas en donde aprendan y cultiven esa lengua.

Es verdad que el reconocimiento de un derecho de grupo podría dar lugar a que se otorgue una cierta prioridad a la comunidad, por encima de los individuos. Esto significa que puede haber intereses colectivos cuya satisfacción exija constreñir derechos individuales. Esto ha llevado en ocasiones a enfrentamientos entre las posiciones liberales y las comunitaristas. Las primeras reconocen la prioridad a los individuos; los grupos humanos sólo tienen derechos derivados de los derechos de los individuos. Mientras que algunas posiciones comunitaristas consideran que en ciertas circunstancias las comunidades tienen tal prioridad.

En muchas sociedades, especialmente en las tradicionales, se reconocen derechos del grupo que prevalecen sobre los derechos de los individuos. Las sociedades liberales establecen derechos fundamentales de los individuos que se conciben como inviolables. Es posible concebir una sociedad multicultural en donde se reconozcan derechos

de grupo que *emergen* de los derechos de los individuos, pero que no se pueden reducir a ellos. Los derechos de grupo están estrechamente relacionados con los de los individuos, y una vez establecidos los derechos individuales *fundamentales*, ningún derecho de grupo que los contravenga debe aceptarse como legítimo. Es posible, sin embargo, que algunos derechos de grupo impliquen restricciones en los derechos *no fundamentales* de los individuos. Pero esto es lo que ocurre y se reconoce todos los días en las sociedades liberales. El derecho de la sociedad a contar con vías de comunicación adecuadas, léase el derecho colectivo de los miembros del grupo a tener apropiados medios de comunicación, puede constreñir el derecho de los individuos a la propiedad privada. Un Estado, por ejemplo, en nombre de ese derecho colectivo, puede expropiar legítimamente tierras privadas para construir una carretera. Pero nadie, ni personas, ni grupos, ni el Estado, tienen derecho a torturar a alguien en función del derecho de una sociedad a la seguridad. Porque la tortura atenta contra la dignidad y los derechos *fundamentales* de los individuos.

El reconocimiento de derechos de grupo, como sugería Salmerón, no requiere que se acepte la existencia de un agente moral colectivo, y menos de una “conciencia colectiva” (véase también Villoro, 1998, 111). Los únicos agentes morales son los individuos, y son los únicos sujetos de derechos morales. Pero en una sociedad de personas, es decir de agentes con conciencia, que son capaces de tener representaciones acerca del mundo, de actuar intencionalmente, de comunicarse entre sí por medio de un lenguaje proposicional, y de darse cuenta de que tienen esas capacidades, surgen propiedades *sobrevinientes*.

Los derechos de grupo pueden entenderse como derechos *sobrevinientes* al grupo. Una propiedad sobreviniente, o un derecho sobreviniente, existe sólo en la medida en que existen los individuos que componen al grupo, y en virtud de sus propiedades o de sus derechos individuales. Sin los individuos y sus derechos no existiría el

derecho sobreviviente del grupo. Dado que existen los individuos y mantienen ciertas relaciones, que incluyen instituciones, se constituye el grupo. Entonces *emerge* el derecho del grupo. Pero el derecho no es atribuible a los individuos, sino que es un derecho *del* grupo, y tampoco se puede reducir a los derechos de los individuos.

Se le llama derecho sobreviviente porque los individuos que componen al grupo pueden cambiar, como de hecho cambian en una sociedad de una generación a otra, pero aunque los individuos sean otros, el derecho del grupo permanece. Sin embargo el derecho de grupo existe sólo mientras haya individuos que componen al grupo. Si dejara de haber individuos, el derecho del grupo dejaría de existir.

Ahora bien, la aceptación de que existen derechos colectivos y derechos de grupo no prejuzga cuáles propuestas son aceptables y cuáles no. Pero hay una restricción básica: es moralmente inaceptable cualquier derecho de grupo que viole los derechos humanos *fundamentales*. Éstos son derechos de los individuos, los cuales tienen un fundamento moral. Pero de acuerdo con el modelo multicultural pluralista que aquí queremos defender, los derechos fundamentales no están dados por ninguna teoría trascendente a los pueblos, sino que se construyen en la interacción entre los miembros de los diferentes pueblos. Por eso un imperativo que se desprende del modelo que aquí defendemos es que los derechos humanos se acuerden con la participación de todos los pueblos afectados y no sean definidos unilateralmente por ningún pueblo o cultura en particular.

La discusión importante entonces tiene dos niveles. En primer lugar, si están moralmente justificados o no ciertos derechos colectivos de los individuos –como el derecho a la diferencia– porque pertenecen a cierto grupo, digamos a un pueblo. Esto haría una diferencia con respecto a otros ciudadanos, por ejemplo al otorgarles el derecho a preservar su lengua y su cultura, o a tener mayor injerencia en la toma de decisiones sobre el aprovechamiento de recursos naturales del territorio

donde viven. En segundo lugar, la cuestión es si del derecho colectivo de los individuos se deriva algún derecho sobreviniente del grupo, por ejemplo el derecho del pueblo a la autodeterminación.

Una concepción como la que ha propuesto Salmerón (véase el Apéndice), reconociendo como *fundamental* en ciertas circunstancias la necesidad de pertenecer a un pueblo, permite responder afirmativamente los dos niveles de la cuestión anterior: el derecho a la diferencia, aplicado a los miembros del pueblo, es éticamente justificable, y de ahí se deriva el derecho del pueblo a la autodeterminación. De forma autodeterminada, es decir, como decisión propia y no impuesta, un pueblo puede elegir vivir en un régimen de autonomía con respecto a un Estado nacional.

En el debate acerca de los derechos de los pueblos indígenas en México ése es uno de los puntos cruciales. Más aún, la decisión con respecto a este problema es central para la fundamentación de diferentes modelos de multiculturalismo, y por consiguiente para la aceptación de diferentes políticas multiculturales. Pues la autonomía de un pueblo indígena, en su caso, sería un derecho del grupo, análogo al derecho de una universidad a ser autónoma, basado sobre el derecho a la diferencia de sus miembros individuales. Pero desde luego, el reconocimiento del Estado de la autonomía del pueblo, requiere un pacto entre el Estado, el pueblo en cuestión, y el resto de la nación, para aceptar el régimen de autonomía de ese y otros pueblos que conviven en el país.

Identidad, autenticidad y autonomía

La identidad personal y la colectiva¹

En la muy premiada película *Danza con Lobos* –basada en la novela de Michael Blake– hay un momento crucial en el que el personaje principal tiene remordimientos de conciencia por haber matado a un soldado blanco, un ex colega de él, aunque desde hacía tiempo vivía como miembro de una comunidad indígena, constantemente asediada y hostilizada por los blancos. El viejo sabio de la tribu, percatándose de la angustia del ex militar, lo tranquiliza haciéndole ver que él ya es otra persona; ya no es más el teniente John Dunbar, sino *Danza con Lobos*, pues tal era el nombre que le habían dado los indígenas y que él había asumido como propio. Pero no se trataba sólo de nombrarlo de una manera diferente, a la usanza de los indígenas, sino que ese nombre se refería a una persona realmente distinta, a un miembro de la tribu, quien tenía ya una familia de la comunidad indígena, quien compartía con el resto de la comunidad creencias, costumbres y prácticas, y quien había tenido que matar en su propia

¹ Este capítulo recoge, con modificaciones, materiales presentados en Olivé, 1999 (véase la “Nota sobre el contenido” en la Introducción).

defensa personal, y en defensa de su tribu. Por consiguiente no había razón para condenar moralmente a *Danza con Lobos*. Él, *Danza con Lobos*, a diferencia de John Dunbar, no tenía por qué sufrir ningún remordimiento de conciencia.

¿Es razonable este planteamiento? ¿Es posible hablar con sentido de un cambio real de personas, y no sólo de nombre, de costumbres, de ambiente o de personalidad?

La distinción que puede trazarse entre el concepto de “persona” y el de “personalidad”, es que este último pertenece al campo de la psicología. Yo puedo tener una personalidad amable o agresiva, tímida o muy sociable. Mi desarrollo personal, circunstancias de la vida o terapias psicológicas, pueden producir cambios en mi personalidad. Puedo ser menos tímido, o adquirir mayor seguridad en mí mismo y ser menos agresivo. Pero serían rasgos de una misma persona.

El concepto de persona es un concepto filosófico, particularmente es un concepto “metafísico”, porque no pertenece a ninguna teoría de las ciencias empíricas, como la psicología, o la sociología, sino que su elucidación corresponde a una rama de la filosofía, y por lo general las teorías de las ciencias sociales empíricas más bien presuponen algún concepto de persona construido en el campo de la filosofía. Entre los problemas que suscita el concepto filosófico de persona está el de la *identidad* de los individuos de la especie humana: qué es lo que les da su identidad, es decir, por una parte, ¿qué los hace ser las personas que son y qué los hace distintos de todas las otras personas?, y por otro lado, qué es lo que hace que una persona a los 50 años sea la misma que era a los 20 años, aunque tal vez con rasgos psicológicos distintos. ¿O puede ser, 30 años después, realmente una persona distinta?

En este capítulo veremos que, aunque lo más usual es que un individuo de la especie humana sea la misma persona a lo largo de toda su vida, es posible, en ciertas circunstancias, que ese mismo indivi-

duo sea dos personas distintas en momentos diferentes de su vida. La razón fundamental, como en el caso de *Danza con Lobos*, es que el individuo cambia radicalmente de medio social; pues bajo ciertas condiciones, el contexto social, las relaciones del individuo, las maneras en que los otros lo ven, lo conciben y lo tratan, así como las formas en las que el propio individuo se representa a sí mismo, son factores determinantes de lo que una persona es, o sea de su *identidad*.

La idea central, entonces, es que las culturas, el contexto social, la mirada y el trato de los otros, son constitutivos de la *identidad personal* de sus miembros, al grado de que es razonable pensar que en ciertos casos un cambio radical de cultura en la que vive una persona lo lleve a un cambio de su identidad.

Como corolario obtendremos la tesis que nos interesa aquí principalmente, a saber, que si las culturas son tan importantes para la identidad de las personas, entonces esto constituye una razón más a favor del *derecho a la diferencia*, es decir, del derecho a pertenecer a una cierta cultura, y a disfrutar de las condiciones apropiadas para que ésta se preserve, se desarrolle y florezca, de acuerdo con las decisiones que sus miembros tomen de manera autónoma.

Diversas concepciones actuales han insistido en que hay una ineludible dimensión social del Yo y de la persona. El meollo de esta tesis es que las personas, en un sentido importante, son construcciones sociales. Esto significa simplemente que una persona es una entidad que *sobreviene* a partir del sustrato biológico y psicológico de los seres humanos, y que es constituida por las creencias, los valores y las normas que acepta, por su maestría en reconocer y actuar conforme a ciertas relaciones y reglas sociales, por ejemplo las que tienen que ver con jerarquías y con el “estatus” social. Así, en nuestro ejemplo, la tesis sostiene que, si bien John Dunbar y *Danza con Lobos* son nombres que designan al mismo cuerpo en diferentes tiempos, y aunque *Danza con Lobos* tenga memoria y recuerdos de la época en la que

fue John Dunbar, la persona que era John Dunbar en efecto es un ex soldado y un traidor con su comunidad de militares blancos, pero en cambio ese mismo cuerpo es constituido como una persona diferente por la comunidad de indígenas y por el propio individuo que se concibe a sí mismo como uno de ellos, pues comparte sus creencias, valores y normas, comprende y es competente en el manejo de los símbolos y de los complejos de significados de la sociedad indígena así como de sus diferentes prácticas económicas, religiosas, educativas, políticas, militares, etc., que son incomprensibles para sus ex compañeros blancos y además, lo que es igualmente importante, los indígenas lo ven, lo tratan y lo admiten como uno de ellos.

La tesis de que un mismo cuerpo a lo largo de su vida puede ser dos (o más) personas distintas se refuerza si pensamos, con el filósofo español José Ferrater Mora, que “el ser humano no *tiene*, propiamente hablando, un cuerpo, porque es más bien un cuerpo –su propio cuerpo–. Dicho de un modo a la vez general y trivial: *el hombre es un modo de ser un cuerpo* –lo que incluye las relaciones entre este cuerpo y el mundo circundante–” (Ferrater Mora, 1988, 95). De modo que al variar las relaciones con el mundo circundante, especialmente las sociales, el modo de ser un cuerpo cambia, y por ende puede cambiar la persona al grado tal de transformar su identidad.

Al hablar de *una* dimensión social del Yo, se está dando por supuesto que hay otras dimensiones del Yo que no son construidas socialmente, es decir, que la dimensión social del Yo no es la única que cuenta. La memoria y la constitución genética también contribuyen a constituir la identidad de una persona. Sin embargo, con vistas a la fundamentación del derecho a la diferencia y a la autonomía de los pueblos, el aspecto que nos interesa es el de la construcción social del Yo y de la identidad personal.

Entre los rasgos que caracterizan a una persona pueden mencionarse por lo menos los siguientes: los hábitos, las disposiciones cog-

nitivas y conductuales, los valores y las normas que presupone en sus acciones, las metas que se propone conseguir, sus necesidades y deseos, los recursos que tiene para interpretar y comprender el mundo, para comportarse dentro de ese mundo, así como sus aspiraciones, expectativas y proyectos; y finalmente, sus puntos de vista en relación con lo que es importante (cf. Wong, 1988, 328).

Cuando la sociedad en la que crece y se forma una persona es una cultura, en el sentido antropológico-filosófico que hemos adoptado en este libro (cf. capítulo 1), la *identidad personal* de los individuos está fuertemente condicionada por esa cultura, y la realización plena de sus intereses depende de la continuidad de la misma. Esto es particularmente agudo en los casos de las culturas tradicionales.

Afirmar que las personas son construcciones sociales quiere decir que lo que es una persona depende de la interpretación que de sus rasgos característicos hagan otras personas con las que interactúa significativamente. Lo que es una persona es una cuestión de interpretación, y no simplemente algo que se descubra. No hay tal cosa como una “referencia esencial a los seres humanos tal y como son”, como si este “tal y como son” pudiera interpretarse como “independientes del contexto social, de las prácticas, de los recursos conceptuales y de las interpretaciones de acuerdo con los cuales se ven a sí mismos como personas, y son vistos por otros como personas” (para una posición que defiende esta interpretación de las personas “tal y como son”, véase Wiggins, 1980).

La importancia de las interpretaciones de los otros para la identidad de una persona puede entenderse mejor si tomamos en cuenta que cuando hablamos de una crisis de identidad personal queremos decir –entre otras cosas, pero de manera muy importante– que la persona en crisis tiene muchas dudas sobre las creencias que antes abrigaba con convicción, que duda también acerca de actuar conforme a las normas prevalecientes en el grupo social con el cual interactúa princi-

palmente, incluso puede tener dudas acerca de si su comportamiento es correcto en determinadas circunstancias. Las creencias, las normas y los valores involucrados, así como las evaluaciones que la persona hace o puede hacer, deben verse contra el telón de fondo de las creencias, valores, normas y procedimientos usuales de evaluación que comparte con quienes interactúa normalmente.

La mera existencia de “transgresores” o “desviados” con respecto a una comunidad dada significa que son constituidos como tales, como desviados, porque hay una entidad colectiva (con su propia identidad) que los define como desviados. A su vez, esos desviados tratan de afirmar su identidad como personas dentro de subgrupos de esa comunidad que se identifican a sí mismos como *outsiders* (bandidos, rebeldes, etcétera). Estos grupos ayudan a constituir y consolidar la identidad de las personas definidas como desviados. Esos grupos les ayudan a saber quiénes son.

En suma, lo que es una persona no puede igualarse a un conjunto fijo de atributos, y la identificación de una persona no puede basarse sobre criterios absolutos. Lo que una persona es, y su identificación, dependen del conjunto de sus creencias, valores y normas. Pero este conjunto, que le permite comprender e interpretar el mundo, y moldea sus necesidades y deseos, a su vez depende de su contexto social –o de su cultura, si es el caso–, mismo que le ofrece el horizonte de elecciones para conformar y realizar su proyecto de vida.

Recordemos que hemos asumido el concepto de cultura entendido como una sociedad cuyos miembros comparten de manera significativa creencias, valores y normas; tienen prácticas e instituciones comunes –entre ellas las lingüísticas–, comparten también una historia, y tienen un proyecto que realizan comunitariamente.

Dentro de una cultura las personas son constituidas de manera tal que su identidad depende de ella. A la vez, la *identidad colectiva* de la cultura depende de que siga constituyendo individuos del mismo

tipo, es decir, personas que compartan las mismas creencias, valores, normas, tradiciones y prácticas, que respeten las mismas instituciones y que acepten el proyecto común. En suma, las culturas constituyen a las personas y a la vez las acciones de las personas son necesarias para la preservación y reproducción de la cultura.

En virtud de esta interrelación entre la identidad personal y la identidad colectiva de una cultura, pierde sentido la pregunta acerca de cuál tiene primacía. Plantearse este problema es equivalente a preguntarse si es primero el huevo o la gallina. En un proceso evolutivo han surgido las sociedades humanas, las cuales han ido conformando a las personas en virtud de los elementos que hemos señalado antes, y dichas sociedades han evolucionado culturalmente a partir de las contribuciones, las acciones y las prácticas en las que participan los individuos.

Por esta razón podemos decir que en cuanto a la fundamentación metafísica no hay por qué privilegiar ni a las comunidades, ni a los individuos, unos y otros son igualmente importantes. Ni los individuos pueden formarse como personas al margen de las comunidades, ni éstas pueden surgir y preservarse ni desarrollarse sin la participación activa de los individuos.

Sin embargo, el liberalismo ha optado por una fundamentación ética de la política en la que privilegia a los individuos. Éste es el tipo de argumento que hemos esgrimido aquí por ejemplo a favor del derecho a la diferencia. Este derecho se funda, hemos dicho, en que la cultura es constitutiva de la identidad personal y en que ofrece el abanico de opciones para que los individuos formulen y lleven adelante sus planes de vida.

El derecho a la diferencia, pues, es un derecho de los individuos, para garantizar el cual es necesario que las culturas tengan el derecho a preservarse y a florecer. Tiene razón entonces Héctor Díaz Polanco cuando afirma críticamente que los derechos colectivos,

como el derecho a la diferencia, han sido fundamentados de una manera que dependen de los derechos de los individuos y por lo tanto dependen de los principios del liberalismo.

Al respecto conviene apuntar dos ideas. Primera, la fundamentación de derechos colectivos, como el derecho a la diferencia, y el derecho a la preservación de la cultura propia –de los cuales se deriva un derecho de grupo, como el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas– con base en principios como el derecho de las personas a preservar las condiciones determinantes de su identidad, y el derecho a ejercer su autonomía eligiendo opciones dentro de un espectro que es posibilitado por su cultura, tiene la ventaja de que en países con una Constitución Política basada en premisas liberales –como es el caso de México y de muchos países de América Latina– pone en evidencia que los derechos colectivos y los derechos de grupo mencionados (derecho a la diferencia y derecho a la autonomía de los pueblos), se derivan lógicamente de premisas liberales. Por consiguiente, hacer modificaciones estructurales en el Estado mexicano para que puedan ejercerse efectivamente esos derechos colectivos y esos derechos de grupo, no implica ninguna revolución en los fundamentos del Estado, sino tan sólo asumir las consecuencias lógicas de sus propios principios.

La segunda idea que conviene subrayar es que, como hemos visto, no existe ninguna razón metafísica privilegiada para partir de los individuos en la concepción de la identidad colectiva y la identidad personal. Bien podríamos partir del reconocimiento de que las sociedades humanas, las culturas en particular, son las formas en las que de hecho ha venido dándose el desarrollo de la especie humana. Podríamos considerar este hecho como el fundamento del derecho de las culturas a existir y a que se les respete. Y a partir de ahí continuar con la fundamentación de los derechos de los individuos, por ejemplo, que toda cultura tiene el derecho de preservar las condiciones de vida de sus miembros de manera que puedan existir y reproducirse.

Desde luego surgirían conflictos en el caso de que una cultura reclame como esencial a su existencia el que cierto grupo de seres humanos, por ejemplo, le sirva como esclavos, o que de vez en cuando sea necesario torturar a uno de sus miembros. Pero entonces es importante aclarar que el respeto al derecho a la existencia de una cultura no implica el respeto a todas sus prácticas. De la misma manera que desde un punto de vista liberal hay restricciones de los derechos de los individuos impuestas por los derechos de los demás individuos, desde el punto de vista que aquí sugerimos habría restricciones a los derechos de los grupos en virtud, primero, de los derechos de otros grupos; y nada nos impediría inventar, como lo han hecho los seres humanos en la época moderna, que también hay restricciones a los derechos de los grupos en virtud de ciertos derechos de los individuos, por ejemplo, que nadie tiene derecho atropellar su dignidad. Pero hemos visto que la definición de lo que es la dignidad de la persona es algo que debe ser hecho colectivamente y que depende de las culturas.

Pero éstos son sólo esbozos de algunas ideas en la línea de una fundamentación de los derechos colectivos y los derechos de grupo que no dependerían de los derechos individuales como los han concebido los liberales, y es preciso reconocer que al respecto queda prácticamente todo por hacer. Por ahora regresemos a la línea de argumentación que, admitidamente, parte del reconocimiento de dos capacidades básicas de los individuos: su capacidad de razonar, y su capacidad de llegar a hacer evaluaciones y elecciones racionales sobre sus creencias, sus valores, sus normas y sus prácticas. Bajo la perspectiva pluralista que vimos en el capítulo anterior, sin embargo, no existen criterios absolutos y trascendentes a las culturas para calificar como racional o no una elección, una decisión o una acción, pues éstas siempre están situadas y su evaluación depende de criterios que forman parte de un contexto cultural. Con esto en mente, pasemos a los conceptos de “autenticidad” y de “autonomía”.

La autenticidad y sus límites

Las culturas no sólo tienen un papel fundamental en la constitución de la identidad personal de sus miembros, también son necesarias para el ejercicio de su *autenticidad* y de su *autonomía*.

Luis Villoro, por ejemplo, ha sostenido que “la posibilidad de la persona de realizar su propio plan de vida conforme a sus propios fines, derecho humano básico, supone un contexto comunitario: el de la cultura a la que pertenece cada individuo. Es la cultura la que ofrece el abanico de fines y valores en el que puede elegir el individuo” (Villoro, 1995, 21).

Charles Taylor (1991, 1994) ha sostenido que las comunidades son indispensables para la posibilidad de que los individuos se comporten de manera auténtica. Taylor (1991) recuerda que la autenticidad está ligada al surgimiento del individualismo en la época moderna. Hay un “ideal moral”, que consiste en que la sociedad debe no sólo permitir, sino promover, la realización de cada individuo, el despliegue de las potencialidades de cada persona para que haga, pero sobre todo para que sea, lo que verdaderamente desea hacer y quiere ser, de acuerdo con sus convicciones, sus intereses, y en general de acuerdo con sus características individuales.

Es posible extender la idea de autenticidad –entendida como la correspondencia entre lo que una persona cree y valora y la forma en la que vive– a las culturas y a los pueblos. Villoro ha hecho explícita esta extensión, sosteniendo que

podemos llamar “auténtica” a una cultura cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura. Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura *imitativa*, que responde a necesidades y proyectos propios de una situación distinta a la que vive un pueblo (Villoro, 1998, 75).

Con vistas a la fundamentación de una política aceptable en relación con las diversas culturas que conviven en un cierto momento, en un país o en una región, la idea de la autenticidad de los pueblos o de las culturas es un valor que debemos asumir y promover, tanto como debe hacerse con la autenticidad de los individuos.

Pero la autenticidad de los individuos tiene restricciones y límites. Pues una conducta exageradamente auténtica de los individuos, si sus fines y valores no armonizan con los de la comunidad en la que viven, puede poner en peligro a ésta, incluso al grado de amenazar su identidad. Si la identidad de la comunidad no importa, o no importa por lo menos desde el punto de vista del individuo que se comporta de una forma que amenaza a la comunidad, entonces esta idea tiene poco peso. Pero si a los individuos les importa todavía la identidad de su comunidad, entonces conviene que estén conscientes de que la preservación de esa identidad comunitaria impone límites al posible ejercicio de su autenticidad.

Los límites de la autenticidad pueden apreciarse, por ejemplo, si pensamos en una persona que en aras de un comportamiento auténtico realice acciones que dañen a otros miembros de la comunidad, o amenacen la identidad de la misma comunidad. Dicho en términos más coloquiales, si el ser auténtico y verdadero a mí mismo significa hacer lo que se me dé la gana, y eso incluye poder insultar y maltratar a otros miembros de mi comunidad cada vez que quiero, o poner bombas por todas partes, entonces la comunidad a la que pertenezco está amenazada. Los otros miembros de la comunidad podrán reprobar y sancionar legítimamente ese comportamiento, por más que mis acciones se deriven de mi interés en ser auténtico.

En virtud de la interdependencia entre el bienestar de los individuos y el bienestar de la cultura a la cual pertenecen, las personas tienen responsabilidades y obligaciones morales con otros miembros no sólo de su cultura sino, en su caso, de la sociedad más amplia en

donde vivan, lo cual impone límites al ejercicio de su autenticidad. Si los individuos no respetan esos límites, el riesgo es que su cultura o su sociedad se desintegren. Si se desbordan los límites de lo que los individuos pueden hacer en aras de su autenticidad, su cultura queda amenazada, y puede llegar a estallar una crisis que tal vez sólo se pueda resolver con una transformación de la identidad colectiva, o quizá con la desaparición de la cultura.

En suma, el ejercicio de la autenticidad de los individuos presuppone un horizonte dentro del cual las elecciones posibles adquieren sentido y en donde se hacen las distinciones acerca de lo que es importante. Aunque no es lógicamente imposible, es indeseable que la autenticidad se lleve al extremo, si eso lleva a la ruptura de los lazos de solidaridad que mantienen cohesionado al grupo.

Extenderemos este argumento sobre la autenticidad de los individuos, a la autonomía de las culturas dentro de un Estado o una nación multicultural. De acuerdo con él, aunque el derecho a la diferencia implica el derecho de las culturas a su autonomía, ésta también encuentra límites en la cohesión de la nación o del Estado.

El concepto de autonomía

Uno de los conceptos que sustentan a las sociedades modernas y que se encuentra en la base de las democracias es el de “autonomía”. Pero la noción de autonomía dista mucho de tener un significado preciso y unívoco. Para nuestros fines conviene distinguir entre autonomía en un sentido ético y autonomía política. En la teoría ética, como lo recuerda Luis Villoro, “autonomía” se refiere a una voluntad que sigue las normas que ella misma dicta y no las promulgadas por otros. No difiere del concepto de “libre determinación” aplicado al sujeto moral. Pero en el campo de las relaciones políticas, “autonomía” ha adquirido, de hecho, otro sentido. Se refiere a un grupo social o a una institución

que tiene el derecho de dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencia (Villoro, 1998, 95).

¿Hay alguna relación entre los dos conceptos, el ético y el político? ¿Hasta dónde el ejercicio de la autonomía personal, para los miembros de un pueblo, debe presuponer la autonomía de ese pueblo? Villoro, por ejemplo, ha afirmado que “el ejercicio de la autonomía individual tiene como condición la autonomía de la cultura a la que pertenece” (1995, 21). ¿De qué autonomía se trata cuando el concepto se aplica a un pueblo?

A continuación comentaremos una interpretación del concepto de autonomía según la cual se aplica a las personas, y por extensión puede aplicarse a comunidades, por ejemplo a los pueblos. Siguiendo esa interpretación veremos que la autonomía del pueblo es condición necesaria para el ejercicio de la autonomía de las personas, es decir, para que los miembros de un pueblo puedan ejercer su autonomía es necesario que la comunidad sea autónoma, en el sentido que explicaremos. Y para que el pueblo pueda ser autónomo, en ese sentido, debe disfrutar de cierta autonomía política. Pero esa interpretación no supone la postulación de ninguna misteriosa conciencia colectiva.

Conviene subrayar desde ahora que la autonomía de las personas o de las colectividades, igual que la autonomía política, no es un concepto de todo o nada, sino que es un concepto gradual. Sólo en el caso más extremo la autonomía política significa autodeterminación absoluta, que en el contexto de naciones o pueblos dentro de un Estado implica la independencia o secesión.

Entenderemos al concepto de *autonomía* de la siguiente manera:

A) Un agente individual es *autónomo* si y sólo si:

a) Cada vez que ejecuta una acción o que pudiendo actuar de cierta manera se abstiene de hacerlo, lo hace por decisión propia. Una de-

- cisión es propia si la persona examina las razones y los motivos por los cuales actúa, o se abstiene de actuar, y le parecen aceptables.
- b) Cuando actúa, o se abstiene de actuar, lo hace de acuerdo con deseos, preferencias y fines que se han formado en un proceso de reflexión crítica o que han sido aceptados por el agente después de un proceso reflexivo. Diremos que en este caso el agente se identifica con esos deseos, fines y preferencias; que los considera como realmente suyos y no impuestos. Ésta es la autonomía como autenticidad. Y
- c) Sus acciones o su inacción están reguladas por medio de reglas y normas que el agente ha decidido aceptar como resultado de un análisis crítico de las mismas reglas y normas (*cf.* Seeskin, 1992).

Al referirnos a un proceso de reflexión crítica y de decisión sobre deseos, preferencias y fines, así como de selección de normas, estamos dando por supuesto que el agente tiene la capacidad de comportarse racionalmente, de acuerdo con estándares que también puede someter a crítica, si así lo decide. Esos estándares no tienen que suponerse como universales, es decir, como válidos para cualquier cultura, pero podemos suponer que es posible que esos estándares sean criticados, tanto desde el punto de vista del propio agente, como desde otros puntos de vista, por ejemplo desde la perspectiva de los miembros de otras culturas.

Este concepto de autonomía puede aplicarse a una entidad colectiva, a un grupo de personas, si ese grupo cuenta con creencias, valores y normas compartidas, con una historia, con instituciones, prácticas y un proyecto común, y si además tiene procedimientos aceptados por la mayoría de sus miembros, mediante los cuales se toman decisiones de interés colectivo, mismas que son aceptadas como legítimas por la mayoría de los miembros de la comunidad. Por ejemplo, en las democracias (idealmente) se cuenta con procedimientos aceptados por la mayoría de los individuos para tomar decisiones acerca de la legis-

lación que debe regir, o bien acerca de quiénes serán los gobernantes que por algún periodo tomarán decisiones que afectarán a toda la comunidad. En otros casos, por ejemplo en muchas culturas tradicionales, el procedimiento puede consistir en la toma de decisiones por una élite, cuyos miembros son reconocidos y aceptados por todos, o por la mayoría de las personas de la comunidad, y donde su pertenencia a dicha élite está justificada a los ojos de los miembros de la comunidad, digamos por méritos o por sabiduría.

Las condiciones *a)*, *b)* y *c)* son individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para que un individuo o un grupo de individuos sea autónomo. Es decir, una persona no es autónoma si deja de satisfacer cualquiera de las tres condiciones; y si alguien satisface las tres condiciones, entonces es una persona autónoma.

Una persona o una entidad colectiva autónoma, entendida según este concepto, es un tipo ideal en el sentido que defendió Max Weber. Es decir, se trata de un modelo al que los individuos y las entidades colectivas pueden acercarse indefinidamente, si así se lo proponen. Pero ninguna persona o grupo realmente existente se comporta de ese modo ideal. Nadie de carne y hueso examina en cada ocasión que actúa o deja de actuar todas sus razones o motivos, o analiza todas sus creencias, deseos, preferencias, fines, valores y normas en un proceso de reflexión crítica. Es decir, no existen entidades o personas *completamente* autónomas.

La situación es análoga a la que se plantea con ciertos conceptos de las ciencias naturales que se refieren a entidades idealizadas. Por ejemplo los planos inclinados sin fricción en el mundo físico. El concepto de un plano inclinado sin fricción tiene sentido y es útil en la física, pero en la realidad no existen planos sin fricción. Todo plano real tiene fricción, es decir, presenta cierta resistencia a los objetos que se deslizan sobre su superficie. Pero hay planos con menor fricción que otros. Es decir, algunos se acercan más al modelo ideal.

Lo mismo ocurre con la autonomía. Las personas pueden ejercer gradualmente su capacidad de reflexión crítica: hay personas más (o menos) autónomas que otras; hay decisiones y elecciones de los individuos que se hacen de formas más (o menos) autónomas que otras. Igualmente, hay entidades colectivas que son más (o menos) autónomas que otras. Esto quiere decir que sus miembros toman colectivamente decisiones mediante procedimientos que ellos analizan críticamente, lo mismo que hacen con las razones y motivos para tomarlas, o con los fines que se persiguen, o con las normas y valores en función de los cuales toman sus decisiones.

Pero si se pretendiera establecer una comparación entre personas o entre colectividades con respecto a su grado de autonomía, eso no podría hacerse en abstracto, sino tendría que ser resultado de análisis específicos acerca del cumplimiento de las condiciones que establece el concepto de autonomía. Por ejemplo, habría que determinar qué tanto la aceptación de ciertas normas específicas ha sido resultado de una deliberación crítica. Qué tanto se han examinado críticamente las preferencias y los fines, etcétera.

La autonomía política

En el sentido político, una comunidad es autónoma si puede dictarse sus propias leyes, lo cual en parte significa que puede autogobernarse. Pero esto puede realizarse de muchas formas. Las situaciones en las que se dan actualmente regímenes autonómicos son tan variadas, y las formas que ha tomado la autonomía también, que es difícil proponer una precisión mayor de la autonomía en este sentido.

Héctor Díaz Polanco ha señalado bien este punto:

Si de proponer una definición comprensiva se trata, puede indicarse que el sistema de autonomía se refiere a un régimen especial que configura un gobierno

propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes [de un Estado o de una nación], las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos. La enorme variedad de situaciones posibles, en función de las características económicas, políticas, sociales, culturales, forjadas históricamente, hacen imposible una definición menos general (1991, 151).

Aquí no pretenderemos dar una definición de la autonomía política de comunidades dentro de un Estado nacional. Pero la noción A) de autonomía que vimos en la sección anterior, conjuntamente con el derecho a la diferencia que se ha discutido antes, justifican el derecho a la autonomía política de los pueblos indígenas en el Estado mexicano, aunque la forma que finalmente tome esa autonomía política puede variar mucho según las circunstancias. Es muy importante tener clara la diferencia entre una cuestión de principios, la de si los pueblos tienen derecho a la autonomía, y los problemas políticos que complican, limitan o impiden el ejercicio de ese derecho.

Aparte de la autonomía política completa –la independencia (que ningún pueblo indígena en México ha reivindicado)–, quedan muchas formas sensatas de autonomía política. Puede tratarse de autonomías comunales, municipales o regionales, de la autonomía de un único pueblo o comunidad indígenas o de la autonomía de regiones pluriétnicas. Cada uno de estos casos puede requerir nuevos y distintos ordenamientos territoriales y administrativos.

Pero en cualquier caso, las formas que realmente podrían asumir esas autonomías es algo que debe emanar de las interacciones transculturales en donde los propios pueblos definan el tipo de autonomía que desean, y en donde se discuta la factibilidad de llevarla a la práctica en el contexto nacional, tomando en cuenta los factores históricos, políticos, económicos, sociales y culturales reales.

Aquí nos limitaremos a esbozar un argumento a favor del derecho de los pueblos indígenas a un cierto grado de autonomía política. El argumento es, en síntesis, que de acuerdo con la noción de autonomía arriba esbozada, la autonomía de los individuos cuya identidad ha sido forjada por una cultura sólo puede ejercerse si el pueblo que ha desarrollado esa cultura es autónomo (en el sentido de autonomía que hemos extendido de los individuos a las comunidades). Pero un pueblo sólo puede ser autónomo en ese sentido si goza al menos de cierto grado de autonomía política.

Recordemos que hemos considerado posible extender el concepto de autonomía de los individuos a las comunidades cuando éstas tienen una identidad colectiva definida, y cuentan con procedimientos aceptados por la mayoría de sus miembros, mediante los cuales establecen las normas que rigen su vida colectiva y toman decisiones de interés colectivo, mismas que son aceptadas como legítimas por la mayoría de los miembros de la comunidad.

Los pueblos que forman parte de la nación mexicana satisfacen la condición de tener una identidad colectiva definida, la cual se manifiesta en un conjunto de tradiciones, de prácticas, de creencias, de costumbres, hábitos, instituciones, concepciones del mundo, códigos morales y jurídicos, y proyectos compartidos. El argumento que sigue es a favor de la idea de que deberían contar también con procedimientos para adoptar reglas y normas que rigen su vida colectiva y para tomar decisiones colectivas, porque ésa es una condición necesaria para el ejercicio de la autonomía de sus miembros.

El argumento parte de la premisa de que es deseable que las personas tengan un amplio grado de autonomía. Ciertamente que esta idea es individualista y es una idea moderna. No se trata de una proposición cuya validez sea universal (es decir, que pudiéramos suponer correctamente que cualquier ser humano, independientemente del lugar, tiempo y de la sociedad a la que pertenezca, consideraría deseable

ser autónomo). Pero eso es irrelevante en esta discusión. Recordemos que la discusión es si los pueblos indígenas de México tienen derecho a un cierto grado de autonomía. Partimos también del supuesto de que esos pueblos indígenas desean participar activamente en la vida nacional de México, y que aceptan que sus miembros sean ciudadanos mexicanos. En este caso, el supuesto se convierte en la idea de que es deseable que todos los ciudadanos mexicanos tengan un cierto grado de autonomía como personas. Ésta es la premisa de la que parte el argumento, y parece aceptable incluso bajo supuestos liberales como los que subyacen a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Hemos visto que las condiciones establecidas para el concepto de autonomía (A), exigen que para ser autónoma una persona revise mediante una reflexión crítica las normas de acuerdo con las cuales guía su comportamiento, así como sus deseos, preferencias y fines, y busque su modificación cuando detecte que éstos han sido formados por influencias que le parecen reprobables.

Otra premisa básica del argumento es el derecho a la igualdad. En virtud de tal derecho, todos los miembros de una comunidad tienen derecho a ser autónomos, y eso significa que cada uno de ellos debería poder examinar críticamente sus deseos, preferencias y fines, así como las normas y valores que guían su conducta. Si es el caso que en ese ejercicio los miembros de la comunidad se dan cuenta de que realizan acciones según hábitos o patrones que desaprueban, entonces entre todos deberían llegar a acuerdos para realizar acciones coordinadas para modificar patrones de conducta, por ejemplo hábitos de consumo. La revisión crítica de las normas, de los fines, de los deseos y preferencias, puede tomar muchas formas, según la cultura de la que se trate. Pero lo importante es que los individuos podrán ser autónomos sólo si pueden hacer esa revisión crítica.

Sobre la condición c)

En la medida en que la mayoría de los miembros de la comunidad ejerzan su autonomía podrán proponer, si es el caso, modificaciones a las normas existentes, así como a los fines que se persiguen. Pero eso podrá tener efectos sólo si la comunidad tiene procedimientos que permitan a los individuos llegar a acuerdos para modificar normas o fines de interés colectivo. Pero para que esto sea posible, la comunidad debe tener procedimientos establecidos de revisión crítica de sus normas, de los fines que se persiguen colectivamente, y de las preferencias que eligen sus miembros. Y las normas y reglas que rigen a la comunidad deben ser aquellas que han sido aceptadas por sus miembros bajo esos procedimientos, después de que ellos han analizado críticamente y las han aceptado o han decidido modificarlas. Pero esto es precisamente lo que significa que la comunidad cumpla con el rubro *c)* de nuestra noción de autonomía.

En otras palabras, si una comunidad, por sus propias tradiciones o por imposiciones externas –por estar sojuzgada por otra cultura, por ejemplo– impide sistemáticamente a sus miembros la discusión crítica de las preferencias, de los deseos, fines y normas y, peor aún, les impide tomar acuerdos, establecer o modificar normas, entonces está impidiendo el comportamiento autónomo de los individuos, y bien podríamos decir que la comunidad no está siendo autónoma, pues no se están cumpliendo las condiciones *b)* y *c)*.

La autonomía de los individuos, entonces, también requiere que la comunidad permita la discusión crítica de las necesidades, deseos, fines y normas, pero no sólo que lo permita, sino que cuente con procedimientos de decisión colectiva que permitan que las revisiones que hacen los individuos tengan consecuencias en la colectividad, y esto significa que debe cumplir con la condición *c)* de la autonomía.

Sobre la condición b)

Por otra parte, recordemos que la autenticidad del individuo (condición *b*) de la autonomía significa que cuando la persona actúa, o se abstiene de actuar, lo hace de acuerdo con deseos, preferencias y fines que se han formado en un proceso de reflexión crítica o que han sido aceptados por el agente después de realizar un proceso así.

La satisfacción de esa condición para los miembros de una cultura requiere que la comunidad también sea auténtica, es decir, que esté orientada a la satisfacción de las necesidades de sus miembros y, más aún, de las necesidades que ellos consideren como realmente *las suyas*, y no impuestas o fabricadas (desde afuera o desde dentro de la comunidad, por los dirigentes por ejemplo). Porque si la comunidad no está orientada así –si no es auténtica– estará bloqueado el acceso de los miembros de la comunidad a los fines que auténticamente se plantean.

Si la comunidad no fuera auténtica, si las necesidades que pretende satisfacer han sido fabricadas a partir de intereses que no acepta en un proceso de reflexión –por ejemplo porque la comunidad ha sido sistemáticamente manipulada mediante medios de difusión y aparatos de propaganda, o porque está siendo dominada por dirigentes cuyos intereses no coinciden con los de la mayoría de los miembros de la comunidad– entonces esa mayoría de los miembros de la comunidad no pueden satisfacer la condición *b*), porque la comunidad estaría orientada a satisfacer deseos y obtener fines con los cuales no se identificarían los miembros de la comunidad, y por consiguiente la autonomía de los individuos estaría severamente limitada.

Es verdad que un individuo aislado, o un grupo de miembros de la comunidad podría luchar por mantener su propia autonomía personal, criticando la formación de sus preferencias o deseos, pero la comunidad estaría de todos modos bloqueando la autonomía de la mayoría de

sus miembros. Por consiguiente, la autenticidad de los individuos requiere la autenticidad de la comunidad, con excepción de los casos en los que los individuos deciden autónomamente renunciar a su comunidad y buscar horizontes de elección fuera de ella. Si éste fuera el caso para todos los miembros de la comunidad, entonces ya no interesaría el que la cultura fuera auténtica, pues ya no interesaría que preservara su existencia. En suma, el ejercicio de la autonomía individual exige que la comunidad satisfaga también la condición *b*).

Sobre la condición a)

Ahora bien, la primera condición de la autonomía que mencionamos se refiere a la posibilidad de actuar o dejar de actuar cuando el agente así lo decide –condición *a*–. Desde el punto de vista del agente individual, su capacidad de ser autónomo sólo requiere que la comunidad a la que pertenece, y con la cual se identifica, no le impida actuar o dejar de hacerlo cuando así lo decida él. Pero el tipo de acción que el agente se propone realizar puede afectar, o puede no hacerlo, intereses colectivos de la comunidad. Puede afectarlos por ejemplo cuando un grupo se organiza y realiza una serie de acciones para impedir el ejercicio de gobierno por parte de una persona o un grupo que consideran ilegítimo, o si deciden impedir la construcción de un club de golf porque consideran que afectará negativamente el entorno natural y social de su comunidad.

Cuando las acciones individuales, o la falta de acciones (las omisiones), se suman de manera que producen resultados que afectan los intereses colectivos, entonces podemos decir que la comunidad está actuando o dejando de actuar. Si las decisiones individuales de actuar o dejar de actuar se toman con vistas a obtener fines específicos, y si esos fines a final de cuenta son fines colectivos, es decir metas que se fijan los miembros de la comunidad mediante los procedimientos

que han establecido para ello, entonces es preciso que los individuos, organizados colectivamente, puedan ver realizados los resultados de sus acciones. Pero esto significa que la comunidad, como tal, pueda actuar o dejar de actuar cuando así lo decide, de acuerdo con los procedimientos aceptados en la misma comunidad. Por consiguiente, también la condición *a*) de la autonomía requiere ser satisfecha por parte de una comunidad para garantizar el ejercicio de la autonomía de las personas, cuando esa comunidad ha sido importante para la autenticidad y la identidad de las personas.

En conclusión, si suponemos que la autonomía de las personas es deseable, entonces la comunidad que forja su identidad y delimita el horizonte de elecciones en función del cual ejercen su autonomía y su autenticidad, también debe ser autónoma. La autonomía de la comunidad es una condición necesaria de la autonomía de sus miembros.

La autonomía política

Ahora podemos preguntar: ¿hasta dónde el ejercicio de la autonomía, entendida de acuerdo con la noción *A*), exige la autonomía en el sentido político, de autodeterminación y autogobierno?

Para garantizar la autonomía de los individuos en el sentido *A*), al menos en grado mínimo, todos ellos en su conjunto, es decir, la comunidad, requieren la capacidad de decidir y de normar hasta cierto punto su vida colectiva, de manera que puede concluirse que la autonomía de los individuos requiere la autonomía de la comunidad en el sentido de autogobierno y autodeterminación. Por ejemplo, ante los cambios que impone la globalización, una cultura tradicional debería tener la capacidad de decidir qué elementos de su tradición desea conservar, y qué tipo de cambios desea promover.

Cuando esa cultura está inmersa en un Estado nacional, éste debería reconocer la autonomía de la cultura tradicional, pero con la muy

importante aclaración de que esa autonomía no implica la independencia y soberanía plena como región, con territorio propio, y otras formas de autogobierno.

Hemos mostrado que los pueblos indígenas tienen el derecho a la autonomía mediante un argumento que considera que este tipo de autonomía es condición necesaria de la autonomía de las personas. La autonomía de las comunidades implicaría la posibilidad de reproducirse de acuerdo con estándares culturales que ellas mismas escojan, manteniendo tradiciones y valores que ellas mismas decidan, y examinando críticamente las necesidades y los deseos creados en su cultura.

Límites y restricciones a la autonomía

La legislación nacional debería garantizar este derecho de los pueblos indígenas –con las obvias salvedades de que ningún derecho individual reconocido en el ámbito nacional puede ser contravenido por las reglas locales, incluso en el caso de que desde el punto de vista local esa contravención se considere necesaria para preservar la cultura–. Por ejemplo, la explotación de seres humanos, o la tortura no pueden permitirse, aun cuando alguna cultura lo reclamase como parte indispensable de sus tradiciones y costumbres. Allí está uno de los límites inevitables para la autonomía de las comunidades. Tales límites deben establecerse de común acuerdo entre las comunidades que pretenden participar de una colectividad más amplia, digamos la nación mexicana. Regresaremos sobre esta cuestión en el capítulo 5.

Este tipo de limitaciones, y la posibilidad de que se establezcan mediante el acuerdo entre los grupos interesados, quedan previstos por la posición pluralista que es la posición filosófica que fundamenta al modelo multiculturalista que estamos delineando. Desde este punto de vista no se tropieza con el tipo de dificultades que enfrentan tanto las posiciones universalistas como las relativistas, pues

el pluralismo contempla como una posibilidad la crítica y la condena desde una cultura a otra, en cierto tipo de interacciones transculturales. Por ejemplo, precisamente cuando una cultura reclama su derecho para continuar con prácticas –digamos la tortura– que para el conjunto de culturas que integran la nación (o la sociedad global) constituyen una violación a derechos humanos fundamentales.

En general, los límites y restricciones a la autonomía aparecen de manera análoga a los que hemos comentado en relación con la autenticidad. El ejercicio de la autenticidad individual está constreñido por las condiciones de posibilidad de sobrevivencia y perduración del grupo. Pues esas condiciones determinan también la identidad de la persona y el horizonte dentro del cual puede realizar sus elecciones y ser auténtica. Recordemos que las culturas desempeñan un importante papel en la constitución de la identidad de los individuos, como es el caso de muchos (si no todos) los grupos indígenas de México.

Si se rompen las condiciones de sobrevivencia de la cultura, la identidad del individuo queda amenazada, y la posibilidad de ejercer su autonomía también, con la excepción de quienes renuncian al grupo. El caso análogo en las entidades colectivas sería la renuncia a la nación. Esos casos son posibles. Pero la discusión de la autonomía de las comunidades indígenas de México no se ha planteado por la mayoría de sus defensores en términos de un desmembramiento de la nación mexicana.

De manera análoga, podemos pensar que los límites de la autonomía de las comunidades están establecidos, por una parte, por las condiciones de sobrevivencia y perduración de la nación, entendida como la arena en donde interactúan los miembros de las diversas culturas, y en donde se da la interacción transcultural –en la cual insiste la visión pluralista–; y por otra parte, por las condiciones de preservación y reproducción del mismo grupo, las cuales pueden exigir límites a sus decisiones autónomas.

Como hemos señalado antes, la razón por la cual las culturas gozan del derecho a la diferencia es que son constitutivas de la identidad de sus miembros individuales, y constituyen condiciones de posibilidad de la autenticidad y de la autonomía de ellos. La autonomía de las culturas tradicionales, los pueblos indígenas, en la práctica significa que puedan desarrollar un proyecto propio sin estar subordinadas *en todos los aspectos* a la autoridad estatal. Díaz Polanco lo ha expresado con claridad: “El régimen de autonomía responde a la necesidad de buscar formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la *coordinación y no en la subordinación* de sus colectividades parciales. Por consiguiente, en tanto colectividad política, una comunidad o región autónoma se constituye como parte integrante del Estado nacional correspondiente” (Díaz Polanco, 1991, 153; cursivas nuestras).

Recordemos que, en términos políticos, estamos hablando de regímenes de autonomía que se establecen en el marco de Estados nacionales determinados. La autonomía debe realizarse, pues, mediante el establecimiento de formas jurídico-políticas en el contexto del Estado nacional, para que las entidades colectivas que tienen el derecho (previo) a la autonomía se conviertan en entes autónomos desde el punto de vista jurídico-político.

¿Quién o quiénes tienen derecho a determinar las formas en las que se debe ejercer la autonomía de las comunidades, así como las restricciones que en su caso deberían tener? Tanto las formas de autonomía, como sus restricciones, sólo pueden surgir de un acuerdo entre las diversas comunidades, entre sí, y entre las comunidades y el Estado. Esto supone la participación activa de todas las comunidades en discusiones a escala nacional, así como la participación activa del Estado como autoridad legítima.

Los pueblos indígenas son entidades colectivas que existen por derecho propio, y tienen un derecho previo a la autonomía, lo cual

justifica que se busquen las formas jurídico-políticas para realizar esa autonomía. Por circunstancias históricas esas comunidades son partes integrantes de un Estado nacional, pero mantienen una identidad propia, y es deseable transformar su situación de *subordinación* en una situación en la que *participen* en la coordinación de acciones que beneficien a su colectividad y a sus miembros, pero que también beneficien a la nación de la que forman parte.

Tal forma de participación debe buscar una mejor coordinación, o una coordinación a secas, con el Estado nacional y con otros integrantes de la nación, por ejemplo otros pueblos indígenas, para desarrollar acciones en beneficio de cada comunidad y del país entero. Pero la búsqueda de la autonomía en este sentido no implica de ninguna manera la búsqueda de la desintegración del Estado nacional, ni de la nación, por ejemplo la que podría producirse si los grupos étnicos buscaran su plena *independencia* política y el ejercicio absoluto de su soberanía. La autonomía, entendida como la capacidad de las comunidades de dictarse sus propias reglas, no equivale a soberanía. Para los pueblos indígenas, como lo ha subrayado Villoro, lo que significa la autonomía es el derecho a pactar con el Estado las condiciones de su sobrevivencia y la posibilidad de desarrollar su proyecto colectivo, dentro del marco de un Estado auténticamente multicultural (Villoro, 1998, 95).

Obligaciones del Estado

De lo anterior se derivan *obligaciones para el Estado* y para los representantes de comunidades tradicionales también.

En primer lugar el Estado debe revisar su naturaleza y su papel. Si está constituido como el Estado al servicio y en representación de una cultura en particular, el establecimiento de bases firmes y duraderas para las relaciones entre diversas culturas exige una transformación del Estado.

De la misma manera en la que el Estado no debería estar al servicio de una clase social en particular, el Estado tampoco debe ser el representante o estar al servicio, o principalmente al servicio, de ninguna cultura específica. En un país multicultural, el Estado no debe pertenecer a ningún grupo cultural, sino que debe ser de todas las comunidades culturales.

Un primer paso para ello es que el Estado dialogue con los representantes de los diferentes grupos étnicos tradicionales para llegar a acuerdos sobre los derechos de grupo que deberá reconocer y ayudar a que el grupo los ejerza. Esto forma parte de las obligaciones del Estado, porque esos derechos sin lugar a dudas involucrarán cuestiones educativas y de desarrollo social que afectarán las políticas estatales en esos renglones. En segundo lugar el Estado deberá diseñar y llevar adelante políticas que preserven el derecho de las diferentes culturas a su preservación y desarrollo, y deberá apoyar materialmente esas políticas. Si el Estado no hace esto, está fallando y la sociedad civil tiene derecho a pedirle cuentas.

Pero al mismo tiempo el Estado tiene la obligación de preservar los derechos individuales. Por eso, junto con el reconocimiento de los derechos de grupo y la implantación de políticas consecuentes, el Estado debe garantizar un margen de acción para los individuos: los individuos deben preservar el derecho de renunciar o abandonar su grupo étnico, si ésa es su voluntad (libertad de movilización) (Kukathas, Chandran, 1992), y los grupos tienen la obligación de permitirlo.

El Estado y los líderes de las comunidades tienen la obligación de llegar a acuerdos acerca de las necesidades básicas de los miembros de esas comunidades, y el Estado tiene la obligación de ofrecer condiciones adecuadas para satisfacerlas. Si en la mesa de negociaciones una determinada comunidad establece que la pertenencia al grupo es una necesidad básica, el Estado deberá aceptarla, no como valor universal, sino como valor específico para esa comunidad. Igualmente

te, si el grupo reclama el derecho a preservar su cultura y su lenguaje, el Estado deberá aceptar medidas consecuentes para ello, siempre y cuando no se traspasen los límites establecidos por el concepto de dignidad acordado, y los derechos individuales básicos también acordados en los ámbitos nacional e internacional.

Por su parte, entre otras consecuencias de las condiciones de interacción pacífica y de cooperación entre diversas comunidades, se desprende para las comunidades tradicionales la responsabilidad de cambiar con respecto a todos aquellos rasgos de su cultura que sean incompatibles con la convivencia armoniosa con otras culturas. Esos cambios son necesarios incluso para preservar su identidad colectiva mientras esas comunidades interactúan con el resto de la sociedad y participan en la toma de decisiones en la sociedad moderna.

Dada la interacción transcultural en el mundo de hoy, la creación de nuevos contextos de interacción y de comunicación es inevitable. Sólo el aislamiento absoluto podría poner a salvo a las comunidades tradicionales de posibles cambios que pueden incluso trastornar su identidad colectiva.

Pero desde el punto de vista del Estado y de la sociedad moderna es injustificable que no se promuevan contextos de interacción con los grupos que han sido englobados dentro de la misma nación y cuyos miembros son ciudadanos de ese Estado moderno. Afirmar que el Estado no debe intervenir en una situación en la que de hecho existe la interacción transcultural, y de hecho es imposible el aislamiento, sería irresponsable, toda vez que esos grupos quedarían cada vez más expuestos –como lo han estado– a la explotación por parte de diversos sectores de la sociedad moderna, o de países con sistemas tecnológico-económicos más avanzados.

Pero los grupos también deben entender que no es deseable que se resistan a todo cambio, pues eso implicaría intentar sustraerse al flujo de la historia, y la historia entre otras cosas implica cambios.

Las comunidades tradicionales deben comprender que es mejor que participen activamente en los cambios y promuevan que se den en el sentido que a ellos les interesa.

Hemos comentado que la realidad multicultural de México exige que se establezcan bases firmes para una convivencia armoniosa entre los diversos pueblos indígenas y el resto de la nación, y que un primer paso para ello es el reconocimiento de los derechos de los grupos para preservar su cultura, estableciendo al mismo tiempo el terreno de respeto al individuo que nadie debe traspasar. Pero este terreno no está establecido de antemano, es un terreno que siempre está forjándose y siempre está en discusión.

El cultivo de este terreno y la formulación de las bases para la interacción entre los pueblos es tarea de los mismos pueblos. Es en el interés de cada uno de ellos promover la comprensión de los otros y alentar interacciones que culminen en acuerdos significativos, lo cual hemos sostenido, siempre es posible a pesar de la diversidad de intereses, de visiones del mundo y de perspectivas morales y políticas, y a pesar de que no existan criterios absolutos para elegir entre visiones del mundo, o entre sistemas normativos alternativos. Alcanzar acuerdos significativos no supone la destrucción de las culturas, ni su fusión en una sola. Pero sí requiere una disposición al cambio. Cambio sin embargo que es necesario en muchas ocasiones para que la identidad colectiva subsista.

Si no olvidamos esto, y si el Estado asume también la responsabilidad de transformarse en un Estado al servicio de los diversos pueblos y las diversas culturas, entonces podemos ser optimistas de que los conflictos planteados por los movimientos sociales de las comunidades indígenas en México, y en general de los grupos étnicos en muchos países del mundo, pueden resolverse por vías racionales y pacíficas, salvaguardando la identidad y el derecho a la diferencia, a la autenticidad y a la autonomía de personas y de colectividades.

La diversidad cultural y la justicia social

En este capítulo discutiremos una de las tesis centrales del modelo multiculturalista que defendemos en este libro: en las sociedades multiculturales donde hay desigualdades entre pueblos o entre culturas, el establecimiento por parte del Estado, o de entidades supraestatales, o de organismos internacionales, de políticas de compensación o de un trato diferencial en la asignación de recursos a favor de los *pueblos* o de las *culturas* que tienen desventajas, se justifica sobre la base de un *principio de justicia social*. Y, más aún, ese mismo principio justifica la tesis de que los pueblos indígenas tienen el derecho al acceso y a la participación efectiva en la toma de decisiones y en el control de los recursos naturales de los territorios que habitan, así como sobre la canalización de los beneficios de la explotación de esos recursos.

Una primera y tentativa formulación del principio de justicia pertinente es la siguiente: “Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones y la distribución de bienes de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros”.

Entendemos la noción de “necesidades básicas”, como aquellas cuya satisfacción es indispensable para la realización de un plan de vida. Hemos visto que para muchos individuos que han crecido en el

seno de un pueblo o de una cultura, la realización de su plan de vida depende de la existencia y de la preservación, o incluso del florecimiento y el desarrollo de su cultura. Sobre estas premisas sostendremos que la preservación de una cultura, y el establecimiento incluso de políticas diferenciales a favor de las culturas o de los pueblos con desventajas, es una cuestión de *justicia social*.

Una consecuencia de esta tesis es que un Estado democrático que asuma la responsabilidad de organizar una sociedad justa tiene la obligación de promover y vigilar que los miembros de las diferentes culturas se toleren unos a otros, pero que es un error aplicar el concepto de tolerancia al Estado. No es correcto suponer que el Estado democrático deba tolerar a sus ciudadanos, o a los pueblos o culturas a los que ellos pertenecen y que forman parte de él, porque un Estado plural en una sociedad multicultural no debería estar al servicio de ninguna cultura en particular, ni identificarse con ninguna moralidad, o prácticas específicas de alguna cultura, por lo que, como veremos, no tendría por qué sentirse ofendido por costumbres o por prácticas de los miembros de las culturas que forman parte de él.

Sobre el concepto de tolerancia podemos recordar una caracterización de Fernando Salmerón: “se dice que una persona realiza un acto de tolerancia cuando, en atención a razones y a pesar de tener competencia para hacerlo, no impide algún acto de otra, cuya ejecución lastima sus propias convicciones” (Salmerón, 1998, 28). Por extensión, y mediante el uso de una analogía, podemos calificar de tolerante a una autoridad, a un grupo social, o a una institución.

Así pues, en función de la naturaleza de un Estado democrático, dentro del cual conviven diferentes pueblos y culturas, sería un error considerar que el Estado debería ser tolerante con ellos, pues su existencia y sus costumbres no tienen por qué ofender o lastimar al Estado. Por el contrario, puesto que se trata de pueblos o culturas que forman parte del Estado, éste más bien tiene obligaciones para con ellos.

Para sustentar lo anterior, analizaremos en primer lugar el concepto de necesidad; en segundo lugar la forma que debería tomar el principio de justicia en términos de satisfacción de necesidades básicas dentro de una sociedad *multicultural*, que sea útil para el establecimiento de políticas sociales; y en tercer lugar, las responsabilidades del Estado en una sociedad democrática multicultural justa.

Justicia y necesidad

Un principio de justicia entendido como satisfacción de necesidades básicas es compatible y debe complementarse con un principio de igualdad que dice que toda persona debería disfrutar del mismo nivel de bienestar. David Miller, por ejemplo, en un libro sobre *Justicia social*, de 1976, sostenía: “La igualdad se logra dando prioridad a la satisfacción de las necesidades, y luego satisfaciendo la mayor proporción posible de los deseos de cada persona, en la medida que lo permitan los recursos” (Miller, 1976, 143-144).

En una línea parecida, Ernesto Garzón Valdés ha propuesto un “principio de homogeneización”: “Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas” (Garzón Valdés, 1993b, 45).

Una formulación alternativa la ofrece el mismo Garzón Valdés discutiendo las muy sugerentes ideas de Mario Bunge sobre necesidades básicas: “Una sociedad es homogénea si y sólo si todos sus miembros tienen normalmente la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas [...] y gozan del respeto de sus deseos legítimos” (Garzón Valdés, 1993d, 431).

En la primera versión Garzón Valdés alude, como en muchas teorías de la justicia, a la garantía de que todos los individuos de una sociedad gocen de los *derechos* que les permitirían satisfacer sus

necesidades básicas. Por mi parte prefiero la segunda formulación, que liga la justicia directamente con la posibilidad de satisfacer las necesidades básicas. Se evita así el posible conflicto de llamar justa a una sociedad en la cual se reconoce el derecho de todos a la satisfacción de sus necesidades básicas, pero donde en la práctica no se satisfacen.

Necesidades básicas

David Miller (1976, 127) distingue tres tipos de necesidades:

1. Necesidades instrumentales (A necesita un coche para ir de la ciudad de México a Morelia).
2. Necesidades funcionales (los profesores necesitan libros y bibliotecas, los cirujanos necesitan habilidades manuales).
3. Necesidades intrínsecas (las personas necesitan alimento, abrigo, salud).

La categoría de las necesidades instrumentales presupone que los agentes tienen ciertos fines (llegar a Morelia), la obtención de los cuales requiere ciertos medios (un coche, o un boleto de autobús). En esa medida los medios se vuelven necesidades.

En estos casos, la necesidad existe sólo en función del fin propuesto, que es independiente de esa necesidad. Por eso, entender la necesidad requiere conocer el fin. Brian Barry tenía razón entonces cuando proponía que los enunciados que se refieren a necesidades (de este tipo) son realmente de la forma: “A necesita X para hacer o para lograr Y”. Pero esto es así únicamente para las necesidades instrumentales, no para las funcionales y menos para las necesidades intrínsecas.

En efecto, con respecto a las necesidades funcionales, por ejemplo para comprender por qué un cirujano necesita habilidad manual,

digamos de un pulso preciso, o que un profesor requiere libros y de revistas, no necesitamos conocer ningún fin adicional que se fije el cirujano o el profesor, sus necesidades no provienen de fines ulteriores, sino de la naturaleza de su profesión. No es que sea absurdo que alguien pregunte por qué un cirujano necesita un pulso preciso, o por qué un profesor requiere libros, pero si lo hace, es porque no comprende qué significa ser un cirujano o un profesor.

Con respecto a las necesidades intrínsecas, David Miller sugiere que un significado legítimo –y el que interesa para nuestros propósitos– de la proposición “A necesita intrínsecamente X”, es “A sufrirá un daño si carece de X” (Miller, 1976, 130).

Se trata de necesidades que no provienen de ciertos fines ulteriores que persigue el agente, ni provienen de la naturaleza misma de la profesión o de las circunstancias del agente, sino que son parte misma de los fines. Como dice Miller, si uno se propusiera analizar la situación revelando el fin que se persigue, uno simplemente estaría señalando el todo, del cual lo que se necesita es una parte (Miller, 1976, 128).

Compárense los dos enunciados siguientes:

1. “A necesita un coche (para ir de la ciudad de México a Morelia)”.
2. “A necesita alguien que lo comprenda”.

En el primer caso, obviamente se trata de una necesidad que proviene del fin deseado. La necesidad surge porque se requiere un medio para alcanzar el fin. El medio se vuelve entonces necesario. En el segundo caso –aunque podemos decir que A necesita alguien que lo comprenda *para* estar bien–, tener alguien que lo comprenda, y tenerlo cerca por lo menos en ocasiones importantes para A, *es parte* de lo que significa para A estar bien. La persona comprensiva con A no es sólo un medio para estar bien, es parte del fin de A de estar bien. Si A no

tiene nadie que lo comprenda, A no estará bien, y sufrirá un daño. De ahí la propuesta de que “A necesita intrínsecamente X”, equivale a “A sufrirá un daño si carece de X” (Miller, 1976, 130).

“Las personas necesitan intrínsecamente alimento”, equivale entonces a “si las personas carecen de alimento, sufrirán un daño”. Lo mismo con las necesidades intrínsecas de abrigo, de afecto, de comprensión. Pero si hacemos descansar el concepto de necesidad intrínseca en el de *daño*, tenemos ahora que elucidar esta última noción.

Daño

El concepto de daño aplicado a seres humanos no puede hacerse exclusivamente sobre la base de efectos observables como cuando se habla de daños causados por un incendio en un bosque. Al hablar de daños causados a personas debe considerarse no sólo el aspecto físico observable, sino también deben tomarse en cuenta factores subjetivos de la persona: sus proyectos de vida, sus valores, sus aspiraciones y sus ideales (Miller, 1976, 132 y ss).

Éste es uno de los puntos cruciales en las sociedades donde hay diversidad cultural: no hay un único punto de vista correcto acerca de cómo debería vivir la gente ni del tipo de satisfacciones que deberían tener. No hay un único conjunto de criterios de lo que significa una vida buena.

Para determinar qué cuenta como daño para una persona es necesario identificar las metas, los valores y las actividades centrales en la forma de vida de esa persona. Esas metas, valores y actividades son las que constituyen “un plan de vida”. Parte de la identidad personal descansa sobre las metas y actividades que constituyen un plan de vida, pues normalmente la respuesta a la pregunta “¿quién es usted?”, incluye una ubicación social, una referencia –al menos parcial– a ciertas relaciones sociales, así como a actividades que uno

normalmente realiza y metas a las que aspira, es decir, la respuesta a la pregunta quién es usted incluye una referencia al plan de vida que uno tiene trazado, o al que aspira. Por eso, a veces los daños que puede sufrir una persona afectan incluso las condiciones sobre las que descansa su identidad (véase el capítulo 3).

Los planes de vida son múltiples y pueden tomar muy variadas formas. Por ejemplo, desempeñar un cierto papel social, público o familiar; perseguir ciertos ideales; hacerse famoso; tener mucho dinero; tener mucho poder; ayudar a los pobres; incidir en cambios sociales; desarrollarse profesionalmente, como médico, abogado, profesor, científico, filósofo, artista; ser una seductora; etcétera.

La vida de los seres humanos necesariamente incluye un plan en este sentido, así sea el de renunciar a todo y no proponerse nada que vaya más allá de las acciones y fines inmediatos, como algunos vagos que deambulan por las ciudades o por las carreteras modernas.

En las sociedades liberales modernas se ha desarrollado la idea de que las personas tienen el derecho a elegir su plan de vida a partir de un horizonte de posibilidades. En las sociedades tradicionales por lo general el plan de vida es impuesto a sus miembros y no se espera que ellos lo analicen y que posteriormente lo acepten o lo rechacen racionalmente. Más aún, normalmente en una sociedad tradicional las personas no podrían formular explícitamente su plan de vida, pero eso no significa que no lo tengan.

Miller (1976, 133) subraya que dado el plan de vida de una persona, sus metas, valores y actividades pueden considerarse dentro de dos grupos: aquellas que son *esenciales para la realización del plan de vida*, y aquellas que no lo son. Las *esenciales* a la vez incluyen

- a. las que forman parte del plan de vida mismo (e. g., realizar obras de caridad, hacer investigación científica o creación artística, seducir al que se ponga enfrente, enseñar en la escuela primaria, etcétera), y

b. aquellas sin cuya satisfacción sería imposible realizar las acciones que constituyen el plan de vida mismo (por ejemplo tener una alimentación razonable, un estado de salud bueno, etcétera).

A veces las segundas forman parte del primer conjunto también. Por ejemplo, parte del plan de vida de mucha gente, especialmente en las sociedades culturalmente más sofisticadas (tradicionales o modernas), es tener una alimentación que no sólo permita la sobrevivencia, sino que signifique la satisfacción de los sentidos, la obtención de placer físico y psicológico, la satisfacción de estándares estéticos (visuales, olfativos, gustativos, táctiles y auditivos), así como el compartir experiencias agradables con otros. Es decir, comer bien –no sólo en el sentido de que la comida sea nutritiva, sino en el de buena cocina– forma parte del plan de vida de mucha gente en las sociedades culturalmente refinadas (como en muchas de la India, de China, de América Latina y de Europa continental).

Las *necesidades básicas* de una persona, entonces, pueden entenderse como aquellas que son indispensables para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida.

En consecuencia, podemos entender el *daño* para una persona como aquello que directa o indirectamente interfiere con su capacidad para desarrollar las actividades esenciales para realizar su plan de vida, o que interfiere con las actividades mismas que constituyen ese plan de vida.

Para decidir cuáles son las necesidades básicas de una persona debemos, primero, identificar su plan de vida, luego establecer cuáles son las actividades esenciales para ese plan, y por consiguiente cuáles capacidades son indispensables, y finalmente investigar las condiciones que permiten la realización de esas actividades (Miller, 1976, 134).

Estas ideas nos permiten distinguir entre necesidades y deseos. Una persona puede desear algo que no necesita básicamente, es decir, aquello que es deseado no es necesario para la realización del plan de vida de esa persona. Incluso es inteligible, bajo esta perspectiva, que una persona no sepa qué necesita, pues puede desconocer cuáles son todas las condiciones necesarias para la realización de su plan de vida (por ejemplo la cantidad mínima de proteínas que debería ingerir cotidianamente para mantener una buena salud).

La realización de los planes de vida de muchas personas que han nacido o han crecido en el contexto de ciertas culturas requieren la preservación y el florecimiento de su cultura, pues muchas de sus metas y de sus acciones sólo son posibles y tienen sentido dentro de su contexto cultural. Por esto, las necesidades básicas de personas que pertenecen a diferentes culturas pueden ser distintas. Son muy diferentes las necesidades de un tojolabal en Chiapas que de un profesor universitario en la ciudad de México o en Madrid.

Justicia social

¿Por qué deberíamos establecer mecanismos que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de las personas? Puede haber diferentes respuestas a esta pregunta desde un punto de vista moral: deberíamos buscar la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, por ejemplo, por humanidad, por generosidad, por benevolencia, o por caridad. Pero por ninguna de estas vías llegaríamos a la conclusión de la necesidad de establecer instituciones sociales que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de una sociedad como una cuestión de justicia. Es decir, ni la humanidad, ni la generosidad ni la caridad sirven para fundamentar una *sociedad justa*, aunque sí pueden llevarnos a aliviar el sufrimiento de algunos seres humanos y de algunos animales.

Si formulamos de manera más precisa la pregunta: ¿por qué debería una sociedad establecer mecanismos que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros?, la respuesta sería: debe hacerlo en aras de la justicia social. La idea quizá quede más clara si nos preguntamos por qué un país con un “Estado de bienestar” o con un buen sistema de seguridad social es más justo que uno que no lo tenga.

La tesis es pues que una sociedad es justa si tiene mecanismos e instituciones que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros. ¿Por qué es un asunto de justicia? Simplemente porque la pregunta tiene sentido con base en otra que está presupuesta: ¿qué organización social debería haber para distribuir los recursos de una manera justa?

El concepto de justicia presupuesto aquí se refiere a estados de cosas o situaciones que afectan a, o en las que se encuentran, seres racionales (por lo tanto con conciencia), y en donde por lo menos alguno de ellos puede sufrir una carga, un daño o disfrutar de algún beneficio. El estado de cosas, o la situación debe ser susceptible de cambiar por medio de acciones intencionales de seres racionales. El concepto de justicia se refiere entonces a las formas de distribución de beneficios y de cargas o daños entre seres racionales.

La *justicia social* se refiere a la distribución de beneficios y de cargas en una sociedad de seres racionales. Una sociedad justa es una sociedad que ha establecido instituciones, mecanismos y organizaciones públicas para distribuir beneficios y cargas, ventajas y desventajas, de una manera que calificamos justa según un cierto criterio. El problema entonces es cuál criterio aplicar para calificar como justa una manera de hacer esa distribución. El principio de justicia al que me referí desde el principio se basa en el criterio de la garantía de la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad.

Necesidades básicas legítimas

Pero, ¿qué ocurre cuando, por ejemplo, el plan de vida de una persona es ser piromaniaco, o un estrangulador, o un ladrón o un político corrupto? ¿Es aceptable que una sociedad se organice, y puede de hecho hacerlo, de tal manera que se garantice la satisfacción de todas las necesidades básicas de sus miembros, incluyendo las del piromaniaco?

Para decidir sobre esta cuestión debemos examinar la parte valorativa que necesariamente está incluida en la noción de “necesidad básica”, ligada al concepto de “plan de vida”. Esto nos llevará a introducir el calificativo de “legítimas” a las necesidades básicas a las que debe aplicarse el criterio de justicia social.

Las necesidades básicas de una persona –hemos visto– son aquellas cuya satisfacción es indispensable para la realización de su plan de vida. Esto puede determinarse sólo si el plan de vida es *inteligible*, en el sentido de poderse expresar explícita y coherentemente en un lenguaje, pero también en el sentido de que pueda comprenderse por qué, para la persona que tiene ese plan de vida, el mismo tiene significado y valor (Miller, 1976, 135).

Pero entonces enfrentamos dos dificultades: 1) comprender por qué un cierto plan de vida es valioso para alguien, y 2) juzgar nosotros mismos ese plan de vida.

En relación con 1), a veces no podemos ni siquiera llegar a comprender por qué un cierto plan de vida es valioso para alguien. Y en relación con 2), en ocasiones aunque hayamos comprendido por qué alguien considera valioso su plan de vida, al evaluarlo nos puede resultar condenable por diversas razones. Por ejemplo porque nos parezca aborrecible por sí mismo, aunque no nos afecte a nosotros ni a terceros. Pero también nos puede parecer condenable porque afecta negativamente (según nosotros) a nuestro propio plan de vida, o al de otros. La evaluación, desde luego, la hacemos de acuerdo con nuestros criterios y estándares.

Pero si un cierto plan de vida nos parece condenable, entonces enfrentamos las siguientes posibilidades:

- a. no hacer nada, aunque ese plan de vida ofenda nuestras convicciones (condenamos, pero toleramos, decidimos no intervenir);
- b. realizar acciones (si podemos) para modificar, o para impedir la realización del plan de vida juzgado (condenamos y no toleramos, decidimos intervenir).

Regresemos al principio de justicia con base en necesidades mencionado al principio: “Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones y la distribución de bienes de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros”.

Ejemplos como el del piromaniaco o el estrangulador parecerían dejar claro que el principio es insuficiente así formulado, y que por lo menos deberíamos agregar algo del siguiente estilo:

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones y la distribución de bienes de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros, *siempre y cuando los planes de vida para los cuales son básicas esas necesidades sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad.*

Que sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad quiere decir que su satisfacción no impida la satisfacción de las necesidades básicas de algún otro miembro de la sociedad (en el presente o en el futuro). Éstas son las necesidades básicas *legítimas*.

Por consiguiente, el principio de justicia basado en la satisfacción de necesidades debería decir: “Una condición necesaria para que

una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones que permitan la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros”.

La justicia en una sociedad democrática multicultural

La aplicación de este principio exige juzgar la compatibilidad de planes de vida. ¿Cómo hacerlo? En una sociedad culturalmente homogénea la dificultad, aunque grande, parece más tratable. Consideremos por ejemplo la forma en que Miller analiza el caso del piromaniaco:

[...] no diríamos que [el piromaniaco] necesita un abundante surtido de cerillos, acceso a establos, [depósitos de madera] etc., sino que necesita ayuda psiquiátrica. Nuestra razón para decir esto es que no consideramos sus intentos de encender fuegos destructivos como constitutivos de un plan de vida *inteligible*. Por lo tanto consideramos que las *necesidades* del piromaniaco no incluyen las condiciones para realizar su presente “plan de vida”, sino las condiciones necesarias para que él pueda comprometerse con otros planes de vida que sí son *inteligibles* [cursivas nuestras] (Miller, 1976, 135).

En una sociedad culturalmente homogénea cabe esperar que, aunque no sería fácil, sí sería tratable una controversia acerca de la inteligibilidad, en el sentido aquí utilizado, de un cierto plan de vida, y también sería posible que los miembros de esa sociedad acordaran los procedimientos y las instituciones adecuadas para dirimir la controversia, las cuales incluirían, como en el ejemplo citado, juzgados e instituciones psiquiátricas.

¿Sería radicalmente distinta la situación en una sociedad multicultural? No, salvo que se requerirá un ejercicio de tolerancia por parte de los miembros de los diferentes grupos culturales que la constituyen. El meollo del asunto consiste en reconocer que hablar

de “inteligibilidad” en el sentido sugerido por Miller equivale a hablar de “aceptabilidad”, en el sentido débil de “dejar hacer” o “no impedir”. Un plan de vida es inteligible –en este contexto– si además de poderlo expresar claramente, lo podemos aceptar. Pero la aceptación puede darse a pesar de que en algunos sentidos el plan de vida ofenda o lastime nuestras convicciones. Es decir, se trata de un plan de vida que podemos tolerar. El plan de vida del piromaniaco es ininteligible, no lo podemos tolerar.

Así, la cuestión de la compatibilidad de planes de vida en una sociedad multicultural requiere que todos sus miembros, pertenecientes a diferentes tradiciones y a diferentes culturas, realicen un continuo esfuerzo de análisis de otros planes de vida y tengan la disposición a tolerarlos hasta el límite posible para ellos (sobre los límites de la tolerancia véase por ejemplo Garzón Valdés, 2000, cap. 5).

Pero como con frecuencia habrá disputas acerca de esos límites, es decir acerca de lo que puede tolerarse, en una sociedad democrática multicultural deben diseñarse y establecerse las instituciones legítimas para dirimir las controversias sobre la *aceptabilidad* para la sociedad multicultural, no sólo para otra cultura, de planes de vida específicos. Es decir, puesto que es de esperarse que constantemente haya planes de vida de ciertos miembros de la sociedad, la satisfacción de cuyas necesidades básicas requiera la realización de acciones que serían en principio consideradas como ofensivas por otros sectores de esa sociedad multicultural, entonces se vuelven necesarias instituciones que faciliten las controversias y los medios para dirimir la *aceptabilidad social* de las acciones que se derivan del plan de vida en cuestión. Diremos que determinadas acciones o costumbres de un grupo son *aceptables socialmente* (en el contexto de la sociedad democrática) si, aunque ofendan convicciones de los miembros de otro grupo, no les impiden la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de los miembros de este otro grupo.

Tales mecanismos deberán estar orientados hacia la resolución de conflictos y controversias por procedimientos legítimos aceptados por los diversos sectores de esa sociedad. Una controversia debería clausurarse cuando se llegue a alguna de las siguientes situaciones:

- a. Mediante los mecanismos diseñados para tal efecto, las instancias pertinentes concluyen que el plan de vida controvertido no impide la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de nadie más. Por ejemplo, si en una sociedad democrática donde conviven musulmanes, cristianos y judíos, la conclusión es que el hecho de que las niñas de familias musulmanas lleven pañoletas a la escuela no impide la satisfacción de las necesidades básicas legítimas de cristianos y de judíos, quienes presentan la queja original deberían aceptar tal conclusión y sus consecuencias.
- b. La segunda posibilidad es la opuesta a la anterior, es decir, las instancias pertinentes concluyen que las acciones en cuestión sí impiden la satisfacción de legítimas necesidades básicas de ciertos miembros de la sociedad; digamos cuando un grupo realiza prácticas racistas o de discriminación étnica en cuestiones de salud o de educación. Entonces el Estado debe tomar medidas para evitar la realización de las acciones que impiden la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de otros.

Responsabilidades del Estado democrático multicultural

Aquí es donde el Estado en una sociedad multicultural democrática juega un papel crucial, pero donde se requieren instituciones y leyes adicionales a las que serían suficientes en una sociedad culturalmente homogénea.

Además de los mecanismos para la resolución de controversias sobre la aceptabilidad de planes de vida, tendría que desarrollarse

otro tipo de políticas, por ejemplo en el campo educativo. No sólo sería necesario contar con sistemas educativos diferenciados, digamos, por la lengua, sino también promover contenidos educativos comunes a todos los sistemas escolares. Por ejemplo, programas que hagan ver que la diversidad cultural es valiosa, pues es una forma de existencia de un país que resulta en un enriquecimiento colectivo. Además de exigir la tolerancia, el sistema educativo nacional debería promover el respeto de todas las formas culturales de vida presentes en el país y, más aún, debería promover actitudes antiexcluyentes, es decir, debería promover la antiintolerancia, como parte de las condiciones de convivencia armoniosa entre comunidades provenientes de diferentes culturas.

Por eso decíamos desde el principio de este capítulo que la responsabilidad de un Estado democrático en una sociedad multicultural, es decir en un país donde la diversidad cultural es constitutiva del mismo, no es la de ser tolerante. Es un error pensar que el Estado democrático en una sociedad multicultural debería ser tolerante frente a las diversas culturas o moralidades particulares que conviven dentro de su marco, pues el Estado no debe comprometerse con ningún punto de vista cultural particular, con ninguna moral ni con ninguna religión específica. Más bien, además de establecer y vigilar que funcionen correctamente las instancias que garanticen una organización social justa, el Estado democrático tiene las siguientes responsabilidades:

- a. promover la educación multiculturalista para todos los ciudadanos;
- b. promover la tolerancia entre los miembros de los diferentes grupos culturales;
- c. combatir la intolerancia;
- d. establecer y vigilar el correcto funcionamiento de los mecanismos jurídicos e institucionales apropiados para dirimir las controver-

sias acerca de si determinadas necesidades básicas son legítimas, es decir, si un determinado plan de vida, y las necesidades básicas que deben satisfacerse para realizarlo, son incompatibles con la realización de otros planes de vida, y si afectan negativamente los bienes comunes (la armonía social, la paz, el ambiente, etcétera).

Esos mecanismos tendrían que ser pactados entre representantes del Estado y los representantes legítimos de los diversos grupos culturales; y en su aplicación y vigilancia deberían participar también los representantes de esos grupos.

Las sociedades democráticas multiculturales justas

La fórmula general de justicia “a cada quien su parte”, cuando se aplica en una sociedad democrática y multicultural, debería entenderse como distribución de beneficios y cargas en función de las necesidades legítimas de cada quien: “a cada quien según sus legítimas necesidades básicas”. Las necesidades básicas legítimas, hemos dicho, son aquellas indispensables para la realización del plan de vida de las personas, siempre y cuando ese plan de vida no sea incompatible con los planes de vida de los demás miembros de la sociedad.

La realización de los planes de vida de los individuos donde existen diferentes pueblos, o comunidades significativas que se identifican con un cierto pueblo, requiere la sobrevivencia, el florecimiento y el fortalecimiento de la cultura del pueblo donde ha nacido o se ha desarrollado la persona. Por esto en las sociedades multiculturales los individuos que pertenecen a diferentes pueblos o culturas tienen el derecho a que su pueblo o cultura sobreviva, florezca y se desarrolle, y tienen el derecho a gozar de las condiciones adecuadas para contribuir a la supervivencia y al fortalecimiento de su propia cultura.

Este derecho, hemos visto, es un asunto de justicia social, pues es una condición necesaria para la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de esos individuos, y sólo es justa aquella organización social que garantiza la satisfacción de esas necesidades.

Pero tratándose de un derecho –el derecho a la supervivencia y fortalecimiento de la cultura propia (esté o no reconocido en la legislación de un país)– genera una obligación, a saber, la que Garzón Valdés ha llamado la *obligación de dinamización*, o de la disposición al cambio:

Los representantes de las comunidades indígenas están éticamente obligados a informar a sus miembros acerca de las consecuencias que trae aparejado el rechazo del principio de homogeneidad, es decir, de rechazar las transformaciones que se requieren para que puedan satisfacer sus necesidades básicas [legítimas] (*cf.* Garzón Valdés, 1993b, 51).

Es decir, se trata de la obligación de realizar en la cultura propia y en los planes de vida que ella permite, las transformaciones que sean necesarias para que los individuos puedan satisfacer sus necesidades básicas de manera compatible con la realización de los planes de vida aceptables en la sociedad más amplia de que se trate (en los ámbitos nacional, de uniones de estados, o a internacional).

Podemos concluir, entonces, que una sociedad multicultural donde sólo se toleran los modos de vida de otros es una sociedad menos justa que otra donde existen instituciones y mecanismos para garantizar las condiciones adecuadas para la realización de los planes de vida de cada quien, por más variados que puedan ser, según la cultura a la que pertenezcan, siempre y cuando no impidan la realización de los planes de vida de otros.

El Estado democrático en una sociedad justa tiene la responsabilidad de establecer los mecanismos que garanticen la satisfacción de las

legítimas necesidades básicas de todos sus miembros. En las sociedades democráticas multiculturales esto exige garantizar la sobrevivencia de las culturas a las que pertenecen los individuos, para lo cual puede ser necesario establecer políticas diferenciales en la asignación de recursos a favor de las culturas con más desventajas y garantizar la participación efectiva de los pueblos indígenas en la toma de decisiones sobre el acceso y explotación de los recursos naturales de sus territorios, así como sobre la canalización de sus beneficios.

El Estado también está obligado a establecer y cuidar el buen funcionamiento de las instancias de vigilancia para dirimir las controversias que inevitablemente surgirán sobre la legitimidad de los planes de vida y de las actividades de los miembros de las diferentes culturas.

Relaciones interculturales simétricas

El siglo XXI apenas ha comenzado pero ya está urgido de un renovado pensamiento ético y político. Por una parte, el desarrollo tecnocientífico ha tenido consecuencias en las sociedades y en el ambiente que plantea problemas que nunca antes habíamos siquiera imaginado, por ejemplo que estamos consumiendo la energía del planeta a una velocidad suicida –suicida para la humanidad entera– lo cual sólo podría remediarse mediante una drástica reducción de consumo energético.

Pero dada la enorme desigualdad entre los pueblos en la energía que gastan, suponiendo que hubiera un acuerdo para reducir el consumo mundial, ¿cuál sería un acuerdo *justo*? ¿Aplicar la misma cuota de reducción para todos los pueblos? ¿O bien que las economías que más consumen hoy tuvieran una reducción más drástica? La primera vía parecería condenar a los países pobres a no desarrollarse, pues si no sólo no aumentan su gasto de energía, sino que lo reducen, no tienen ninguna posibilidad de crecimiento económico. La segunda opción parecería más justa, pero sólo en una forma radical que permitiera una reducción global del consumo, con un aumento real del gasto energético por parte de los países pobres. Esto implicaría una disminución muy severa del uso de energía por parte de los países

ricos. ¿Sería posible un acuerdo razonable en el que los países ricos redujeran sus niveles de consumo energético drásticamente, y en cambio los pobres lo aumentaran?

Y de soluciones y acuerdos razonables estamos urgidos, sobre todo en virtud de las atrocidades del siglo xx, así como de las que hemos vivido a principios del siglo xxi, como los ataques terroristas en Nueva York, Washington y Pennsylvania el 11 de septiembre de 2001, en Madrid el 11 de marzo de 2004 y tantos más en Palestina, así como guerras e invasiones injustificadas e injustas como la de Irak, todo promovido por fundamentalismos de uno y otro signos. El resultado de estos enfrentamientos y el endurecimiento de las actitudes de una y otra parte sólo han conducido a una escalada de la violencia. Por eso ya Sócrates advertía a Critón: “no se debe responder con la injusticia ni hacer el mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él” (*Critón*, 49d).

Ante este triste panorama, ¿nos queda algo por hacer? ¿Debemos esperar el triunfo del más poderoso, y ver cómo se conforma un nuevo *status quo* y en el mejor de los casos un nuevo *modus vivendi* entre los pueblos del planeta? ¿O podemos todavía aspirar a que se realicen formas de convivencia humana –particularmente interculturales– que podamos considerar racionales?

En este capítulo insistiremos en la tesis de que todavía tiene sentido mantener tales aspiraciones. Ante la escalada de la violencia y la preponderancia simplemente del más fuerte, necesitamos como nunca el ejercicio de la ética crítica que, como bien recuerda Luis Villoro, empieza cuando nos distanciamos de las formas de moralidad existentes y nos preguntamos por la validez de las reglas y los comportamientos (Villoro, 2000, 6-7). El filósofo político norteamericano John Rawls también sostenía que la filosofía política puede “ser utópica en sentido realista”, “cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable” (Rawls, 2001, 23).

En particular, en este capítulo analizaremos el problema de si es posible, en el mundo globalizado y plural en que vivimos, proponer un conjunto mínimo de normas y de valores que podrían ser compartidos por seres humanos cuyas moralidades sociales estén basadas en el Islam, o en diferentes formas de cristianismo, o de judaísmo, o de animismo, o en religiones sincréticas de variaciones de las anteriores y de otras, o en ninguna religión.

Con ese fin, recordemos que el pensamiento crítico tiene por lo menos un triple papel.

1. Por una parte, señalar qué está mal, y por qué, en actitudes y acciones políticas que no admiten justificación racional –como los ataques terroristas o guerras como la de Irak.
2. En segundo lugar, el pensamiento crítico –desplegando esa capacidad que llamamos razón y que, entre otras cosas, permite la elaboración de modelos– debe proponer modelos útiles para orientar la crítica, la toma de decisiones y las posibles acciones que podrían desarrollarse para construir espacios institucionales y sistemas normativos que permitan la convivencia armoniosa entre diferentes grupos sociales y pueblos distintos.
3. En tercer lugar, debe hacer lo anterior mediante la discusión de los modelos propuestos hasta ahora, para subrayar su utilidad, pero también para encontrar sus límites y tratar de superarlos.

Veremos que los supuestos pluralistas que hemos asumido en este libro permiten la formulación de un sistema normativo de convivencia intercultural, es decir, de normas que pueden ser legítimas para cada parte, porque se fundamentan en razones aceptables para ellos, pero que no son razones absolutas.

Contra la idea del consenso racional universal

Comenzando con un ejercicio del tipo 3), es decir, de crítica a algunos de los modelos hasta ahora propuestos, recordemos –como vimos en el capítulo 2– que el problema con una buena parte del pensamiento moderno, al construir sus modelos en filosofía política, o como parte de su actividad ética crítica, es que ha supuesto que ciertos principios básicos deben suscitar el acuerdo racional entre personas razonables, vengan de donde vengan. Esta premisa se considera necesaria por ejemplo en una estrategia como la de John Rawls en su original teoría de la justicia, pues fundamenta sus principios mediante una deducción a partir de una situación hipotética, sosteniendo que tales principios pueden contrastarse con los juicios ordinarios acerca de la justicia, y son a los que llegaría cualquier agente razonable (*cf.* Rawls, 1971).

Ésta es una estrategia ampliamente utilizada. Es la que sigue también Ernesto Garzón Valdés cuando sostiene por ejemplo:

En la génesis de los derechos humanos, tal como fueron formulados por quienes comprendieron la necesidad de contar con una base ética mínima que hiciera posible la convivencia pacífica entre culturas diferentes, está la idea de que todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes (Garzón Valdés, 2000, 204).

Es la misma línea de pensamiento adoptada por el intento de colectivizar la concepción kantiana de la ética, como han hecho las propuestas de la ética discursiva de Apel (1985) y Habermas (1984). Se encuentra supuesta asimismo en las concepciones consensuales sobre la verdad, como la defendieron, al menos en ciertos trabajos, Habermas (1973, 1989) y Putnam (1981).

Desde luego la preocupación en toda esta línea de pensamiento es la de encontrar normas de convivencia obligatorias para quienquiera que se comporte razonablemente, pues se piensa que sólo así es posible lograr una estabilidad legítima y duradera para la convivencia entre los individuos y entre los pueblos. De otra manera, se dice, a lo más que podremos aspirar es a un *modus vivendi*, a una estabilidad debida por ejemplo a equilibrios de fuerza, que puede romperse en cualquier momento por muy distintas circunstancias debido a su falta de legitimidad.

Pero en el ejercicio de la capacidad crítica, hay preguntas que saltan a la vista. Como se le dijo insistentemente a Rawls, ¿por qué los agentes en la “posición original” deberían llegar a los principios de justicia que él sugiere, y no a otros, por ejemplo basados en los derechos previos, en los méritos o en las necesidades (de las personas o de los pueblos), como lo han propuesto otras teorías de la justicia social? (por ejemplo, las de Hume, de Spencer, o de Kropotkin; cf. Miller, 1976).

En su libro *Derecho de gentes* (*The Law of Peoples*, 1999), Rawls sostiene que los representantes de los pueblos, bajo un espeso velo de ignorancia —que él mismo reconoce que debería ser más espeso que delgado—, tendrían que converger en un *principio que establece la igualdad entre esos pueblos* (Rawls, 2001, 53). Pero bien podemos preguntar ¿por qué tendrían que converger sobre ese principio en vez de —por ejemplo, dado que el velo de ignorancia no los convierte en tontos ni en faltos de imaginación— prevenir razonablemente una situación en la que podrían ser desiguales y estar en desventaja dentro de un mismo Estado-nacional, por lo cual les resultaría más apropiado no reconocer una igualdad abstracta, sino exigir razonablemente que, dado que los pueblos no son iguales, dentro de un mismo Estado, éste tendría la obligación de establecer políticas compensatorias que les permitieran satisfacer sus necesidades?

En efecto, en vez de reconocer la igualdad abstracta, ¿no sería acaso más realista y sensato establecer un principio que, partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo? Tales mecanismos deberían incluir, por ejemplo –entre otras medidas– reglas justas, no necesariamente igualitaristas, de comercio, de propiedad de la tierra y de los recursos naturales, así como del consumo energético. Dicho principio podría aplicarse tanto a pueblos dentro de un mismo Estado, como a pueblos pertenecientes a Estados diferentes. Esto no es descabellado ni irrealista; en cierto sentido la Unión Europea ha avanzado en esa línea, aunque se trata desde luego de una unión de Estados, y no de pueblos.

Pero volviendo a las posiciones racionalistas, el problema central es que asumen la idea de que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas o de convivencia política, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones normativas.

Como ya hemos sugerido en otras partes de este libro, comparáramos la opinión de muchos autores (e. g. Rescher 1988, 1993) que éste fue un camino errado de la reflexión sobre la racionalidad en el siglo xx. Pero si eso es así, los acuerdos entre pueblos, ¿no pueden aspirar más que a un *modus vivendi*? La respuesta depende crucialmente de la concepción de racionalidad que se asuma.

El pluralismo como fundamento alternativo

Por eso en el capítulo 2 nos hemos preguntado si frente a ese bastión del pensamiento racionalista dominante en la segunda mitad del siglo xx no podríamos partir del reconocimiento de la plurali-

dad a secas del mundo, y reconocer dentro de ella que también hay una pluralidad de formas de razonar, las cuales llevan a distintos grupos de seres humanos a la aceptación de creencias diversas, incluso incompatibles, pero *legítimas*, a partir de un mismo cuerpo de información, y también a la justificación *racional* de normas morales, jurídicas y políticas distintas. Y si eso tiene sentido, ¿es posible hablar de *acuerdos racionales* entre agentes sociales que parten de perspectivas distintas, y es posible que converjan en un conjunto de normas de convivencia política que puedan ser consideradas legítimas, desde los distintos puntos de vista, aunque las razones que cada parte tenga para aceptarlas estén basadas en valores y en principios diferentes?

En lo que sigue desarrollaremos una respuesta positiva a ambas cuestiones: sí tiene sentido hablar de diferentes conjuntos de creencias aceptadas por distintos grupos de seres humanos, que incluso pueden ser incompatibles, pero todas *legítimas* con base en diferentes estándares; y también tiene sentido hablar de acuerdos racionales sobre normas de convivencia política, a partir de concepciones del mundo que incluyen diferentes normas y valores morales y cognoscitivos.

Se trata entonces, como ya hemos adelantado, de proponer un modelo de sociedad según el cual se reconozcan las diferencias, incluso hasta en las formas de legitimar creencias y normas éticas y de convivencia política, a partir del cual proponer la construcción de instituciones que garanticen por ejemplo la justicia social, entre personas y entre pueblos, pero evitando el supuesto de situaciones ideales.

Como dicho modelo lo construimos nosotros, agentes inmersos en alguna cultura, para orientar nuestras acciones dentro del mundo y para hacer propuestas que llevaremos a la mesa de la discusión con representantes de otros pueblos, es claro que el modelo parte de supuestos y de conocimiento empírico aceptado por nosotros. Este

modelo tiene supuestos empíricos acerca de lo que es un agente racional, y tiene supuestos normativos acerca de los derechos de los pueblos, por ejemplo el derecho a la diferencia.

El modelo que hemos venido describiendo a lo largo del libro, entonces, no se representa a los agentes racionales como si, en condiciones ideales, o a partir de una posición original, tendrían que converger sobre las mismas creencias o sobre las mismas normas. Pero sí supone que los agentes racionales tienen ciertas capacidades. En virtud de esas capacidades, comunes a todos los seres humanos, es posible llegar a acuerdos sobre tratados, convenios e instituciones, para una convivencia armoniosa y para una cooperación constructiva entre pueblos distintos. En función de las normas establecidas en estos tratados será posible hacer juicios de valor sobre las decisiones y acciones de cada uno, desde el punto de vista de los otros. Con base en las instituciones acordadas, será posible realizar programas de acciones conjuntos, e incluso imponer sanciones entre pueblos cuando sea necesario.

El contenido de los acuerdos dependerá de cada contexto. Es muy diferente el contexto por ejemplo de México, o de muchos países de América Latina, en donde ya existen instituciones estatales y se trata de transformarlas y de diseñar normas que regulen las relaciones entre el Estado y los distintos pueblos, así como las relaciones entre esos pueblos, que el contexto entre israelíes y palestinos, donde la lucha es por el establecimiento de dos Estados independientes y soberanos, con un territorio en disputa.

La diferencia con las estrategias que hemos llamado racionalistas convergentistas, propias del absolutismo –insisto– es que aquí no intentamos deducir ningún conjunto de principios que tengan validez universal, si por ello se entiende principios que aceptaría cualquier representante racional (o razonable) de cualquier pueblo. Se trata de principios más bien puestos sobre la mesa de la discusión, que deben ser examinados por cada candidato a formar parte de un acuerdo.

A continuación examinaremos algunos principios específicos y veremos la forma de fundamentarlos. Pero es importante insistir en que los participantes en un diálogo o en una controversia intercultural aceptarán o no esos principios, según sus intereses en las circunstancias específicas de la discusión, y les parecerán razonables o no, de acuerdo con los criterios propios de sus puntos de vista.

El mito del marco común

El punto de partida es el rechazo de lo que Karl Popper llamó el “mito del marco común”, que ha estado subyacente en la filosofía racionalista a la que nos hemos referido antes. Popper formuló el mito del marco común de la siguiente manera: “Es imposible una discusión racional y fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o, en todo caso, a menos que se hayan puesto de acuerdo en tal marco para propósitos de la discusión” (Popper, 1994, 34-35).

Popper, como acabo de sugerir, lo rechaza porque lo considera en la base de la doctrina relativista que forma parte de muchas concepciones *irracionalistas*. La razón que yo aduciría para rechazarlo es que el mito del marco común ha estado subyacente en gran parte de la filosofía racionalista que dominó la escena en el siglo xx (en la epistemología y en la filosofía de la ciencia, así como en la ética y en la filosofía política). La forma que tomó ese mito para muchas doctrinas racionalistas es que cualquier discusión racional supone un conjunto único de supuestos compartidos entre los participantes, por lo menos reglas, de modo que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones valorativas (por ejemplo, Habermas, 1973; Putnam, 1981). Esas concepciones, entonces,

junto al mito del marco común albergaron otro mito: el mito del consenso racional universal. Este mito supone un modelo de agente racional poco adecuado para comprender los problemas de decisión, de comunicación y de comprensión recíproca que surgen tanto en el terreno epistémico, como en el ético y el político, donde por lo general se encuentran agentes con diferentes puntos de vista. Pero el señalamiento de las debilidades de esta concepción racionalista no significa la defensa de una concepción antirracionalista, sino la propuesta de una concepción diferente de la racionalidad.

Revisemos ahora las razones de Popper para desechar el mito del marco común. Veremos que dicho rechazo no implica el abandono de la noción de “marco conceptual”, entendido como conjunto de supuestos de sistemas de creencias, de teorías y de sistemas de acciones.

La tesis del marco enuncia una condición necesaria para cualquier discusión racional y fructífera. Popper, quien piensa que es un mito, la formula de la siguiente manera: “Es imposible una discusión racional y fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o, en todo caso, a menos que se hayan puesto de acuerdo en tal marco para propósitos de la discusión” (Popper, 1994, 34-35).

Qué tan restrictiva es esta tesis, y por tanto, qué tan conveniente resulta suscribirla o rechazarla, depende desde luego de cómo entendamos la idea de “un marco común de supuestos básicos”.

Popper dice que por “marco” entiende “un conjunto de supuestos básicos o principios fundamentales” (35) [cuando no se indica otra cosa, las referencias en esta sección son a “The Myth of the Framework”]. Se trata, en sus palabras, de “un marco *intelectual*”. Esto significa un conjunto de principios que pueden ser lógicos, metodológicos, epistemológicos, axiológicos, metafísicos, éticos e incluso estéticos. Pero en todo caso, Popper tiene el cuidado de distinguir el marco constituido por estos principios de ciertas *actitudes* que tam-

bién serían condiciones necesarias para la realización de una discusión, tales como –en sus palabras– “el deseo de alcanzar, o acercarse a la verdad, y la voluntad de compartir problemas o de entender los fines y los problemas de alguien más” (35). Queda claro, pues, que actitudes de este estilo constituyen condiciones necesarias para una discusión, pero que el mito del marco no se refiere a ellas.

Ahora bien, Popper aclara que el mito del marco tiene un “núcleo de verdad”, a saber, que una discusión entre agentes que no comparten muchos supuestos puede ser difícil, a veces muy difícil, mientras que una discusión entre quienes comparten muchos supuestos puede ser mucho más fácil, aunque tal vez mucho más aburrida. Pero Popper sostiene también algo más interesante: “una discusión entre gente que comparte muchos supuestos es poco probable que sea fructífera, aunque quizá sea placentera; mientras que una discusión entre marcos muy diferentes puede ser extremadamente fructífera, aunque tal vez en ocasiones sea extremadamente difícil, y *tal vez* no tan placentera” (35).

Notemos de paso que Popper está reconociendo la importancia de los marcos. Sostener que la tesis del marco común es un mito no implica que la creencia en la existencia de marcos conceptuales sea falsa, es decir, que los marcos conceptuales no existan. Un mito, insiste Popper, es una historia falsa que es ampliamente aceptada. El mito del marco es la falsa historia de que la discusión racional y fructífera sólo es posible si se parte de un mínimo de supuestos compartidos, que pueden ser, como ya vimos, lógicos, epistemológicos, metafísicos, éticos o políticos.

Un rasgo más de interés en el rechazo popperiano del mito del marco es que las discusiones entre agentes que parten de marcos distintos, de supuestos distintos, no necesariamente llegarán a acuerdos. Pero –insiste Popper– los acuerdos no siempre son deseables, o en todo caso, los acuerdos no son deseables a *toda costa*. Como Popper

creía que las teorías científicas eran susceptibles de tener valores de verdad –o bien eran verdaderas o bien eran falsas–, dice por ejemplo que sería indeseable que una discusión terminara con el acuerdo de que una teoría es verdadera cuando de hecho la teoría fuera falsa.

¿Por qué ha sido tan aceptado el mito del marco? Una de las razones que ofrece Popper tiene que ver con la “decepción del excesivo optimismo en lo que concierne a los poderes de la razón” (44). Por esto él quiere decir “la expectativa de que la discusión debería conducir a una decisiva y bien merecida victoria de la verdad, representada por una de las partes, sobre la falsedad representada por la otra parte” (44). Pero al encontrarse que normalmente no es esto lo que se obtiene como resultado de una discusión, “la decepción convierte el exceso de entusiasmo en un pesimismo general concerniente a la fecundidad de las discusiones” (44-45).

La otra razón que sugiere Popper como origen del mito del marco es el relativismo cultural. Éste puede entenderse como la sana actitud de tolerancia frente a costumbres e instituciones de otros pueblos. Pero el peligro, dice Popper, es que de ahí es muy fácil deslizarse hacia el relativismo, entendido como la concepción de que “no hay verdad absoluta ni objetiva, sino una verdad para los Griegos, otra para los Egipcios, todavía otra más para los Sirios, y así sucesivamente” (45).

Esto lleva a Popper a una breve discusión sobre la convencionalidad de las reglas y de las instituciones. Hay una versión del relativismo cultural, dice Popper, que es obviamente correcta y poco interesante. Pensemos por ejemplo en las reglas del tráfico vehicular: que la circulación sea por la izquierda, como en Gran Bretaña, o por la derecha, como en la mayoría de los países del mundo hoy en día. Una discusión entre agentes que adopten una u otra regla fácilmente los llevará al acuerdo de que, si bien sus reglas no coinciden, tampoco hay nada importante en juego al elegir una u otra; lo que se requiere es simplemente que se establezca claramente cuál es la regla a seguir.

Otra cosa, dice Popper, es cuando se trata de instituciones, leyes y costumbres que tienen que ver con la administración de justicia, pues en algunos casos pueden ser crueles, y en otros pueden ofrecer ayuda y alivio mutuo para los individuos (46). En estos casos, deberíamos “tratar de comprender y comparar. Deberíamos tratar de averiguar quién tiene la mejor institución. Y deberíamos tratar de aprender de ellos”.

Para Popper, un relativismo cultural extremo, que afirme que es imposible comprender y comparar instituciones de otras culturas, está casado con la idea de que los marcos conceptuales son cerrados, son autocontenidos y no son susceptibles de cambios ni desde dentro ni desde fuera. Por su parte, Popper sostiene que los marcos son permeables; si se tiene la voluntad para ello, siempre es posible establecer una discusión racional con quien parte de supuestos distintos, y en general es posible tender un puente entre sus puntos de vista y los nuestros (38), usualmente es posible comprenderse, aunque no necesariamente llegar a acuerdos. Pero los acuerdos, como ya dijimos, no siempre son lo más importante y a veces ni siquiera son deseables.

Para nuestros fines asumiremos, con Popper, que no hay nada en principio que impida superar las dificultades de comunicación para llegar a acuerdos entre personas que partan de diferentes supuestos. Esto quiere decir que la comunicación y los acuerdos son posibles, pero desde luego no significa que siempre sean posibles.

Cuando esos acuerdos les parecen razonables a cada una de las partes –aunque en su punto de partida no hayan compartido nada excepto el interés en lograr un acuerdo, y aunque las razones de cada parte sean diferentes–, entonces podemos llamarlos “razonables”. Tales acuerdos razonables pueden establecer condiciones de legitimidad que van más allá de meros equilibrios de fuerza, lo que a su vez puede permitir el desarrollo de instituciones legítimas para las diversas partes, es decir, puede lograrse mucho más que sólo un *modus vivendi*.

Normas específicas para las relaciones interculturales

Así pues, la idea central es que en el ejercicio de nuestra capacidad crítica, con base en las experiencias del pasado, podemos proponer un modelo que incluya las ocho normas que veremos adelante, a partir de la consideración de los siguientes hechos:

1. Está en el interés de todas las culturas sobrevivir (ésta es una hipótesis empírica que puede resultar falsa en casos específicos).
2. En el mundo actual, la sobrevivencia de muchos pueblos depende de muchos de los otros, aunque en proporciones desiguales.
3. La sobrevivencia de todos los pueblos depende de una razonable conservación del ambiente, especialmente de los recursos energéticos del planeta.
4. Por consiguiente, todos los pueblos tienen al menos un problema común, aunque no tengan la misma responsabilidad sobre cuestiones específicas, como en el consumo de energía. Éste es uno de los terrenos donde más desigualdad hay entre los pueblos.

Nuestro modelo –con base en la concepción de la racionalidad que lo sustenta– sostiene que la siguiente situación es posible:

5. Es posible abordar problemas comunes desde diferentes puntos de vista, desde la perspectiva de diferentes culturas, aunque no se parta de un marco común, excepto, desde luego, el interés en acordar normas políticas de convivencia pacífica entre pueblos diferentes.

Es en este punto que suponemos que es falso que se requiera un marco de supuestos comunes para que el intercambio entre las culturas sea fructífero.

El modelo sostiene la siguiente hipótesis constructiva (constructiva en el sentido de que no es una hipótesis empírica, pero es realizable a partir de decisiones de los miembros de los pueblos):

6. Para llegar a acuerdos útiles, por ejemplo acerca de normas políticas para una convivencia pacífica, de un intercambio comercial justo o de medidas de conservación del ambiente, y más aún si se intenta establecer instituciones comunes (dentro de un Estado nacional por ejemplo, o en el ámbito internacional), se requiere, eso sí, una disposición favorable que evite el rechazo y la exclusión de los otros y que, por el contrario, los tome en cuenta.

Finalmente, a partir de lo anterior se pueden proponer las siguientes normas. Recuérdese que no se trata de normas deducidas a partir de principios establecidos en una situación ideal ni posición original. Se trata de normas que van a la mesa de la discusión entre representantes de los pueblos que habrán de tomar parte en los convenios.

Estas normas, sin embargo, pueden ser justificadas a partir de una concepción ética particular, por ejemplo, la que presuponemos al defender este modelo. Lo que no podemos esperar es que desde otros puntos de vista, con otras concepciones éticas, se acepten las normas propuestas por *las mismas razones morales*, pero podemos esperar que esas normas de convivencia política sean aceptadas desde otras perspectivas con base en *otras razones morales*, en virtud de las cuales serían también *legítimas* para representantes de otros pueblos con diferentes presupuestos éticos.

N1. Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (lo que no implica aceptar todas sus prácticas y costumbres).

- N2. Ningún pueblo tiene derecho a sojuzgar a otro, ni a atacarlo, ni a pretender acabar con él, ni a intervenir en su vida interna (excepto en los casos y de la forma que se menciona en N4, N7 y N8).
- N3. La participación en convenios en donde los pueblos adquieren derechos con respecto a otros, donde se establecen reglas de reciprocidad entre pueblos, o derechos con respecto a un Estado nacional o a una organización internacional, o donde se establecen instituciones de común acuerdo, lleva consigo la adquisición de obligaciones por parte de los pueblos.
- N4. Una vez que se establecen ciertas organizaciones o instituciones compartidas entre los pueblos, en donde se fijan normas de convivencia y de relaciones justas entre ellos, dentro de lo cual puede estar incluida la Constitución Política de un Estado nacional, los pueblos que acuerden esas normas tienen derecho a solicitar que se impongan sanciones a aquellos pueblos que infrinjan las normas. Tales sanciones serán impuestas por la instancia competente reconocida de común acuerdo, y nunca podrán ser unilaterales, sino que deben acordarse entre los representantes legítimos de los pueblos que han cumplido con los convenios y las normas pertinentes.
- N5. Las normas reconocidas en común deben incluir la exigencia de respetar los derechos humanos, entendidos como el umbral de dignidad de las personas que, según el acuerdo entre los participantes, nadie tiene derecho a traspasar, y cuya definición precisa debe determinarse en común y revisarse constantemente.
- N6. Por consiguiente, quien viole los derechos humanos deberá ser juzgado y sancionado. Deberá ser juzgado en tribunales establecidos por la comunidad de los pueblos, con jurisdicción reconocida sobre los territorios y la población de todos los pueblos que participan en el convenio, y deberá ser sancionado por una autoridad legítima dentro de la organización de los pueblos.

- N7. En casos extremos, las instancias legítimamente establecidas mediante los acuerdos entre los pueblos, tendrán derecho a intervenir en la vida interna de algún pueblo, por ejemplo porque sea víctima de un régimen dictatorial que viole los derechos humanos, o porque el régimen sea criminal con respecto a otros pueblos o al suyo propio.
- N8. Ningún pueblo tendrá derecho a atacar a otro. En caso de que un pueblo lo haga injustificadamente, será la instancia determinada por la organización de la sociedad de los pueblos la que tenga el derecho de intervenir para evitar más injusticias y para restablecer una situación de paz. La autodefensa de un pueblo debe limitarse a la estricta defensa de su territorio. Si el conflicto desborda su territorio, el pueblo afectado debe acudir a la instancia internacional acreditada para dirimir conflictos e impartir justicia.

El sustento de estas normas

¿Cuál es el estatus y el sustento de estas normas?

Para verlo más claramente conviene destacar las diferencias de la posición pluralista que sustenta este modelo normativo, con respecto a lo que hemos llamado un “racionalismo convergentista”, como el de Habermas y Rawls. Para el racionalismo convergentista los agentes que se comporten racionalmente en condiciones ideales convergerían sobre la misma teoría ética (para Habermas y Rawls, básicamente la kantiana).

El modelo pluralista rechaza la idea de que exista una única teoría ética verdadera. Sin embargo, este modelo acepta la idea de que las normas de convivencia *política* son legítimas sólo si tienen una justificación con base en alguna teoría ética. Pero desde el punto de vista pluralista hay diferentes teorías éticas y cada punto de vista cultural puede asumir una distinta.

El racionalista convergentista cree que en un diálogo racional (en condiciones ideales), todos los agentes racionales llegarían a un acuerdo sobre las razones éticas para aceptar o rechazar una norma de convivencia política. Desde luego, en el diálogo los participantes aceptarían cambiar sus propuestas originales, pero la conclusión del diálogo dejaría como consecuencia normas de convivencia política *justificadas para todos por las mismas razones éticas*.

El modelo pluralista rechaza esto, pero mantiene que en un diálogo racional (en condiciones *de facto*, o reales) las diferentes partes pueden llegar a ponerse de acuerdo sobre la aceptación o rechazo de una norma de convivencia política, aunque cada una de ellas tenga diferentes razones para hacerlo. Cuando una norma es aceptada legítimamente para cada parte, esto significa que está justificada, para cada parte, de acuerdo con su propia concepción moral, y no de acuerdo a una única concepción ética de validez universal.

En otras palabras, el modelo pluralista y el racionalista convergentista coinciden en la creencia optimista de que no hay razones para pensar que los acuerdos racionales sobre normas de convivencia política son imposibles entre agentes racionales que parten de supuestos diferentes (incluyendo distintas concepciones morales). La diferencia entre ambas posiciones es que los racionalistas convergentistas esperarían que la justificación de normas de convivencia política se funde en las mismas razones éticas para todos los participantes (acordadas al final del diálogo), mientras que la posición pluralista sostiene que las mismas normas de convivencia política pueden ser aceptadas por las diversas partes (con concepciones morales distintas), por razones diferentes.

Por ejemplo, la norma 1 (N1), “Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (lo que no implica aceptar todas sus prácticas y costumbres)”, puede ser aceptada desde una concepción que la justifique a partir de la idea de que toda cultura está conformada por perso-

nas y es necesaria para que ellas tengan un horizonte de elección para desarrollar sus planes de vida, o bien puede ser fundamentada desde una concepción que considere que toda cultura, por el sólo hecho de existir, es valiosa porque ha dado algo de valor a la humanidad. Esta fundamentación ha sido defendida de hecho por autores como Charles Taylor (1994), y desde otro punto de vista puede ser considerada una mala razón.¹ Lo importante es que la N1 quedaría justificada, y por tanto sería legítima, tanto para quienes la acepten por la primera razón, como para quienes la acepten por la segunda.

¿Qué pasa con quienes no firman el convenio?

Para ofrecer una respuesta a esta pregunta conviene tener en mente la distinción acerca de la “justificación” de una norma y su “alcance”. Por otra parte también debemos diferenciar lo que ocurre a nivel moral y lo que pasa a nivel político.

En el nivel moral, las ocho normas propuestas tienen un alcance universal, pero no se justifican a partir de ninguna teoría ética universal, sino en concepciones éticas particulares. El alcance de las normas es universal porque, por ejemplo, la norma 1 que dice “Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (lo que no implica aceptar todas sus prácticas y costumbres)”, se aplica desde luego a *todo* pueblo. Es decir, el que acepta la norma está moralmente obligado a respetar a todos los pueblos. Pero la N1 no se justifica a partir de una concepción moral única que sea aceptable para todo agente racional, independientemente de la concepción ética particular de la que parta. La N1 puede justificarse a partir de diferentes concepciones morales particulares.

¹ Véase Olivé, 1999, capítulo 3, “Liberalismo y comunitarismo”, especialmente pp. 75 y ss.

Lo mismo ocurre con los derechos humanos. Según la N5, hay un conjunto de derechos que son atribuibles a todo miembro de la especie, aunque su justificación no resida en una única concepción moral.

¿Qué ocurre entonces con quienes no firman el pacto de las ocho normas? En el nivel moral, quienes acepten las normas están obligados a respetar a todos los pueblos y los derechos humanos de todas las personas. La obligación no proviene de la firma, sino del hecho de que esas normas están justificadas de acuerdo con su particular concepción moral. Quienes violen la N1 o la N5 merecen ser condenados moralmente por todos los que aceptan las normas de convivencia política como legítimas. Esto está fuera de duda.

¿Se sigue de ahí que queda justificada una intervención política, o incluso armada y violenta, en la vida interna de un pueblo porque, aun sin firmar el pacto, viole alguna de las normas, por ejemplo viole los derechos humanos de algunos de sus miembros?

La respuesta no puede ser general, en cada caso debe analizarse más a fondo la situación del pueblo no firmante y su relación con los pueblos firmantes, el tipo de violación, y el tipo de sanción que se propone. Por ejemplo, un pueblo perdido en el Amazonas, que a nuestros ojos viole derechos humanos de sus miembros, está dentro del territorio de un Estado nacional. Si el Estado nacional es firmante del pacto, entonces las acciones a tomar dependen del convenio entre ese Estado y sus pueblos, así como de la relación específica entre ese Estado y ese pueblo. Si el pueblo vive realmente al margen de todo contacto con el resto del mundo, y no espera ni participar en la vida del Estado, ni pide nada de él ni de otros pueblos, entonces no parece haber justificación alguna para intervenir *políticamente* en su vida, aunque reprobemos *moralmente*, desde nuestro punto de vista, las acciones de algunos de sus miembros.

Pero si el pueblo espera beneficios por parte del Estado, entonces en realidad no es un “no firmante” marginado, sino un pueblo que debe

estar en la mesa de la negociación. Entonces el Estado tiene derecho a exigirle transformaciones en sus costumbres (para respetar los derechos humanos, por ejemplo) a cambio de reconocer sus derechos de grupo como pueblo, y brindarle apoyos y beneficios. El caso de Sudáfrica durante el “apartheid” era diferente, porque se trataba de un Estado con un régimen que oprimía a una parte de su pueblo. En ese caso, la “sociedad internacional” (aunque de Estados y no de pueblos) tenía razones morales para justificar una acción como el bloqueo económico y cultural (sin embargo ningún gobierno democrático liberal propuso bombardear Sudáfrica). Pero seguramente las razones que tenía cada pueblo para justificar su participación en el bloqueo económico de Sudáfrica provenían de concepciones éticas distintas.

Si los no firmantes viven en un territorio propio sobre el que ningún Estado tiene soberanía (cosa que no existe hoy en día), la respuesta sería en la línea del pueblo aislado del Amazonas que no quiere saber nada ni espera nada de nadie. Podemos condenar moralmente las acciones de sus miembros que nos resulten reprobables de acuerdo con nuestras convicciones morales, pero eso no justifica una intervención política en su vida interna por parte de otros pueblos, ni siquiera por parte de una organización de pueblos que ha aceptado normas de convivencia como las ocho propuestas antes (o como las propuestas por Rawls, 2001), u otras del estilo. Lo más que podríamos justificar moralmente sería un “bloqueo”, es decir, no interactuar con ellos. Pero eso sería precisamente lo que ellos pedirían, bajo esta hipótesis.

Si los no firmantes viven en un territorio sobre el que tiene soberanía un Estado no firmante, de nuevo habría que analizar las violaciones específicas y las posibles sanciones. Si el Estado quiere participar, por ejemplo, en el comercio internacional, entonces la sociedad de pueblos organizados puede poner condiciones para comerciar, que incluyan medidas de respeto a los derechos humanos, etc. Si el Estado soberano en ese territorio se niega a interactuar con

el resto del mundo, pero no afecta a nadie más que a su pueblo, podemos condenarlo moralmente y, de nuevo, “bloquearlo”, pero otra vez no parece haber justificación para intervenir desde fuera política o militarmente en su vida interna. Ésta era la justificación de México para no tener relaciones diplomáticas con el régimen de Franco o con el de Pinochet, a pesar de que eran regímenes dictatoriales condenados por el Estado mexicano, pero hizo bien México en nunca plantearse una invasión a España o a Chile.

Finalmente, si un pueblo no firmante ataca a otro que pertenece al pacto, entonces la norma que permite la autodefensa justificaría, primero, que el pueblo atacado se defienda en su territorio, y segundo, que la instancia correspondiente dentro de la sociedad de los pueblos organice las acciones de defensa necesarias para garantizar la seguridad del pueblo atacado.

Choque de culturas, liberación de prisiones

De acuerdo con el modelo aquí esbozado, todo individuo es potencialmente cosmopolita, no en el sentido de ser sólo ciudadano del mundo y ligado a una cultura planetaria y universal, sino en el sentido de que, aunque se identifique con una cultura propia y específica, reconozca la existencia de otras, respete su existencia y su derecho a florecer y a desarrollarse, y esté abierto a aprender de ellas y a incorporar elementos de ellas “a su mundo”.

Ésta es la razón principal por la cual un mundo multicultural es más rico que un mundo homogéneo. No porque a mí me resulte más rico porque me ofrece más opciones para pasar mis vacaciones en lugares folclóricos, sino porque ofrece más elecciones de vida a cada miembro de las diferentes culturas. Pero esto sólo puede ocurrir cuando las culturas no se ven a sí mismas como sistemas cerrados y excluyentes de las demás, como lo hacen los fundamentalismos.

Nadie puede escapar a su cultura. Aun “la cultura universal” tiene límites. Por eso no es mala la metáfora de las culturas como prisiones. Pero hay prisiones cerradas y prisiones abiertas. El modelo que hemos visto en este capítulo es un modelo que propone liberar prisiones, es decir, abrirlas al intercambio y al enriquecimiento recíproco. Las grandes ciudades como Alejandría, Constantinopla, Londres o Nueva York, han sido cosmopolitas en diferentes momentos de la historia, no por imponer un único estilo de vida universal, o una cultura única, sino por acoger en su seno una multiplicidad de grupos con sus propias culturas, y por permitirles ejercer su razón para encontrar formas de convivir en armonía.

Los choques de las culturas, entonces, pueden ser liberadores, si abren prisiones. Pero las prisiones deben abrirse sin violencia, y permitir a sus habitantes moverse con libertad por ellas, visitar otras, regresar a la suya, y apropiarse de las demás lo que deseen incorporar a su modo de vida en elecciones que son ejercicio de su autonomía.

En cambio, los choques de culturas desde posiciones fundamentalistas que mantienen cerrada su propia prisión y pretenden tan sólo destruir las demás, sin siquiera intentar comprenderlas, los choques cuyo epítome es la afirmación “quien no está con nosotros, está contra nosotros” son –como la idea misma que encierra esta frase, y las personas que la sostienen (desde la cúspide del poder económico y militar del mundo, desde un desierto del Medio Oriente, o desde una oficina académico-administrativa)– de lo más empobrecedor y miserable que puede producir el género humano.

Condiciones para una política multicultural

Una política multicultural aceptable desde las diversas perspectivas de los agentes individuales y colectivos en un mundo plural como el contemporáneo, y en particular en países como México, de acuerdo con el

modelo al que hemos aludido, debería entonces satisfacer al menos las siguientes condiciones:

1. Se debe garantizar el reconocimiento de los pueblos como entidades con ciertos derechos de grupo, cuyos miembros tienen ciertos derechos colectivos. (Recordemos que hemos distinguido entre los “derechos de grupo”, que son derechos de una asociación de individuos –un pueblo por ejemplo–, y “derechos colectivos”, que corresponden a los individuos en función de su pertenencia a un grupo. El derecho de un pueblo a su autonomía es un derecho del grupo. El derecho de los miembros de un sindicato a disfrutar de ciertas condiciones de trabajo es un derecho de los individuos, pero gozan de él en virtud de su pertenencia al sindicato, es un derecho colectivo.)
2. No se pueden dar por supuestos ni principios éticos de validez absoluta, ni conceptos (como “dignidad” o “necesidad básica”) con significado absoluto. Unos y otros deben establecerse como resultado de interacciones transculturales.
3. Debe evitarse el relativismo del tipo de “todo está permitido”.
4. Se deben garantizar los derechos fundamentales de los individuos (los derechos humanos), los cuales son inviolables. Su respeto es obligatorio para todos: tanto para el Estado y los diversos pueblos, como para otros individuos. Pero el contenido de esos derechos debe ser materia de discusión y acuerdo entre todos los involucrados. No hay derechos humanos trascendentes a los pueblos y las culturas.
5. El Estado tiene la responsabilidad de promover el desarrollo de todos los pueblos y propiciar su cooperación, evitando los conflictos.
6. El Estado tiene el deber de reconocer el derecho de los pueblos a participar efectivamente en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de sus territorios y la canalización de los beneficios de su usufructo, así como de propiciar y vigilar que esto se realice mediante un pacto con el resto de la nación.

7. El Estado tiene la obligación de propiciar las condiciones para un óptimo aprovechamiento de la ciencia y la tecnología para el desarrollo de los pueblos, pero éstos tienen el derecho de elegir libre y efectivamente cuál tipo de conocimiento y de tecnologías aprovechar para su crecimiento cultural y material.
8. Los miembros de todos los pueblos, y en especial sus líderes, tienen el deber de promover los cambios que sean necesarios para convivir armoniosamente con los demás pueblos, dentro de un Estado de derecho, y para respetar los derechos humanos fundamentales.

La propuesta pluralista, pues, no propone normas morales específicas, sino más bien establece las condiciones que deberían cumplir las morales sociales positivas que permitan una convivencia armoniosa entre comunidades diferentes, y ofrece el fundamento para el reconocimiento jurídico-político de ciertos derechos y obligaciones, tanto por parte del Estado como de los diversos pueblos.

Puesto que los principios morales y el significado de los conceptos éticos fundamentales (dignidad, necesidad básica, etcétera) varían de una cultura a otra y de una época a otra, y no hay criterios trascendentes a las culturas (criterios que estén por encima de ellas) para decidir a favor de unos u otros, todas las partes involucradas deben participar en las redefiniciones de esos conceptos cada vez que sea necesario. Por eso es necesario redefinir constantemente y ampliar la lista de los derechos humanos.

En un país multicultural como México deben buscarse interacciones pacíficas y cooperaciones fructíferas entre los diferentes pueblos y culturas. Para ello deben ponerse sobre la mesa de discusión entre los miembros de las diferentes culturas los conceptos y principios bajo los cuales van a convivir. Esto supone reconocer que todas merecen respeto, es decir, reconocer a los miembros de otras culturas como sujetos racionales, capaces de llegar a acuerdos, por lo menos

los mínimos para una interacción transcultural pacífica, armoniosa y constructiva.

El modelo pluralista sostiene que es posible la comprensión recíproca entre los seres humanos que parten de contextos diferentes. Es posible que establezcan interacciones en donde intencionalmente busquen acuerdos. Pero muchas veces es necesario que los agentes que interactúan construyan las bases para esos acuerdos, por ejemplo estableciendo los criterios para tomar decisiones comunes, o debatiendo sobre los derechos humanos. Lo incorrecto es suponer que existen criterios absolutos y trascendentes a las culturas, y que los miembros de alguna cultura en particular tienen *la razón* porque han llegado a conocer *esos* criterios absolutos.

En los países como México, un proyecto intercultural tendrá futuro sólo en la medida en que se comprometan con él tanto el Estado como los diversos pueblos indígenas, sus líderes (tradicionales y no tradicionales), los partidos políticos y amplios sectores de la sociedad moderna. En el ámbito planetario un proyecto intercultural tendrá futuro en la medida en que los miembros de los diversos pueblos, comenzando por sus líderes, acepten la diferencia, sean respetuosos de los otros, y estén dispuestos a cooperar en el desarrollo de una sociedad multicultural, admitiendo la posibilidad de hacer los cambios en su propia cultura que sean necesarios para la convivencia armoniosa con los otros pueblos.

Los modelos como el que aquí hemos sugerido son convenientes para orientar las acciones y la toma de decisiones de todos los involucrados en las relaciones y en los conflictos entre pueblos, desde los miembros de los diversos pueblos y sus líderes, hasta los dirigentes de los Estados nacionales.

Pero no debe perderse de vista que se trata de *modelos* para orientar las acciones y la toma de decisiones. No pretenden ser teorías que describen cómo realmente actúan las personas en las situaciones

interculturales, o qué decisiones toman de hecho. Su función es análoga a las normas morales o a las normas jurídicas. No es que describan cómo es el mundo, y cómo se comportan los seres humanos, cómo toman sus decisiones y cómo actúan realmente los miembros de las diversas culturas. Su función es más bien la de ofrecer criterios para juzgar, en determinadas circunstancias, cuándo son aceptables (o inaceptables) ciertas decisiones, ciertos comportamientos o ciertas acciones.

Mediante este tipo de modelos se puede hacer ver no sólo que es posible, sino también que es deseable, que las sociedades multiculturales se desarrollen mediante la participación activa de cada uno de los pueblos que las conforman, en donde todos participen cooperativamente, manteniendo por una parte su identidad y su autonomía, y por la otra el respeto a la dignidad de las personas.

Pero sobre todo este tipo de modelos son necesarios para fundamentar el derecho de los pueblos a esa participación en el diseño y desarrollo del proyecto nacional, así como su derecho a la diferencia y a la autonomía, y para mostrar que ésta es la forma éticamente más aceptable para desarrollar una nación multicultural, como la mexicana, y una sociedad global multicultural, como la sociedad planetaria en la que vivimos.

Apéndice

Un debate filosófico sobre la diversidad cultural en América Latina y la historia de la filosofía

A lo largo de este libro hemos visto aspectos del debate filosófico, centrado sobre todo en América Latina, en relación con los problemas que plantea la multiculturalidad. Hemos constatado que algunos de esos problemas se refieren a los derechos de las minorías étnicas, qué tipo de derechos son y cómo pueden fundamentarse desde un punto de vista ético; al carácter absoluto o relativo de principios y normas morales, así como de los criterios de evaluación ética; a la relación del Estado con los pueblos indígenas y otros grupos étnicos, a la transición de un Estado homogéneo a un Estado plural, y las formas que podrían tomar las relaciones interculturales.

En este debate, como lo hemos podido constatar, han participado de manera descollante tres de los más destacados filósofos latinoamericanos: Ernesto Garzón Valdés, Luis Villoro y Fernando Salmerón (fallecido en 1997); el primero originario de Argentina y los otros dos de México.

En este capítulo reconstruiremos algunas de sus ideas sobre los problemas mencionados, poniendo especial interés en el papel que la

historia de la filosofía ha jugado en sus trabajos. El propósito de estos es, en primer lugar, completar algunos de los argumentos que han quedado pendientes en el texto, por ejemplo, sobre la fundamentación del “derecho a la diferencia”, o sobre la importancia de la reflexión filosófica en la constitución de las entidades que son objeto central del análisis para elaborar un modelo multiculturalista, como son los pueblos tradicionales y el Estado. Pero además, la reconstrucción de este debate nos permitirá puntualizar una idea relevante para la ciencia social y para la filosofía, a saber, que la historia de la filosofía es pertinente para las discusiones filosóficas contemporáneas, y por ende para la comprensión de muchos de los fenómenos sociales actuales.

El interés del Apéndice, pues, no reside únicamente en la exégesis de las ideas de los tres filósofos mencionados, por más sugerente que sea su obra, sino sobre todo tiene el propósito de hacer ver la importancia del trabajo creativo sobre problemas filosóficos contemporáneos que tienen que ver con nuestra realidad social y cultural, y mostrar la relevancia que para ello tiene la historia de la filosofía.

Para los fines de este Apéndice, el término de “historia de la filosofía” se entenderá como la discusión y asimilación crítica de ideas filosóficas originadas en el pasado, al menos en una generación anterior a la presente, y que han evolucionado en el tiempo. Esas ideas pueden estar asociadas al trabajo de algún filósofo en particular, pero pueden también tener un origen menos preciso.

Al enfrentar algunos de los problemas del multiculturalismo nuestros tres filósofos tratan con ideas filosóficas del pasado al menos en los tres siguientes sentidos:

- I. Como ideas que ellos incorporan de manera crítica a sus propias tesis, por lo que esas ideas son útiles para dar forma a su pensamiento.
- II. Como ideas que son características de alguna tradición filosófica, la cual constituye el trasfondo de apoyo para sus análisis. En

breve explicaremos el sentido en el que utilizamos el término de “tradición filosófica”.

- III. Como ideas que son constitutivas del objeto mismo de análisis. Por ejemplo, del tipo de entidades sociales que están en el centro de las discusiones que hemos visto en este libro: los pueblos indígenas y el Estado. Una de las tesis que aquí se presuponen es que la identidad del Estado, tanto como la de los pueblos indígenas, depende en cierta medida de las prácticas y de las creencias que acerca de ellos tienen los miembros de las comunidades pertinentes. Por consiguiente, para entender la naturaleza y el papel del Estado es necesario analizar y comprender las prácticas y las concepciones acerca del mismo que prevalecen entre los agentes del propio Estado y entre los miembros de la sociedad civil. Pero el Estado evoluciona históricamente, tanto como lo hacen las ideas y las concepciones que son constitutivas de él. Por consiguiente, la plena comprensión del Estado y de esas ideas requiere el análisis de su origen y su evolución; y ese análisis es una tarea filosófica.

Si bien la tesis I no es problemática, las tesis II y III plantean cuestiones controvertibles. En lo que sigue ofreceremos algunas razones a su favor, mediante la discusión de algunas de las ideas de los tres filósofos mencionados, que son representativas de sus concepciones y del debate. Pero antes de aclarar la noción de “tradición filosófica”, veamos brevemente algunas razones para elegir el trabajo de Garzón Valdés, Salmerón y Villoro, no sólo como representativo del debate sobre el multiculturalismo en América Latina, sino como muestra del más importante trabajo filosófico en nuestro continente.

Garzón, Salmerón y Villoro pertenecen a la primera generación que desarrolló un tratamiento profesional de la filosofía en América Latina. Salmerón y Villoro fueron discípulos de José Gaos, a su vez formado alrededor del grupo intelectual que rodeaba a Ortega y

Gasset en España antes de la Guerra Civil española en la década de los treinta.

A la caída de la República, Gaos emigró a México junto con numerosos pensadores, científicos, letrados e historiadores del exilio español, quienes renovaron el curso de la academia y de la cultura en México y en otros países latinoamericanos.

En palabras del propio Villoro: “el nombre de José Gaos evoca, antes que una obra, un ejemplo de vida: ejemplo de entrega plena, sin compromiso ni resguardo, a una vocación intelectual” (Villoro, 1995b, p. 77).

Refiriéndose a la situación de la filosofía en México durante la primera mitad del siglo xx, Villoro continúa:

La carencia filosófica más importante en nuestro medio no ha sido la falta de inventiva sino de profesionalismo [...] Pues bien, no hay exageración en afirmar que la labor magisterial de Gaos fue el primer paso, en nuestro país, hacia el tratamiento profesional de la filosofía [...] Gaos inicia su labor en un momento en que la enseñanza de la filosofía en México se entiende como retórica más o menos literaria en unos, como defensa apasionada de una doctrina y polémica incesante en otros, como despliegue de una ausencia de rigor y de información en casi todos. Quienes fuimos alumnos de Gaos podemos atestiguar cómo, en nuestra Facultad de Filosofía, su figura destacaba en un mar de mediocridad, cuando no de charlatanismo. Con Gaos la enseñanza de la filosofía pasa por primera vez del nivel del aficionado brillante al del profesional riguroso (Villoro, 1995b, pp. 77-78).

Con una sólida formación teórica, bien informada sobre la historia de la filosofía, a partir de su maestro Gaos, y complementada después en algunas universidades europeas, Salmerón y Villoro, entre otros discípulos de Gaos, fueron de los primeros en desarrollar una obra propia, conceptualmente rigurosa, sólidamente argumentada y, cuando es pertinente, bien cimentada sobre la historia de la filosofía.

Aunque con una trayectoria diferente, puede decirse lo mismo del trabajo del filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés, desde hace décadas residente en Alemania, pero siempre en contacto intelectual y vital con Latinoamérica. Por todo esto, puede decirse que la obra de Garzón Valdés, de Salmerón y de Villoro es representativa del mejor trabajo filosófico desarrollado en Latinoamérica en la segunda mitad del siglo xx, por lo que, al centrarnos en algunas de sus ideas y discusiones, tendremos bases suficientes para sostener algunas tesis generales acerca del papel de la historia de la filosofía en este continente, por lo menos en lo concerniente a la filosofía moral y política.

El problema de distinguir entre tradiciones

La noción de tradición filosófica, como aquí se entiende, se deriva de un uso que ha tenido la concepción de tradición científica en años recientes. Los sistemas de acciones y conocimientos que constituyen lo que prototípicamente llamamos ciencias, son sistemas en los que han prevalecido las prácticas de aceptar creencias y de realizar acciones sobre la base de procedimientos confiables epistémicamente. Muchos de esos sistemas de creencias, conceptos y prácticas se han atrincherado a lo largo del tiempo y han establecido lo que varios filósofos llaman *tradiciones científicas* (véase Velasco, 1997).

A continuación veremos cómo es posible extrapolar al campo de la filosofía el concepto de tradición que ha sido fructíferamente aplicado en la filosofía de la ciencia, y precisaremos cómo puede diferenciarse entre tradiciones científicas, filosóficas e históricas.

Por tradición científica entenderemos, para comenzar –siguiendo a Laudan (1996, 146)–, el conjunto de ciertos logros históricos en una disciplina, los cuales son considerados como los casos paradigmáticos o ejemplares por referencia a los cuales habrán de juzgarse otros casos análogos en la disciplina. Las leyes de Newton en la mecánica

clásica, o las ecuaciones de Maxwell para el electromagnetismo, o el trabajo de Pasteur acerca de la generación espontánea, o las leyes de Mendel en genética, son típicos casos de logros fundamentales que forman parte de las tradiciones en esas disciplinas.

Pero además de los ejemplos paradigmáticos, una tradición científica incluye un sistema de conceptos, tesis, compromisos metafísicos y principios metodológicos que establecen el rango de problemas que se consideran como legítimos dentro de la disciplina, y por consiguiente como los problemas que vale la pena discutir, y establecen también los criterios para aceptar propuestas de solución a esos problemas, como propuestas admisibles.

Este concepto de tradición puede extenderse a disciplinas no científicas. Una tradición dentro de una disciplina es algo más que una mera cadena de teorías, métodos e ideas del pasado. Una tradición en una disciplina tiene un componente conceptual, que es un sistema dinámico, el cual tiene su origen en algún momento y perdura durante un periodo. Pero una tradición además se aglutina en torno a un dominio de problemas, un objeto de estudio, técnicas para acercarse a él y prácticas de investigación, por ejemplo prácticas experimentales en ciertas disciplinas como la física, o de observación en otras, como la arqueología o la antropología.

Una tradición, tanto en las ciencias como en filosofía, puede identificarse, por lo general, por medio de las ideas, conceptos y tesis utilizadas por algunas figuras históricas cuyo trabajo se reconoce como piedra angular de la tradición, en el caso de las tradiciones teóricas, o por medio de las técnicas prototípicas también de figuras señeras, en el caso de las tradiciones experimentales. Las tradiciones establecen estándares para el tratamiento de los problemas en tres aspectos:

1. Con respecto a los problemas que una disciplina pretende resolver, la tradición establece los tipos de problemas que se conside-

ran legítimos. Esto involucra no sólo una conceptualización, sino un reconocimiento del objeto de estudio y de los medios y técnicas adecuados para tratar con él.

Por ejemplo, en la confrontación entre evolucionistas y creacionistas que se ha dado en varias ocasiones en los Estados Unidos, ambas tradiciones chocan precisamente en el carácter de los problemas de fondo que explicar. Para la tradición evolucionista la evolución es un hecho, constatado por muy diversas observaciones, y el problema es cómo explicarla. Los creacionistas disputan que la evolución sea un hecho. Dentro de la filosofía, por ejemplo, una cierta tradición en epistemología sostiene que los únicos problemas legítimos que plantea el conocimiento son los concernientes a la *justificación* del mismo, mientras que los problemas de la génesis y el desarrollo del conocimiento, tanto para los individuos como para las colectividades de personas, atañen a las ciencias empíricas. Las llamadas “epistemologías naturalizadas” desafían esta tradición.

2. La tradición establece también los conceptos fundamentales mediante los cuales se han de entender los problemas que se aceptan como legítimos.

Darwin, por ejemplo, hizo una de las más notables aportaciones a la tradición en la biología evolucionista proponiendo el mecanismo de la selección natural para explicar la evolución de las especies. Precisamente el concepto de “selección natural” es uno de los centrales en la tradición que Darwin ayudó a forjar y que se ha desarrollado ampliamente. Esto no significa que la teoría quede estática, pero las modificaciones se hacen por referencia a los conceptos que ha establecido la tradición. Los creacionistas son ajenos a esa tradición y tienen la suya propia que nunca ha alcanzado el reconocimiento de científica por parte de otras comunidades con tradiciones que sí son socialmente reconocidas como científicas, por otras comunidades y por el resto de la sociedad.

3. Las tradiciones también establecen estándares con respecto a técnicas de investigación, a los métodos y los fines.

Dentro del campo de las ciencias, por ejemplo, una tradición puede aceptar como suficiente para aceptar una teoría el que sea explicativa de una serie de fenómenos previamente conocidos, mientras que otra tradición puede exigir que las predicciones abarquen fenómenos novedosos y sorprendentes. Éste es el caso que distingue a quienes antes de 1966 aceptaban la teoría de la deriva de los continentes, frente a quienes no la aceptaron sino hasta después de la evidencia recopilada en 1965 y 1966, relativa a predicciones novedosas en el campo, y que fue lo que llevó a la aceptación prácticamente unánime de la teoría de la deriva de los continentes en esos años (Laudan, 1996, 239).

Los conceptos y las tesis que de hecho usan y defienden los científicos en un cierto momento, y que continúan una cierta tradición, por lo general no son exactamente los mismos que usaron y defendieron los fundadores de la tradición en cuestión. Las técnicas también se desarrollan. Pero por lo general es posible trazar una línea de desarrollo de teorías, conceptos, métodos y técnicas, que señalan precisamente la evolución de una tradición.

Desde el punto de vista que se adopta en este trabajo, no existen criterios generales para distinguir entre tradiciones científicas y otras, por ejemplo, filosóficas o ideológicas, es decir, no hay condiciones necesarias y suficientes para decidir cuál tradición es científica y cuál no lo es (aunque pretenda serlo), ni –en su caso– decidir cuál es filosófica. En estas circunstancias, ¿podemos todavía intentar hacer una separación razonable entre lo científico y lo filosófico, o entre lo científico y lo pseudocientífico, como en la controversia entre el creacionismo y la biología evolucionista en los Estados Unidos?

¿Cómo podemos, entonces, calificar de científica o de pseudocientífica, o en su caso de filosófica, a una disciplina y a las propuestas teóricas, metodológicas, técnicas y axiológicas dentro de ella?

La demarcación requiere un análisis específico del caso problemático, de sus conceptos y tesis centrales, así como de sus propuestas metodológicas y axiológicas, en el cual se evaluará lo siguiente:

- a. la legitimidad del o de los problemas que se abordan o se pretenden abordar;
- b. la legitimidad de los recursos con los que se conceptualiza el problema, de los métodos mediante los cuales se pretende ofrecerle alguna solución y de las técnicas que se pretenden aplicar (aquí es donde es importante trazarlos dentro de una tradición);
- c. la aceptabilidad de los conceptos, de la teoría o de la hipótesis en cuestión, como parte de la disciplina de que se trate, en relación con un saber aceptado por la comunidad pertinente y, en su caso, su compatibilidad con otras teorías aceptadas que sean relevantes;
- d. en su caso, la aceptación o el rechazo de la teoría o de la hipótesis de acuerdo con las razones y la evidencia disponible.

La determinación de la legitimidad de la que se habla en las condiciones anteriores –*a* y *b*–, se hace con base en la tradición de una disciplina. La legitimidad de los problemas, de los recursos conceptuales y de los métodos y fines que se persiguen, es evaluada por los practicantes de la disciplina, por los expertos, por referencia a la tradición.

Ciertas actividades, prácticas, hipótesis, teorías y propuestas de conocimiento, serán consideradas científicas si puede establecerse un vínculo ya sea conceptual, ya sea metodológico, con una tradición previamente considerada científica. Hoy en día tenemos cuerpos de conocimiento y prácticas aceptadas paradigmáticamente como científicas,

y por eso puede establecerse una demarcación apelando a esas tradiciones. Muchos campos novedosos de una disciplina surgen mediante una separación de campos y tradiciones previamente establecidos. Tal es el caso, por ejemplo, de la biología celular y de la biología molecular en tiempos recientes. Así, el creacionismo no es científico, no porque deje de satisfacer determinados criterios de cientificidad, establecidos *a priori*, sino simplemente porque no pertenece a ninguna *tradición científica*, ni ha surgido a partir de alguna. Se opone virulentamente a una, a la biología evolucionista, pero eso no es lo mismo que haberse derivado de ella. A diferencia de la biología evolucionista, los creacionistas no tienen ninguna tradición científica socialmente reconocida a la cual vincularse. Su intento reiterado, pero fracasado, ha sido el de lograr un reconocimiento como científicos por otras comunidades científicas, y por la sociedad amplia.

Asimismo, es legítimo hablar por ejemplo de la “tradición socrática” en el pensamiento occidental, como una forma de analizar problemas que forma un hábito del pensamiento riguroso, y desarrolla en los individuos destrezas para seguir, para elaborar y para criticar argumentos, que tiene cautela frente a creencias y principios, y que exige analizar sus fundamentos, incluyendo valores. También es posible hablar de una “tradición kantiana”, como haremos adelante, a partir de ciertos problemas y formas de abordarlos y darles respuesta, que encuentran su punto de partida y paradigma en las obras de Kant.

Una tradición histórica o tradición histórico-social, por analogía con las anteriores, estaría constituida por un conjunto de creencias, de concepciones del mundo, de valores, de instituciones y de prácticas. Nuevamente, nos parece una tarea imposible de solucionar la de proponer criterios, condiciones necesarias y suficientes, para distinguir tradiciones científicas, filosóficas e histórico-sociales. Pero en cambio, existen paradigmas que sirven como puntos de referencia. Esto permite hablar, por ejemplo, de una tradición experimental en

el campo de las ciencias, de una tradición kantiana en filosofía, o de la tradición cristiana, o musulmana, en el campo de la historia.

La constitución de los objetos sociales

Al principio de este Apéndice señalamos que una de las razones por las que el análisis de las ideas filosóficas del pasado es importante al enfrentar algunos de los problemas del multiculturalismo, es que hay ideas que son constitutivas del objeto de estudio (tesis III). Por ejemplo, hay concepciones filosóficas que son constitutivas del Estado, y por tanto, para comprender al Estado mexicano actual hay que entender esas concepciones que le subyacen.

La razón por la cual es necesario entender el proceso histórico de desarrollo del Estado, o de las culturas tradicionales, para comprenderlos cabalmente es que se trata de sistemas dinámicos. Ciertamente es posible lograr una comprensión parcial de un sistema y de la manera en la que funciona, conociendo únicamente su estado presente. Pero un conocimiento más completo del sistema, y una comprensión de su funcionamiento, requiere que se conozcan los estados anteriores del sistema, así como de los rangos admisibles de variación de las variables que definen su identidad, sin que la misma se vea amenazada. También es preciso conocer las formas en las que el sistema ha reaccionado en el pasado frente a diferentes estímulos del exterior y ante diferentes cambios internos. Todo esto es necesario para hacer predicciones exitosas acerca de su comportamiento, y para diseñar políticas adecuadas si se quiere intervenir en su desarrollo, lo cual es el caso por ejemplo con respecto al Estado. Pero el conocimiento de estados anteriores y de tendencias es un conocimiento histórico.

Podría objetarse que el tipo de entidades sociales a las que nos hemos referido, y la clase de conocimiento que puede tenerse acerca de ellas, es tarea de las ciencias sociales empíricas, incluyendo a la

historia como disciplina intelectual. Pero, seguiría la objeción, ésta no es materia de estudio de la filosofía, y no es razonable esperar que la filosofía ofrezca u obtenga ese tipo de conocimiento.

La respuesta a dicha objeción sería que es verdad que no debe esperarse que la filosofía ofrezca un conocimiento cabal de esas entidades. Sin embargo, en la medida en la que algunas ideas filosóficas son constitutivas de esas mismas entidades, se requiere el análisis y la evaluación de esas ideas, y ésta es una tarea filosófica. Por consiguiente, la filosofía necesariamente desempeña un papel importante en la producción de conocimiento de tales entidades. Pero es claro que no debemos esperar que la filosofía diga todo lo que hay que decir y explicar con respecto a ellas.

Cuando decimos que hay ideas filosóficas que son constitutivas de ciertas entidades sociales, el término “filosófico” en este contexto se refiere a reflexiones, discusiones y creencias, más o menos sistemáticas, que son necesarias para la existencia y preservación de esos objetos. Hemos visto a lo largo del libro que algunos de los problemas filosóficos que plantea la multiculturalidad tienen que ver, por ejemplo, con diferentes concepciones acerca de las personas, con la relación entre los individuos y la cultura en la cual han nacido y crecido, con diversas concepciones acerca del Estado, con los derechos morales y legales, y con el papel de la cultura propia en el mundo. Todos estos problemas exigen un análisis conceptual que no puede desarrollarse únicamente sobre la base de las ciencias empíricas como la economía, la antropología, la sociología o la psicología. Todos ellos pueden abordarse o bien desde la perspectiva de la filosofía como una disciplina formal y rigurosa, o bien de maneras informales, pero con concepciones más comprometidas políticamente que tal vez inciden más en la constitución de las entidades sociales. En todos los casos, el análisis filosófico es indispensable para comprender cabalmente la naturaleza de esos objetos.

El papel de las tradiciones filosóficas en el debate acerca del multiculturalismo en América Latina

En sus trabajos acerca de los problemas del multiculturalismo Garzón Valdés, Salmerón y Villoro hacen reflexiones e incluyen referencias y análisis de ideas filosóficas del pasado. Los tres se refieren a ideas de filósofos clásicos en la tradición occidental, y también a ideas que en el pasado han defendido filósofos y pensadores de Latinoamérica y de otras partes del mundo.

Por “ideas filosóficas del pasado” entenderemos ideas que no necesariamente se identifican con algún filósofo en particular, pero que, aunque no se reconozca su origen, se manejan en los debates públicos contemporáneos acerca de la naturaleza del Estado o acerca del reconocimiento de ciertos derechos, en los parlamentos, en los medios de comunicación y en general dentro de la esfera política.

Como hemos visto en capítulos anteriores, uno de los grandes problemas en México y en otros países de América Latina en torno a la multiculturalidad es el de si los pueblos indígenas tienen o no el derecho a la autodeterminación, y por consiguiente si es correcto o no establecer un régimen político *autónomico* en el que los pueblos disfruten de ese derecho con respecto al Estado mexicano. La gran mayoría de la gente que defiende el derecho a la autonomía por parte de los pueblos indígenas está de acuerdo en que “autonomía” no quiere decir “independencia”, ni “soberanía absoluta”. La autonomía puede reflejarse y ejercerse, por ejemplo, en el reconocimiento por parte del Estado de las formas de elegir o designar a las autoridades de un pueblo, y por consiguiente en reconocer como legítimas a las autoridades correspondientes, con derechos y obligaciones ante el Estado. O bien mediante la participación efectiva en la toma de decisiones acerca de cómo y cuándo explotar recursos naturales del territorio del pueblo y en cómo canalizar los beneficios derivados de dicha explotación.

En el capítulo 3 vimos dos razones principales a favor de la autonomía. La primera es que, en las condiciones específicas de los pueblos indígenas, la preservación de la identidad del grupo es una condición necesaria para la constitución y la preservación de la identidad personal de sus miembros. La segunda es que el ejercicio de la autonomía individual, el derecho de los individuos a elegir la forma de vida que ellos deseen, depende de que su cultura pueda ofrecerles un cierto rango de opciones. Así, la preservación de la cultura también es una condición necesaria para la autonomía de los individuos, y esta última ciertamente es un derecho moral.

El argumento, entonces a favor de la autonomía política de los pueblos indígenas se basa en esta doble tesis: la identidad y la autonomía personal requieren la preservación de la cultura propia, y la preservación de una cultura auténtica exige la autonomía para sus miembros y para el grupo como tal, de forma que los individuos puedan elegir libremente sus formas de vida.

Hasta aquí, la discusión no versa sobre el alcance de la validez de las normas y de los valores, es decir, acerca del problema de si hay estándares universales de evaluación moral bajo los cuales pudiera juzgarse, legítimamente, cualquier acción en el contexto cultural que sea. Pero como hemos visto en capítulos previos, éste es un problema central en la discusión sobre la multiculturalidad, pues a veces se piensa que la única manera de defender como una obligación moral el respeto a otras culturas y la no intervención en sus asuntos internos, es con base en una concepción relativista de las normas morales.

Como vimos en el capítulo 2, la concepción relativista sostiene que los estándares de evaluación siempre son relativos a un contexto cultural, nunca son neutrales, ni es posible hacer evaluaciones desde una perspectiva sin recurrir a criterios propios de ella. En particular, las sociedades tradicionales tienen sus propios sistemas morales,

diferentes de los de las modernas sociedades occidentales, y por lo tanto no es posible juzgar las acciones de sus miembros, o sus costumbres, bajo los estándares modernos, so pena de incurrir en un tipo de imperialismo.

En el capítulo 2 también vimos que algunos autores consideran que necesariamente debemos elegir entre aceptar la existencia de valores y normas absolutas bajo los cuales entonces es posible hacer una evaluación moral de acciones, de prácticas y de costumbres de cualquier cultura, o aceptar que todos los estándares son relativos a culturas específicas.

Al aceptar el dilema en estos términos, muchos autores consideran que la única solución correcta es el reconocimiento de la existencia de criterios absolutos y por ende universales, y han tratado de ofrecer una justificación de dicho punto de vista. Ésta es la posición que defiende una cierta versión de la tradición kantiana, uno de cuyos mejores representantes es Ernesto Garzón Valdés. Comencemos pues por analizar su concepción.

La tradición kantiana

Garzón Valdés ha defendido de manera vigorosa algunas distinciones que de acuerdo con él muchas veces se pasan por alto al discutir el problema de los derechos de los pueblos originarios de América. Eso ha dado lugar a confusiones muy serias, de las cuales él menciona cinco en un artículo especialmente dedicado a discutir las (Garzón Valdés, 1996 y 2000, las citas están tomadas de la versión de 1996). En lo que sigue analizaremos con detalle este trabajo, pues además de ser representativo del pensamiento de Garzón, resume en buena medida algunos de los problemas centrales del multiculturalismo.

Las cinco confusiones a las que se refiere Garzón son las siguientes:

1. La confusión entre tolerancia y relativismo moral.
2. La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral.
3. La confusión entre génesis y desarrollo de la identidad personal y la necesidad de conservar y promover el desarrollo de la comunidad en la que se ha nacido.
4. La confusión entre unidad cultural y unidad institucional.
5. La confusión entre derechos jurídicos y derechos morales.

Garzón Valdés sostiene que estas cinco confusiones, que él llama “básicas”, dan lugar a otras confusiones “derivadas”, y todas ellas dan lugar a falsos dilemas. Pero los dilemas se disuelven tan pronto como queda claro que surgen de las confusiones básicas y de las derivadas (cf. Garzón Valdés, 1996, 81).

Con respecto al primer punto, Garzón Valdés sostiene que la tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura sin ninguna restricción, termina por eliminar toda regulación sobre el comportamiento de los seres humanos. Por consiguiente es preciso distinguir entre la tolerancia sensata y la insensata, la “tolerancia boba”. La diferencia entre ellas reside en las razones que se ofrezcan en favor de la tolerancia. La decisión entre la tolerancia sensata, la tolerancia boba y la intolerancia, debe hacerse sobre la base de la calidad de las razones que se den para ser tolerantes en situaciones específicas. Las buenas razones serán aquellas que presupongan un mínimo de objetividad, es decir, “la aceptación de criterios racionales para su defensa o condena” [de una acción particular o de un sistema de acciones] (Garzón Valdés, 1996, p. 83).

Aquí es donde Garzón Valdés proporciona su primera referencia histórica en ese trabajo, pues menciona a Sócrates para ilustrar el hecho de que hay límites que si se violan entonces la tolerancia se vuelve irracional: “Así lo pensó posiblemente Sócrates cuando, siendo presidente de la Asamblea de Atenas, se opuso al voto de la mayoría y se negó a

condenar sin juicio individual previo a los diez generales que no habían recogido a los caídos en la batalla naval de las islas Arguinusas” (Garzón Valdés, 1996, 82). Garzón cita a Sócrates diciendo: “Entonces yo fui el único de los pritanos que se opuso a que hicierais algo en contra de la ley, y voté en contra. Y aunque los oradores estaban dispuestos a denunciarme y hacerme arrestar sin más, consideré que debía arrostrar el peligro junto a la ley y lo justo antes de unirme a vosotros en decisiones injustas por temor de la prisión o de la muerte” (Platón, *Apología de Sócrates*, 32b; citado por Garzón Valdés, 1996, 82).

Es evidente que el interés de esta cita no es de erudición histórica. Garzón Valdés podría haber usado cualquier otro ejemplo, o podría no haberse referido a otro filósofo para comunicar y apoyar su idea. Sin embargo, Garzón quería fortalecer su tesis de que la tolerancia sensata debe ir acompañada de un conjunto de prohibiciones, bajo pena de convertirse en tolerancia insensata. Para lograr ese efecto cita a Platón, y se refiere a la figura y a la actitud moralmente intachable de Sócrates. Por medio de esa referencia Garzón nos recuerda un caso paradigmático de una acción digna de encomio realizada por una figura fundamental en la historia de Occidente y en la historia de la filosofía. Al explotar la figura de Sócrates como paradigma de persona honesta, justa y sabia, la cita cumple una función pedagógica para explicar con claridad su tesis, pero más aún, la cita también juega el papel de una buena razón para convencer al lector a favor de la tesis de que es necesario establecer límites a la tolerancia. La razón que debería ser evaluada únicamente sobre la base de su peso como *razón*, se vuelve más persuasiva y es más fácil de comprender y de aceptar por medio de un ejemplo de esa naturaleza.

Pero la referencia a Sócrates cumple todavía una función más, a saber, la de reforzar la idea de que la tesis en cuestión es universal, es tan válida en Latinoamérica ahora como lo era en Grecia hace más de dos mil años. No olvidemos que el foco de la crítica de Garzón

aquí es el relativismo moral. Por eso él insiste en la defensa de principios universales de racionalidad como fundamentos de una moralidad crítica de validez absoluta. Más aún, la referencia a Sócrates y a la obra de Platón en relación con la tolerancia significa apelar a la tradición que está detrás de toda la obra filosófica de Garzón Valdés. Él deja claro que su pensamiento se encuentra en línea con una tradición que comenzó hace veinticinco siglos y que, como veremos, alcanzó su madurez en el siglo XVIII con la obra de Kant, y que sigue vigorosa hasta nuestros días.

Al apelar a esa tradición Garzón Valdés consigue reforzar su punto de vista, dejando claro que lo que él está haciendo es enunciar de manera sistemática ciertas ideas que se han conocido y defendido durante muchos siglos. Nuevas propuestas, o viejas ideas reformuladas, deberán evaluarse contra el telón de fondo de esa tradición. Aquellas que no encajen deberán ser excluidas. En buena medida ésta es una cuestión puramente lógica: las nuevas ideas, o viejas ideas reformuladas, sencillamente son compatibles con la tradición o no lo son. Pero no debe pensarse que una tradición es un esquema rígido en relación con el cual una idea nueva simplemente encaja, y es admitida, o no, y entonces es excluida. En ocasiones es posible modificar los elementos y la composición de una tradición para acomodar ideas que de otra manera serían excluidas. Aclararemos esta idea al examinar las contribuciones de Salmerón al debate, y al contrastar uno de sus puntos de vista con otro de Garzón Valdés. Por ahora pasemos a comentar otras referencias históricas en el artículo de Garzón.

Mientras que la mención de Sócrates reforzó su idea acerca de los límites de la tolerancia, Garzón Valdés ilustra el concepto de tolerancia sensata mencionando algunas de las razones aducidas por John Locke y por Bartolomé de las Casas en defensa de la tolerancia religiosa. Garzón las considera como figuras históricas ejemplares que practicaron la tolerancia y dieron muy buenas razones a su favor.

Garzón apoya así su tesis, al mostrar que la “tolerancia sensata” es un concepto que se refiere a una actitud que ha estado presente y ha sido valorada en la cultura occidental durante siglos.

Pero la tradición dentro de la cual trabaja Garzón exige razones. Por eso la siguiente referencia histórica aparece en el contexto de la explicación de las condiciones que deben satisfacerse para considerar a ciertas razones como *buenas* razones a favor de la tolerancia. De acuerdo con él, “las buenas razones son las que parten de una actitud de imparcialidad, es decir, de la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño sostenido por John Stuart Mill o no sean expresiones de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable” (Garzón Valdés, 1996, 84). Nuevamente, la referencia histórica no era necesaria para su argumento, pero sirve para reforzar su tesis y mostrar la tradición respetable que está detrás de la idea.

En línea con esa tradición, Garzón Valdés deja claro que la tolerancia sensata no tiene nada que ver con el relativismo moral. Según él, sólo la tolerancia boba aceptaría al relativismo moral como su fundamento. Pero es un error muy serio el pensar que se puede ser tolerante sólo sobre la base del relativismo moral. Quienes cometen este error, pero aceptan al mismo tiempo la idea correcta de que la tolerancia es característica de las sociedades democráticas, enfrentan un falso dilema. Pues piensan que o bien deberían ser tolerantes, en cuyo caso no podrían articular una defensa objetiva de la democracia, o bien deberían defender la democracia de manera racional, pero entonces no podrían ser tolerantes (Garzón Valdés, 1996, p. 84). Se trata aquí de una confusión derivada de las confusiones básicas de las que habla Garzón.

Todavía otro falso dilema que surge de la confusión entre tolerancia y relativismo moral (cuando se considera que este último es una con-

secuencia necesaria de la diversidad cultural), es el que establece que o bien uno es tolerante, en cuyo caso no sería posible defender la universalidad de los derechos humanos, o bien uno defiende tal universalidad, pero entonces se convierte en un etnocentrista intolerante.

La concepción del “aislacionismo moral” de las diferentes culturas, de acuerdo con Garzón Valdés, “postula el abandono de toda perspectiva prescriptivamente universal en la moral y la limitación a la descripción de hábitos y costumbres de cada pueblo, para de ahí inferir lo que debe ser moralmente correcto en esa sociedad” (Garzón Valdés, 1996, 85). Pero para Garzón aquí subyace una falacia de tipo naturalista. De la mera existencia de diversas culturas no es posible inferir sin más que todas las normas que de hecho existen en ellas deban ser respetadas; ni siquiera puede inferirse que la diversidad cultural *per se* sea algo valioso: “La historia abunda en ejemplos de formas colectivas de vida respecto a las cuales cuesta encontrar argumentos morales que permitan concluir la necesidad de su conservación o promoción” (*idem*).

Aquí entra otra referencia histórica, ahora para mostrar que el falso dilema entre vigencia universal de los derechos humanos y etnocentrismo tiene “antecedentes venerables”. Garzón cita a Michel de Montaigne: “[...] no tenemos otro patrón de la verdad y la razón que los ejemplos e ideas de las opiniones y costumbres que diariamente oímos y vemos en el país donde vivimos. Allí está siempre la religión perfecta, la mejor Constitución, el más racional y supremamente noble uso de todas las cosas” (Michel de Montaigne, *Oeuvres Complètes*, I:31, París, Gallimard, 1962, p. 203). Con esto Garzón deja claro que no está criticando una confusión novedosa.

Con respecto al dilema de ser tolerante pero relativista, o defender la universalidad de los derechos humanos pero al costo de ser etnocentrista, el movimiento de Garzón Valdés es sostener que quienes creen que se trata de un legítimo dilema pasan por alto el hecho de

que existe una base ética mínima que hace posible la coexistencia de las diversas culturas desde un punto de vista moral. Esa base ética mínima se encuentra en el origen de la idea moderna de derechos humanos. La idea es que “todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes” (Garzón Valdés, 1996, p. 86). Ninguna persona racional podría rechazar estos dos principios, ni ninguna sociedad podría rechazarlos racionalmente, bajo pena de desaparecer más bien pronto.

Por medio de esta discusión llegamos al meollo de la posición de Garzón Valdés, pues ahí él recurre a los conceptos de autonomía y de racionalidad. Esto queda claro al discutir las siguientes confusiones. Con respecto a la segunda, la confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral, Garzón sostiene que surge cuando se pasa por alto la diferencia entre moral positiva y moral crítica. La moral positiva está constituida por los valores y principios de hecho aceptados en una sociedad determinada. La moral crítica está constituida por principios que serían aceptables por cualquier persona racional, independientemente del contexto en el que se esté desarrollando (universabilidad), siempre y cuando examine esos principios de manera racional e imparcial.

La tercera confusión es aquella entre génesis y desarrollo de la identidad personal y la necesidad de conservar y promover el desarrollo de la comunidad en la que se ha nacido. Aquí Garzón menciona explícitamente una idea de Johann Gottfried von Herder, la cual fue introducida en el debate por Fernando Salmerón (como veremos adelante, *cf.* Salmerón, 1996, 72). La idea es la de considerar como una necesidad humana básica la de pertenecer a un grupo dentro del cual hay una comunidad de lengua, de territorio, de memoria y donde hay un proyecto común. Herder postuló que esta necesidad es tan básica como la de alimento o la de abrigo. Salmerón trajo esta idea al debate

con aprobación, pero Garzón Valdés la ha rechazado por completo. Analizaremos las diferencias entre los dos autores sobre esto más adelante, al revisar las contribuciones de Salmerón. Por ahora pasemos a discutir las dos últimas confusiones que analiza Garzón.

La cuarta confusión consiste en la creencia en que hay una relación intrínseca entre unidad cultural y unidad institucional, lo cual supone la idea de que las entidades colectivas pueden ser sujetos morales. Garzón Valdés desecha esta confusión arguyendo que esa última idea es simplemente incorrecta.

Garzón menciona leyes nacionales e internacionales que han establecido excepciones sobre la base de membresías a diferentes grupos (cf. Garzón Valdés, 1996, 98-99). Por ejemplo, el artículo 27 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, aprobado por las Naciones Unidas el 19 de diciembre de 1966, estableció que en los Estados donde hay minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, las personas pertenecientes a esas minorías no podrían ser privadas de su derecho, en común con otros miembros del grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma (Garzón Valdés, 1996, 98). En parte sobre la base de esta disposición se ha establecido un buen número de leyes en los ámbitos nacional e internacional que entran en conflicto con ordenamientos superiores.

El problema que Garzón ve en estas disposiciones de excepciones a las leyes es que se basan en la idea de que los grupos, digamos étnicos, tienen derechos morales, y no sólo cierto *status* jurídico. Pero esto significa, de acuerdo con él, otorgar prioridad a los derechos de grupo frente a los derechos de los individuos (cf. Garzón Valdés, 1996, 100). La idea que se arguye con frecuencia a favor de esa posición es que hay derechos culturales que requieren una protección institucional, pues las estructuras culturales ofrecen el contexto de elección para los individuos (como lo ha sostenido Kymlicka, 1989, 178).

Garzón rechaza esa idea porque supone que hay un “derecho natural” de las culturas a su perpetuación. Y objeta tal idea citando con aprobación a Chandran Kukathas: “los grupos o comunidades no tienen una primacía moral especial en virtud de alguna prioridad natural. Son formaciones históricas mutables –asociaciones de individuos– cuyas pretensiones están abiertas a la evaluación ética. Y toda evaluación ética tiene, en última instancia, que considerar cómo los individuos reales han sido, o pueden ser afectados, y no los intereses del grupo en abstracto” (cf. Garzón Valdés, 1996, 103; Kukathas, “Are There any Cultural Rights?”, en Kymlicka, 1995, 234).

La quinta confusión es aquella entre derechos jurídicos y derechos morales. Garzón no encuentra nada objetable en el reconocimiento de derechos colectivos, como se hace por ejemplo en el Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, al hablar de los derechos de los pueblos indígenas “de existir en la paz y la seguridad como pueblos distintos y ser protegidos contra el genocidio...” (Garzón Valdés, 1996, 104). Pero no debería olvidarse que los derechos en cuestión son derechos jurídicos, no morales.

El problema para Garzón es que en ocasiones hay formulaciones en donde se insinúa la confusión entre ambos tipos de derechos. Como ilustración Garzón ofrece una cita de Luis Villoro en donde defiende la idea de que los derechos colectivos son “condición” de los derechos humanos individuales. Esto sugiere que se está considerando que las entidades colectivas son sujetos morales, idea que como vimos Garzón rechaza por completo. Los derechos morales sólo pueden pertenecer a individuos, y uno no debería dejarse confundir por el hecho de que los derechos jurídicos deben estar fundamentados sobre derechos morales (Garzón Valdés, 1996, 104). La cita que ofrece Garzón es de un artículo periodístico de Villoro en el diario mexicano *La Jornada* (ciudad de México, 26 de septiembre de 1995). Una afirmación semejante se encuentra en Villoro, 1995. Sin

embargo, en subsecuentes discusiones Villoro ha dejado claro que su posición es la de atribuir derechos morales únicamente a individuos, y que en todo caso está por demostrarse la manera de fundamentar la existencia de derechos éticos de entidades colectivas.

Garzón Valdés piensa que el supuesto de que existen derechos morales colectivos implica la postulación de entidades no individuales como agentes morales, y ésa es una concepción antropomórfica de las sociedades que es incorrecta. Además, concluye Garzón, ese supuesto multiplica las entidades del modo que tanto irritaba a Guillermo de Occam (Garzón Valdés, 1996, 106).

Ésta es la última referencia a un pensador clásico en el artículo bajo análisis. Sin embargo, cuando Garzón Valdés propone su idea positiva, a saber, que lo que urge en América Latina es que se apliquen de manera efectiva las leyes vigentes, pues la mayor parte de ellas están basadas sobre principios morales aceptables, sostiene que “[b]uena parte de la injusticia que signa nuestro continente es el resultado de una secular ineficiencia de las leyes o de su aplicación en directa contradicción con el marco constitucional” (Garzón Valdés, 1996, 107). Ésta es una afirmación histórica, por medio de la cual sugiere una explicación, aunque tal vez parcial, de la desastrosa situación en la que han vivido los pueblos indígenas en Latinoamérica.

En este punto, Garzón de nuevo ofrece dos citas de personajes históricos, pero en esta ocasión no para identificar y apoyarse en su tradición filosófica, sino para reforzar la tesis de que gran parte de los problemas de las minorías étnicas en América Latina provienen de la proclividad de las autoridades estatales a actuar al margen de la ley. La primera cita es del peruano Manuel González Prada, quien noventa años antes de que Garzón escribiera este artículo había afirmado: “Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades”

(Manuel González Prada, *Nuestros indios*, en *Páginas Libres, Horas de Lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, 343). Pero dos siglos y medio antes, lo mismo había sido ya reconocido por el marqués de Mancera, virrey del Perú, quien en 1648 había escrito: “en fe de la distancia se trampea la obediencia” (cf. Garzón Valdés, 1996, 107).

Estas dos citas históricas cumplen dentro de la explicación sociológico-política-histórica que Garzón ofrece un papel análogo al de las citas histórico-filosóficas en relación con sus ideas filosóficas. En el presente caso, Garzón cita a testigos del hecho que él está enunciando. Esos testigos ofrecen evidencia de la existencia del hecho al que él se refiere, incluso en el siglo xvii. Su testimonio sirve de apoyo a Garzón para convencer al lector, pues por medio de tales testimonios se presenta la evidencia que funciona como razón a favor de su tesis. De modo análogo las referencias a ideas dentro de su tradición filosófica sirvieron no sólo para mostrar que tenían antecedentes venerables, sino que se constituyeron en razones a favor de sus tesis. El hecho de estar articuladas dentro de una tradición les dio mayor fuerza.

En suma, hemos visto que aunque el argumento de Garzón Valdés no es histórico, él utiliza algunas referencias históricas. Y si bien éstas son escasas, están insertadas en momentos apropiados y desempeñan el papel de dejar claro que hay una venerable tradición en relación con la cual el autor desarrolla sus ideas. Además de cumplir una función pedagógica al ayudar al autor a presentar sus ideas de manera comprensible, las referencias también desempeñan un papel retórico para persuadir al lector. Pero sobre todo, esas referencias cumplen la función racional de constituir razones para las tesis que el autor defiende.

Así pues, el artículo de Garzón Valdés que hemos examinado muestra que aun si una obra trata de análisis puramente conceptuales relacionados con problemas contemporáneos puede haber, y por lo general hay, conexiones entre las ideas del autor y una o

más tradiciones dentro del pensamiento filosófico occidental. Tal conexión puede ser explícita, como Garzón lo ha hecho en buena medida, o puede permanecer implícita. Pero incluso si la conexión no es explícita, queda establecida por medio de la red de conceptos a los cuales recurre la obra, los métodos que utiliza y las tesis de fondo que defiende.

Señalemos, finalmente, que una obra particular puede tener una o varias de las siguientes consecuencias con respecto a la tradición con la que esté relacionada:

1. Puede enriquecer la tradición proponiendo nuevas aplicaciones de la misma (ya sea a problemas nuevos, o a problemas antiguos pero vistos desde perspectivas novedosas).
2. Puede modificar la tradición, por ejemplo mediante la incorporación de nuevos elementos, a nivel sustancial o a nivel metodológico.
3. Puede criticar la tradición, e incluso llegar a romper con ella.

Herder y Kant: el derecho a la diferencia

Este tipo de consecuencias con respecto a las tradiciones se apreciará más claramente al analizar algunas de las contribuciones de Fernando Salmerón. Para ello comentaremos el artículo “Ética y diversidad cultural” que escribió para el volumen 12, *Cuestiones morales*, de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía* (Salmerón 1996, reproducido en Salmerón, 1998). La cuestión principal que discute Salmerón es el llamado “derecho a la diferencia” o “la política del reconocimiento”, y la analiza básicamente como un problema moral, pues es el que está en la base de propuestas de solución a los niveles jurídico y político.

Salmerón sostiene que en última instancia la política del reconocimiento debe estar basada en el concepto de la persona como agente moral. Pero hace hincapié en que el tratamiento del proble-

ma requiere una serie de conceptos que están estrechamente ligados entre sí: “dignidad”, “identidad” y “autonomía”.

Salmerón nos recuerda que el concepto de dignidad está en la base de la política de la igualdad, mientras que el concepto de identidad es el que fundamenta la política del reconocimiento, puesto que son las identidades individuales y colectivas las que luchan por el reconocimiento. Las identidades específicas se afirman sobre la base de diferencias que caracterizan a los miembros del grupo y que los distinguen de otros ciudadanos. Pero Salmerón insiste en que el concepto de dignidad debe estar también en la base del reconocimiento de los derechos colectivos de los grupos étnicos tradicionales. La condición para el reconocimiento de las diferencias y de las identidades y derechos colectivos es el respeto y la preservación de la dignidad personal. Al desarrollar su argumento Salmerón se apoya en ideas de filósofos contemporáneos así como de filósofos del pasado. Examinemos algunos de sus movimientos claves con el fin de analizar el papel de sus comentarios históricos.

Salmerón tiene el interés de señalar que muchos de los conceptos necesarios para la discusión actual tienen una larga historia, muchos de ellos habiendo sido configurados desde la obra de pensadores renacentistas (Salmerón, 1996, 74). En particular, Salmerón subraya que en la filosofía moderna ha habido un entrelazamiento de dos ideas que son centrales para el problema del multiculturalismo: la idea de Herder ya aludida de que es una necesidad humana la de pertenecer a una comunidad, “que ofrece al individuo seguridad, bienestar y condiciones de realización personal, y, por encima de ella, el ideal humanista de universalidad y tolerancia” (Salmerón, 1996, 72-73). Pero Salmerón deja claro que los conceptos y sus relaciones no han permanecido estáticos; por el contrario, han evolucionado. Y aunque Salmerón no lo dice explícitamente, su propio trabajo es una contribución al desarrollo y a la articulación de la red

de conceptos que se requiere para tratar adecuadamente los problemas del multiculturalismo.

Una de las principales propuestas de Salmerón es la de incorporar la idea de Herder antes mencionada dentro de la tradición kantiana en la cual desarrolló su trabajo. Esto plantea un problema interesante, pues Garzón Valdés también ha desarrollado su trabajo en relación con esa tradición, pero mencionamos ya que él rechazó la idea de Herder. Así pues, ambos autores defendieron sobre esta cuestión puntos de vista encontrados, pero bajo la perspectiva de la misma tradición.¹ ¿Significa esto que al menos uno de ellos cometió algún error lógico? Creemos que la respuesta debe ser definitivamente negativa. De hecho, aquí encontramos la situación aludida antes en la que la incorporación o la exclusión de una idea dentro de una tradición no es una cuestión únicamente de compatibilidad lógica entre la idea en cuestión y las ideas ya establecidas dentro de la tradición, como si éstas formaran un conjunto rígido e inmutable de ideas.

Un autor que quiere incorporar una idea dentro del marco conceptual de una tradición establecida puede reorganizar y ampliar ese marco de manera que encaje la nueva idea sin dar lugar a un sistema conceptual incoherente. Pero esto puede implicar la modificación o incluso la eliminación de viejas ideas. Ésta es la línea que siguió Salmerón, y muestra por cierto las diferencias que puede haber entre diferentes posiciones filosóficas aunque partan de las mismas premisas. En particular, esto muestra que aun partiendo de supuestos liberales kantianos, las tesis con respecto a un modelo multiculturalista pueden ser bastante divergentes.

¹ Sobre la filiación kantiana de Garzón Valdés véase la "Introducción" de Manuel Atienza a Garzón Valdés, 1993. Para una breve pero muy lúcida discusión de la teoría moral de Salmerón, véase Isabel Cabrera, 1996, en donde además del artículo que estamos analizando alude a otros trabajos, entre ellos Salmerón, 1971, 1988 y 1991.

La diferencia de opinión entre Garzón Valdés y Salmerón (y también con Villoro, como veremos), alcanza al concepto de identidad personal. Garzón Valdés distingue correctamente entre identidad personal e identidad social, y hace hincapié en que no deben confundirse. Sobre la base de esta distinción sugiere que tiene sentido hablar de una “identidad cosmopolita” o, recurriendo de nuevo a Kant, hablar de “ciudadanos del mundo”. Su conclusión es que no hay ninguna razón para pensar que un “ciudadano del mundo” o un individuo cosmopolita tiene una identidad menos desarrollada que la de personas que han crecido dentro de una cierta cultura local con la cual se identifican.

Ni Salmerón ni Villoro defienden la idea de que la identidad personal sea lo mismo que la llamada identidad social. Tampoco defendería ninguno de los dos la idea de que cualquier cultura debe ser respetada a cualquier precio. Más aún, Salmerón fue explícito al rechazar la idea de que la identidad personal puede reducirse al papel social del individuo en una cierta comunidad haciendo caso omiso de la autonomía del individuo para la acción moral (Salmerón, 1996, 83). Sobre esto no hay discusión entre Garzón Valdés y Salmerón. Sin embargo, la diferencia reside en que Garzón Valdés rechaza la posibilidad de extender el concepto de dignidad a entidades colectivas, y también excluye la idea de considerar seriamente que hay una importante contribución del medio social a la identidad personal, con consecuencias morales.

Al proponer que estas ideas pueden incorporarse al marco conceptual kantiano, Salmerón no deja lugar a dudas de que los derechos fundamentales son derechos individuales (Salmerón, 1996, 79). Más aún, los derechos morales individuales fundamentales establecen los límites que no pueden ser traspasados en nombre de los derechos del grupo. Éste es el principio negativo establecido por Kant: el principio de la humanidad como un fin en sí mismo. Pero Salmerón sugiere la

posibilidad de tratar a las entidades colectivas de manera análoga, siempre y cuando no se olvide que las entidades colectivas no son sujetos de conciencia en el mismo sentido en que lo son las personas. Las entidades colectivas son construcciones a partir de sus miembros individuales, son “representaciones intersubjetivas al servicio de un proyecto común” (Salmerón, 1996, p. 77).

Manteniendo este supuesto, Salmerón reconoce que las personas son parcialmente construcciones sociales:

Mi propia identidad como persona [...] viene a ser el resultado parcial de una negociación con los demás miembros de las comunidades en que participo, y de la manera en que me apropio de sus ideales y creencias, de sus normas y gustos. Hasta el punto que bien pueda ser que la realización misma de un ideal de perfección y de vida buena se haga posible y se acreciente en esa participación y dentro de esa comunidad. Y que el desarrollo de mi identidad dependa del reconocimiento de los otros y gane su lugar en el intercambio (Salmerón, 1996, p. 76).

Esta idea puede aplicarse a individuos y a comunidades y tiene consecuencias mayores desde un punto de vista moral: “Porque lo mismo en las personas que en los grupos, un reconocimiento humillante o simplemente inferior puede contribuir a deformar la imagen que una persona o una colectividad tienen de sí mismas” (*idem*).

De esto no se sigue que toda cultura merezca respeto por el mero hecho de existir. Por el contrario, lo que claramente se sigue es que ninguna cultura que traspase el umbral de la dignidad humana debe ser respetada, moralmente hablando. En esto coinciden plenamente Salmerón y Garzón Valdés.

La tesis de Salmerón no implica negar la posibilidad, y en algunos casos la deseabilidad, de que haya personas cosmopolitas o ciudadanos del mundo. Él, tanto como Villoro, aceptaría esto sin reparo alguno. Ambos reconocerían en Garzón Valdés un claro ejemplo de

una persona cosmopolita. Garzón nació en la Argentina y, como él mismo lo pone, por razones de biografía política ha vivido en Alemania por mucho tiempo. Sin embargo, ha viajado intensamente y ha enseñado en muchos países, sin perder jamás su compromiso y su amor por América Latina.

Pero vale la pena hacer notar que la existencia de individuos cosmopolitas no contradice la idea de que las identidades personales son constituidas al menos parcialmente por las comunidades en las cuales la persona creció. Tampoco contradice la idea de que son las comunidades las que ofrecen el trasfondo de elecciones de planes de vida y de concepciones de la vida buena, y que por lo tanto en ambos sentidos las comunidades son necesarias para los individuos. La posibilidad de individuos cosmopolitas es compatible con la propuesta de Salmerón de incorporar la idea de Herder dentro de la concepción kantiana. Simplemente habrá que tomar en cuenta que hay individuos cuyas necesidades pueden ser, y quizá deban ser, satisfechas por diversas comunidades.

Al proponer este modelo, fiel a la tradición kantiana, Salmerón no sólo hace una contribución positiva al debate, sino que al mismo tiempo articula una crítica a ciertos puntos de vista. En particular, Salmerón se opone en este aspecto al modelo defendido por Charles Taylor en su artículo "Multiculturalism" (Taylor, 1994). Salmerón muestra que Taylor dejó de ver un punto importante de la ética kantiana. Pero la discusión no tiene sólo un interés de erudición histórica. Lo que está en juego es la posibilidad de construir ahora modelos que sean adecuados para abordar los problemas de las sociedades contemporáneas multiculturales.

En efecto, de acuerdo con Salmerón, Taylor rechaza la perspectiva kantiana porque pasó por alto una fina distinción que se encuentra en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Se trata de la distinción entre dos posibles principios de la moralidad, de acuerdo

con la cual se oponen “dos fines de la vida de signo positivo, que pueden ponerse en relación con nuestros deberes: ‘la propia perfección’, y ‘la felicidad ajena’” (Salmerón, 1996, 81).

Es posible proyectar estos dos principios a la esfera pública, pero entonces el ideal de perfección sólo puede pensarse en términos negativos. La propia perfección sólo puede ser un asunto propio, individual y privado. Las comunidades sólo pueden mantener espacios abiertos para la realización de los planes de vida, preservando la dignidad y la autonomía. “Por contraste, el deber de justicia, que consiste en contribuir a la felicidad *ajena*, es un deber perfecto que nos compete a todos y, más que a nadie, a nuestras organizaciones y poderes” (*idem*). Éste es el movimiento clave mediante el cual Salmerón fundamenta dentro de la tradición kantiana el derecho de los individuos a pertenecer a una comunidad, así como las obligaciones de la comunidad frente al individuo.

Al mismo tiempo Salmerón subraya que el concepto de dignidad sólo puede concebirse como un fin negativo: establece los límites que nadie puede traspasar, y por consiguiente esos límites son inamovibles incluso frente a derechos del grupo.

Taylor no contempla la posibilidad de incorporar la idea de la necesidad de pertenencia a una comunidad como una necesidad humana básica. Más aún, de acuerdo con Salmerón, de manera equivocada atribuye el origen del punto de vista liberal conservador de que el Estado y las comunidades deberían permanecer neutrales con respecto a las elecciones de los individuos a las ideas de Kant acerca de la dignidad. Y por eso es que Taylor rechazó el modelo kantiano. Pero Taylor no vio –dice Salmerón– ni la fina distinción kantiana mencionada arriba, ni la concepción de la dignidad como un fin negativo. Si Taylor se hubiera dado cuenta de esto, alega Salmerón, no sólo hubiera tenido que aceptar el modelo kantiano, sino que hubiera visto que la idea de Herder es compatible con el esquema de Kant y hubiera contado con

el poderoso aparato conceptual kantiano para fundamentar su teoría moral del multiculturalismo.

De esta manera, Salmerón propone un modelo según el cual es posible extender el concepto de dignidad a las comunidades, y es posible reconocer derechos de las comunidades como algo más que sólo derechos jurídicos, pero sin incurrir en las confusiones que Garzón Valdés comentó. La posición de Salmerón al mismo tiempo preserva intacta la esfera de la dignidad personal.

Como ya sugerí, aunque esta discusión es de interés para la erudición kantiana, en el contexto del artículo de Salmerón y en relación con los debates actuales sobre el multiculturalismo, tiene un significado mucho más amplio. La elucidación y la articulación de conceptos originalmente forjados en el pasado, en el artículo de Salmerón sirven para los siguientes propósitos:

1. Inspiran las propias ideas de Salmerón y le confieren respetabilidad.
2. Salmerón muestra que estos conceptos deberían estar en el centro de cualquier sistema de conceptos por medio de los cuales los filósofos contemporáneos traten de comprender y de proponer soluciones a los problemas que surgen de la multiculturalidad.
3. Más importante, con ellos Salmerón construye un modelo que él considera el mejor para abordar los problemas morales del multiculturalismo.
4. Ese mismo modelo, basado en análisis históricos, es usado para articular una crítica a otro influyente punto de vista contemporáneo (el de Taylor).

Jorge Gracia ha sostenido que uno de los papeles que pueden desempeñar las ideas filosóficas del pasado dentro de la filosofía contemporánea es el de fuentes de inspiración, ofreciendo al mismo tiempo apoyo y respetabilidad (Gracia, 1992, 141-142). Esto es exactamente

lo que sugiere el punto 1). Los puntos 2) y 4) se refieren a otra función de la historia de la filosofía que es relevante para la filosofía. Esto también ha sido señalado por Gracia. A saber, que por medio de la reflexión histórica es posible hacer explícitos los presupuestos, las conexiones lógicas y los conflictos presentes dentro de los marcos conceptuales con los que los filósofos del presente intentan abordar problemas específicos (Gracia, 1992, 170).

Bien podría objetarse aquí que lo único que se ha mostrado, en el mejor de los casos, es que resultó conveniente para Salmerón recurrir a las ideas de Herder y de Kant, pues eso le ayudó a articular su modelo, así como su crítica a Taylor. Pero el mismo fin podría haberse logrado sin el erudito y cuidadoso análisis histórico, seguiría la objeción, de modo que el análisis histórico, aunque útil, no era necesario para conseguir lo que se plantea en los puntos 2), 3) y 4).

Esto debería concederse. Sin lugar a dudas Salmerón hubiera logrado lo mismo sin el análisis histórico, exceptuando desde luego la crítica a Taylor por haber malinterpretado a Kant.

Sin embargo, la réplica a esta objeción es que quien hubiera construido un modelo similar al de Salmerón y hubiera hecho una crítica parecida a Taylor, de todos modos hubiera quedado en deuda con la tradición kantiana, lo supiera o no.

El que alguien pueda construir un modelo relacionado con la tradición kantiana, sin estar conciente de eso, no elimina la relación conceptual entre el modelo y la tradición pertinente. La situación de alguien que construyera un modelo kantiano sin saberlo sería como la del personaje que habla en prosa sin saberlo. Las tradiciones no tienen marcas como las mercancías, ni requieren patentes. Su identidad depende de los conceptos y principios y de las relaciones entre ellos, no de lo que la gente que piensa dentro de ellas crea, ni de cómo las etiquete.

Las tradiciones filosóficas son objetos producidos, reproducidos y transformados por los filósofos en el proceso mismo en que ellos desarrollan su trabajo. Muchas de las reflexiones filosóficas actuales están conceptualmente ligadas con tradiciones específicas. Puede ser en sentido positivo, si construyen sobre la base de los conceptos fundamentales de la tradición. O puede ser en sentido negativo, si critican (muchas veces para superar) o si rechazan sus conceptos y tesis básicos.

Puesto que la relación en cuestión es conceptual, muchas veces los autores involucrados no se percatan de su existencia. Para usar otra analogía, alguien puede formular un argumento lógicamente correcto, sin conocer las reglas de inferencia que legitiman la corrección del mismo. Es cierto que cuando se pone en cuestión la corrección de un argumento, normalmente esperamos que los filósofos identifiquen las reglas de la lógica que sean pertinentes. Del mismo modo, esperamos que los filósofos sean capaces de identificar la tradición con la cual está relacionado algún análisis específico. Pero si no lo pueden hacer, lo más que podemos decir es que están mostrando su ignorancia histórica, pero eso no tiene nada que ver con la validez de las tesis filosóficas en cuestión.

Así, los trabajos filosóficos en ocasiones están relacionados con tradiciones. Pero no es necesario que los filósofos estén concientes de las conexiones que tienen los conceptos que utilizan con ciertas tradiciones, del mismo modo que no es necesario que alguien conozca las leyes de la lógica para razonar correctamente. Pero en este último caso, las conozca o no el agente que razona, las leyes de la lógica existen, en la medida en que tiene que razonar en relación con algún marco conceptual, y lo mismo ocurre con las tradiciones, ahí están, aunque no se les perciba.

Para completar la analogía, la importancia de la tradición para una obra filosófica es semejante a la de las reglas de inferencia para un argumento. Hay relaciones objetivas entre el argumento y las reglas,

por ejemplo, están *presupuestas* por el argumento (sobre la noción de presuposición, véase Olivé, 1985, cap. 1). Por consiguiente, un análisis completo del argumento debería hacer explícita dicha relación. Análogamente, cuando es el caso de que una obra filosófica tiene una peculiar relación con una o varias tradiciones, un completo análisis de esa obra debería hacer explícitas esas conexiones. Nada más se desprende de la tesis que estamos examinando aquí acerca del papel de la historia de la filosofía para la filosofía contemporánea, pero nada menos.

Marcos conceptuales, tradiciones, prácticas y la constitución de los objetos sociales

Ahora examinaremos la tesis de que los marcos conceptuales, las tradiciones y las prácticas son fundamentales para el análisis de muchos de los problemas del multiculturalismo, como los concernientes a las identidades individuales y colectivas, así como los derechos de los individuos y de los pueblos. La tesis es que los marcos conceptuales y las prácticas son constitutivos de ciertas clases de entidades colectivas.

Salmerón se ocupó también de este problema en el artículo que hemos comentado (Salmerón, 1996 y 1998). Recuerda la situación marginal y desventajosa de los grupos étnicos tradicionales dentro de naciones que a su vez han sido dependientes en el contexto internacional en diferentes ámbitos: económico, político y cultural. A lo largo de los últimos quinientos años, sin embargo, ha habido momentos en que la identidad de esos grupos se ha negociado en una relación de mestizaje cultural, principalmente con grupos de cultura europea (*cf.* Salmerón, 1996, 82). La identidad de esos grupos

no es sólo su proyecto actual como elemento aislado, sino también nuestra mirada; de la misma manera que ésta sólo puede acercarse a aquella identidad

en el proceso de comprensión de su proyecto y de su historia. Pero lo mismo puede decirse si invertimos el orden de las afirmaciones: su proyecto actual y su conciencia de pertenecer a una comunidad no es todo lo que define su identidad, hace falta también su diálogo con nosotros y la consideración de nuestros juicios (Salmerón, 1996, 82).

Es por medio de los marcos conceptuales, de las tradiciones y de las prácticas que los grupos étnicos se ven a sí mismos como el grupo que son. Y lo mismo puede decirse de grupos de origen europeo. Cada grupo tiene sus propias tradiciones y sus recursos conceptuales según los cuales entienden su identidad. Esas tradiciones y esos recursos conceptuales establecen límites con respecto a las creencias que pueden tener los miembros de esos grupos. El papel de las creencias es crucial para la autocomprensión de las personas y para la identidad de los grupos étnicos tradicionales.

Para nuestros propósitos aquí, entenderemos el concepto de creencia en el sentido propuesto por Luis Villoro en su libro *Crear, saber, conocer* (1982):

Un sujeto S cree que p (donde p se refiere al contenido de una proposición) si y sólo si

1. S está en un estado disposicional adquirido x para reaccionar de determinadas maneras bajo diferentes circunstancias.
2. S ha aprehendido p (que es el objeto de la creencia).
3. p determina x .

Una creencia, pues, es un estado disposicional adquirido que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o por una situación objetiva que ha sido aprehendida (Villoro, 1982, 71).

Para comprender mejor por qué es importante traer a cuento una noción así de creencia, y el papel de las creencias y de los marcos conceptuales en la constitución de ciertos objetos sociales, examinemos un ejemplo propuesto en el artículo de Salmerón. Ahí él menciona como “hecho indudable que la política de reconocimiento de grupos sociales sólo puede hallar su verdadera dimensión en una sociedad plenamente democrática o que esté en camino de alcanzar tal plenitud” (Salmerón, 1996, 74). Esto quiere decir que las sociedades democráticas son las mejor equipadas para aplicar la política del reconocimiento. Pero una sociedad en la que tal política fuera completamente aceptada y debidamente aplicada, sería una sociedad en la cual se aceptarían ciertas creencias específicas concernientes a los grupos sociales y a la existencia de sus derechos de grupo, con base en diferencias consideradas objetivas. De modo que la política del reconocimiento y su aplicación no sería independiente de las creencias y actitudes de los seres humanos dentro de esa sociedad democrática. Pero algunas de esas creencias serían sobre hechos sociales, por ejemplo acerca de la naturaleza de las entidades colectivas y acerca de semejanzas y diferencias entre personas y entre grupos.

De acuerdo con la concepción de creencia de Villoro, si S cree que p , debe haber una situación objetiva apprehendida por S , a saber, aquella a la que se refiere p . Pero es claro que S puede estar en lo cierto, o puede estar equivocado con respecto a la naturaleza de p . La creencia implica la responsabilidad del sujeto de haber hecho un juicio, a saber, precisamente el juicio de que p es aceptable (creíble). Por ejemplo, S puede creer que tiene agua frente a sí, cuando en realidad sólo hay un espejismo, en virtud de una peculiar manera en que los rayos de luz se reflejan en la carretera. En este caso S se equivocó en su juicio al aceptar la creencia p , de que había agua frente a ella. La mayor parte de las veces la gente no está consciente de que constantemente hace ese tipo de juicios. Pero podemos atribuir esta habilidad a cualquier

sujeto racional capaz de discriminar entre creencias que le parecen aceptables y creencias que le parece que debe rechazar. De hecho éste es el meollo de lo que quiere decir ser racional en el terreno epistémico. Para que sea posible que el sujeto aprehenda una cierta situación p como el objeto de una creencia, y para que pueda hacer el juicio concomitante de aceptar o rechazar la creencia, el sujeto S requiere un marco conceptual.

Un marco conceptual no es un mero conjunto de conceptos. También incluye reglas metodológicas para la aceptación y rechazo de creencias, así como creencias sustanciales, algunas de las cuales se encuentran firmemente atrincheradas, e incluye también normas y valores (epistémicos, morales y estéticos). Cuando se aprehende una situación objetiva, y se hace un juicio (aunque sólo sea de manera implícita e inconsciente) debe haber algún marco conceptual en operación.

En suma, la existencia de una creencia requiere: 1) la aprehensión de una situación objetiva, y 2) la operación de un marco conceptual que hace posible esa aprehensión y un juicio sobre la situación.

Así pues, la noción de marco conceptual se refiere a un conjunto de conceptos, reglas, normas, valores y fines, que se usa y se requiere para aprehender objetos o situaciones en el mundo, y para hacer juicios acerca de ellos. Por nuestra parte consideramos que esto es así con respecto a todos los objetos del mundo natural y social. Pero para los fines de nuestra discusión no tenemos que entrar en el más problemático caso de la aprehensión de hechos naturales y el papel de los marcos conceptuales en la existencia de objetos naturales. El problema que nosotros estamos discutiendo se refiere a la existencia y aprehensión de ciertos objetos y situaciones sociales, por ejemplo la identidad de entidades colectivas. La tesis es que los marcos conceptuales no sólo posibilitan la aprehensión de los individuos y colectividades como entidades con ciertas identidades específicas. La tesis es aún más fuerte: los marcos conceptuales son necesarios para la construcción de esas identidades.

Más aún, el tipo de situaciones en las cuales estamos interesados tienen que ver por ejemplo con la existencia de derechos. Pero la existencia de los mismos no es independiente de las creencias y prácticas de las personas en donde esos derechos supuestamente existen. La existencia de esos derechos depende de que sean reconocibles por los miembros de la sociedad en cuestión. Esto a su vez quiere decir que esos derechos existen si son aceptables racionalmente en esa sociedad. Ésta es una de las razones por las cuales quienes participan en las disputas sociales y políticas actuales están preocupados por convencer a la gente de que acepten la existencia de esos derechos. Pues si la gente *cre*e en la existencia de los derechos, entonces tendrá la actitud, es decir la disposición, para actuar reconociendo esos derechos, o sea estará dispuesta a actuar como si existieran tales derechos, con lo cual transformará las prácticas vigentes en su sociedad, y esto es lo fundamental para afirmar que tales derechos existen realmente. Si la mayoría de la gente no tiene la disposición para actuar reconociendo y respetando esos derechos, es decir, si en sus prácticas no los reconoce y respeta, entonces no podemos afirmar que los derechos realmente existen (aunque sería deseable que existieran y entonces hay que trabajar para hacerlos realidad).

Nótese que no nos estamos refiriendo a la aceptabilidad, por ejemplo, de ciertos derechos en el contexto de sociedades específicas. El derecho a la diferencia, si existe, sería un derecho que sostendríamos como válido en nuestra cultura y en nuestro contexto de interacción con miembros de otras culturas. El derecho a la diferencia del que estamos hablando es un derecho que puede ser reconocido dentro de las sociedades modernas, democráticas y plurales. Pero entonces debe ser un derecho reconocible desde la perspectiva de todos los marcos conceptuales que entren en juego en esa sociedad, incluyendo los de las comunidades tradicionales. La idea por supuesto es que el derecho pueda reconocerse después de las interacciones apropiadas entre agen-

tes de los diversos grupos involucrados, y no se está proponiendo que el derecho en cuestión sea reconocido de hecho desde el principio por todos los participantes, como si su existencia fuera independiente de las creencias (disposiciones a actuar) de los participantes.

En resumen, hemos visto que hay dos condiciones que deben satisfacerse para que exista un hecho social: primero, debe haber una situación objetiva capaz de ser aprehendida por los miembros de la sociedad. Ésta será la situación que se requiere para que los miembros de la sociedad tengan creencias. Pero esa situación objetiva no es todavía el hecho social en cuestión, para ello se requiere la segunda condición, a saber, que los agentes pertinentes aprehendan esa situación social objetiva por medio de un marco conceptual, y que hagan un juicio con respecto a ella el cual será un condicionante fundamental de sus prácticas. Entonces es cuando la situación objetiva se convierte en un hecho social. Pero al hacer el juicio la gente puede equivocarse. Con respecto a las entidades como los grupos étnicos tradicionales, o como el Estado, el marco conceptual pertinente hace una contribución decisiva a su existencia y a su identidad. En tales casos, el marco conceptual constituye una condición necesaria, aunque no suficiente, para la existencia de la entidad relevante.

Pero los marcos conceptuales no surgen de manera espontánea. Los marcos conceptuales son entidades históricas, creadas y transformadas por los seres humanos por medio de sus prácticas. En gran medida los marcos conceptuales están conformados por conceptos. En el mundo occidental, los marcos conceptuales han sido producidos, preservados y transformados en buena medida por la obra de filósofos y de sus prácticas filosóficas.

Pero conviene también recordar que por “práctica” hemos entendido un complejo de acciones humanas, orientadas por representaciones del mundo (creencias, modelos, teorías) y que tienen una estructura normativo-valorativa. Las prácticas, hemos dicho, están

asociadas a conceptos como los de tradición, paradigma, concepción del mundo, cosmovisión, pero el concepto de práctica hace énfasis en que estos elementos están sostenidos por grupos de seres humanos de carne y hueso, con creencias, deseos, sentimientos, pasiones, metas, intereses, normas y valores, ideologías, todo lo cual perdura en el tiempo, pero cambia, y se encuentran siempre en situaciones determinadas (véase el capítulo 2).

Un marco conceptual determinado puede ser discutido y reelaborado en momentos particulares, así como las representaciones o la estructura axiológica de una práctica y éstas son tareas filosóficas (aunque no necesariamente realizadas por filósofos profesionales). Esto es lo que ocurre constantemente, por ejemplo, cuando se llevan a cabo debates sobre la soberanía, la existencia de derechos específicos, el alcance de los derechos, el rango de los beneficiarios, las obligaciones del Estado, etcétera, etcétera.

Hemos visto que los marcos conceptuales son necesarios para la identidad de las culturas, y que en buena medida son el resultado del trabajo filosófico. Pero en el mundo social y político hay muchas entidades cuya existencia debe mucho también a las ideas filosóficas y tienen un carácter histórico, y por consiguiente en torno a ellas se da una liga indisoluble entre la filosofía y la historia de la filosofía. Hemos sugerido que el Estado es una de esas entidades. Para concluir, pasemos a examinar este problema mediante un análisis de una de las contribuciones de Luis Villoro al debate.

El papel de las ideas filosóficas en la constitución de ciertos objetos sociales

Luis Villoro ha insistido en que es necesario reexaminar la concepción del Estado. Aunque los problemas de ninguna manera son nuevos, dicho reexamen es urgente con el fin de proponer un nuevo modelo

que sirva para orientar las acciones del propio Estado y de los mismos grupos étnicos y de sus representantes. Dicha transformación en la concepción del Estado es necesaria si se han de satisfacer las demandas de las culturas minoritarias en México (*cf.* Villoro, 1998).

Al sugerir formas en las que su argumento podría desarrollarse, Villoro llama la atención sobre el hecho de que el Estado mexicano moderno tiene sus orígenes y se ha desarrollado por medio de un proceso en el que ha habido una tensión esencial y constante entre la “concepción liberal” del Estado y una “concepción social”.

La tesis que está implícita aquí es que las concepciones filosóficas de las que habla Villoro son constitutivas del Estado, y por tanto, para comprender al Estado mexicano actual hay que entender esas concepciones que le subyacen y que lo apoyan. Es cierto que para comprender ciertos aspectos del Estado basta con un análisis de sus políticas actuales y de las ideas que las sustentan. Pero tal análisis sólo sería parcial. Si se quiere una visión y una comprensión más completa del Estado habrá que analizar también las concepciones que le dieron origen y que han contribuido a su identidad.

La filosofía moral y la filosofía política son importantes en una sociedad en la medida en la que tengan efectos sobre los problemas que emergen de la realidad social y política de esa sociedad. En relación con el Estado, los análisis morales y políticos deberían ser útiles para diseñar políticas que el mismo Estado podría llevar adelante, pero también deberían ser útiles para que el ciudadano común y corriente entienda lo que es el Estado, cuál es su papel, cuáles son sus propósitos, cuándo sus acciones son legítimas y sus políticas aceptables sobre bases éticas.

Algo similar ocurre con las culturas, especialmente las tradicionales. Muchas cuestiones relativas a sus creencias básicas, estándares de evaluación moral, y la legitimidad de sus formas de gobierno, requieren ideas filosóficas.

Así, cuando se proponen soluciones a algunos de los problemas que plantea la situación de los pueblos indígenas, es muy probable que tales propuestas incluyan sugerencias de transformación de las instituciones vigentes y cambios de actitud hacia las culturas tradicionales, y quizá también cambios en esas mismas culturas. Las propuestas también probablemente sugerirán modificaciones en las concepciones y prácticas del Estado. Con el fin de hacer propuestas de ese estilo de manera responsable, es necesario tener una comprensión del Estado lo más completa posible, lo mismo que con respecto a los pueblos involucrados. Ésta es una razón más por la cual es necesario tener un conocimiento lo más completo posible del Estado y de los pueblos originarios, y para ello se requiere comprender las concepciones que han contribuido a formar su identidad.

Las instituciones de las que hemos hablado son entidades históricas creadas, sostenidas y transformadas por medio de creencias, prácticas y actitudes de la gente. Algunas instituciones pueden ser relevantes para las principales tendencias en el desarrollo histórico de un país, mientras que otras pueden no serlo, pero todas ellas serán históricas. Las concepciones filosóficas que subyacen al Estado son pues tanto *filosóficas* como *históricas*. Por lo general, los fundamentos filosóficos de las instituciones y tal vez de culturas enteras han requerido un proceso de sedimentación, semejante al proceso de desarrollo de las instituciones mismas. Así, las ideas filosóficas que contribuyen a la constitución del Estado son parte de la historia “tout court”, tanto como lo son de la historia de las ideas. Pero como se trata al mismo tiempo de ideas filosóficas, también forman parte de la historia de la filosofía.

Es esta relación indisoluble entre concepciones filosóficas e instituciones lo que hace históricas a dichas concepciones, y es lo que hace necesaria una perspectiva histórica para la discusión filosófica de algunas cuestiones éticas y políticas que emergen de la multiculturali-

dad. Esto significa que cualquiera que se comprometa con la actividad intelectual de analizar el Estado tiene que comprometerse también con un análisis filosófico tanto como con uno histórico-filosófico.

La comunidad filosófica y la división intelectual del trabajo filosófico

Hemos sostenido que la historia de la filosofía es pertinente para la filosofía moral y política, al menos en tres sentidos:

- I. Porque una perspectiva y un conocimiento históricos son útiles, aunque no necesarios, para conformar ideas que son pertinentes para comprender problemas y proponer soluciones y guías para la acción en relación con problemas éticos y políticos.
- II. Porque muchos análisis filosóficos están conceptualmente conectados a una tradición, y una tradición es tanto un objeto histórico como una herramienta conceptual, la cual puede operar en la comprensión de los problemas y como trasfondo para ofrecer soluciones.
- III. Porque los análisis históricos de ideas filosóficas son necesarios para comprender la identidad de los pueblos y el fundamento de sus culturas, de sus instituciones y de sus prácticas. La identidad de algunas instituciones como el Estado, y de muchas culturas, depende en parte de ideas filosóficas. Por consiguiente, para poder comprender correctamente a esas instituciones y sus prácticas, es necesario comprender las ideas que contribuyeron a definir su identidad tal y como fueron discutidas en su origen y como se desarrollaron en la historia. Esta comprensión es a su vez necesaria si se proponen cambios en las instituciones o en los rasgos fundamentales de los pueblos. Pero esa comprensión es histórica y filosófica a la vez.

Habiendo sostenido lo anterior, debemos aclarar que la tesis aquí defendida no implica que sea necesario que un solo individuo deba desarrollar tanto ideas filosóficas como estudios histórico-filosóficos para hacer importantes contribuciones a la filosofía. El desarrollo de la filosofía, como el de cualquier otra disciplina, es una tarea de una comunidad. La historia de la filosofía es necesaria para tratar de manera adecuada los problemas que emergen de la multiculturalidad. Pero la tarea de enfrentar esos problemas es colectiva. Más aún, la tarea de elaborar el instrumental conceptual adecuado para pensar en esos problemas y para proponer soluciones, en tanto es filosófica, es tarea de la comunidad filosófica. Pero desde luego no se trata únicamente de una tarea filosófica, sino transdisciplinaria, aunque ciertamente la filosofía es indispensable, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este libro.

Dentro de la comunidad filosófica, de manera espontánea u organizada, hay una división del trabajo. Así, la tesis de la indispensabilidad de la historia de la filosofía para la filosofía no implica que cada contribución individual a los problemas de la multiculturalidad deba incluir análisis históricos. Lo que implica es que si la comunidad filosófica ha de hacer contribuciones importantes para la comprensión de esos problemas, y más aún, si ha de hacer propuestas que afecten al Estado, a los pueblos originarios, a sus prácticas y a sus relaciones, entonces debe producir análisis histórico-filosóficos en los cuales se analicen las tradiciones filosóficas y se examine su operación, y en donde se hagan explícitas y se critiquen las ideas que han constituido a las instituciones y a las prácticas relevantes.

La comunidad filosófica puede estar organizada de manera tal que algunos de sus miembros se concentren en la discusión histórica estricta –en contextos del pasado–, algunos otros de sus miembros sobre ideas del pasado de una manera pertinente para los problemas actuales, otros más sobre discusiones puramente conceptuales den-

tro del contexto contemporáneo, y todavía otros que apliquen las ideas a problemas y a situaciones concretos. Lo que es importante es que la comunidad garantice que se cubre todo ese espectro. La situación óptima es aquella en donde los diferentes miembros de la comunidad, y los diversos grupos que se especializan en cada uno de esos aspectos, establecen una estrecha comunicación, intercambian ideas, se critican constructivamente y desarrollan controversias enriquecedoras, pues todo eso ayuda a construir teorías más profundas. Algunos individuos querrán concentrarse y especializarse en algunos campos dentro del amplio espectro. Otros, quizá con más talento, desearán y serán capaces de abarcar varios, o todos, los campos. Éste ha sido el caso de los tres filósofos cuyo trabajo hemos comentado en este Apéndice. Eso explica en buena parte su liderazgo dentro de la comunidad filosófica iberoamericana.

Bibliografía

Incluye referencias del texto, así como otros trabajos sobre multiculturalismo e interculturalidad publicados en México

- Alcalá, Raúl, 2002, *Hermenéutica, teoría e interpretación*, México, UNAM-Plaza y Valdés.
- , 2004, “Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural”, en L. Olivé, *Ética y Diversidad Cultural*, 2ª edición, México, FCE.
- Apel, Karl Otto, 1985, *La transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus.
- Barry, Brian, 1965, *Political Argument*, Londres, Routledge and K. Paul.
- Beuchot, Mauricio, 1997, “La filosofía ante el pluralismo cultural”, en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 30 (1997), pp. 237-254.
- , 1999, “Globalización: traducción intercultural y universalización”, en *Utopía* (Morelia, Mich.), 1 (ene.-mar. 1999), pp. 2-8.
- , 1999a, “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, en *Síntesis* (UNIVA, Guadalajara, Jal.), v/10 (1999), pp. 34-46.
- , 2002, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos”, en Graciano González R. Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 107-121.
- , 1998, “Hacia un pluralismo cultural analógico”, en *Segundo Coloquio de Filosofía. Secularidad y cultura contemporánea*, México, Universidad Pontificia de México, pp. 101-109.
- , 2002a, “Conflicto cultural”, en Jesús Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, pp. 57-61.
- , y Arriarán Samuel, 1999, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca.
- , 2002b, *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia, Jitanjáfora.
- Broncano, Fernando, 2000, *Mundos artificiales, Filosofía del cambio tecnológico*. México, Paidós.
- Bueno, Gustavo, 1996, *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensas Ibéricas.

- Cabrera, Isabel, 1996, "Actitud y valores. En torno a la concepción moral de Fernando Salmerón", en León Olivé y Luis Villoro (eds.) *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM, pp. 245-251.
- Castells, Manuel, 1999, "La era de la información: Economía, sociedad y cultura", *La sociedad red*, vol. 1, México, Siglo XXI.
- Díaz Polanco, Héctor, 1991, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI-UNAM.
- , 1998, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.
- Echeverría, Javier, 1999, *Los señores del aire*, Barcelona, Destino.
- , 2002, *Ciencia y valores*, Barcelona, Destino.
- , 2003, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE.
- Estrach, Núria, 2002, "L'ús pervers del multiculturalismo", en Norbert Bilbeny (ed.), *Per una ètica intercultural Reflexions interdisciplinàries*, Barcelona, Mediterrània, *Polítiques*, núm. 30, pp. 153-169.
- Ferrater Mora, José, 1988, *El ser y la muerte*, Madrid, Alianza Universidad.
- Feyerabend, Paul, 1975, *Against Method*, Londres, New Left Books.
- , 1987, *Farewell to Reason*, Londres, Verso.
- Fornet-Betancourt, Raúl, 2001, *Transformación intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Frank, Daniel H. (ed.), 1992, *Autonomy and Judaism, The individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, Albany, Nueva York, State University of New York Press.
- Fraser, Nancy, "Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation", <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/socialjustice.pdf>
- Fuller, Steve, 2001, "A critical guide to knowledge society newspeak: Or, how not to take the great leap backward" en *Knowledge Management Foundations, Butterworth-Heinemann*.
- García Canclini, Néstor, 2000, *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós.
- , 2001, *Culturas híbridas*, Barcelona, Paidós.
- García, Dora Elvira, 1997, "Ni universalismo univocista ni contextualismo equivocista", en *Intersticios*, publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Año 3/ núm. 7, p. 69 a 81.

- , 1998, “El problema de la justicia en una sociedad multicultural” *Intersticios*, publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 4/ núm. 8, México.
- , 2001, “Acerca del multiculturalismo. Pluralidad, diferencia y exclusión”, en *Avatares*, Cuaderno de Investigaciones, cultura y filosofía, año 3, núm. 12, enero/marzo.
- , 2001a, “El problema de la justicia en una sociedad multicultural” *Intersticios*, publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 4/ núm. 8, México.
- , 2001b, “Una razón hermenéutica para pensar la cultura”, en *Filosofía y crítica de la cultura. Una reflexión desde la diversidad*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- , 2003, “Hermenéutica analógica y barroco. Identidad, pluralidad y multiculturalismo”, en María Antonia González Valerio y Vicot H. Valdez (comp.), *Hermenéutica analógica y pluralidad de culturas*, Morelia, Novo, pp. 89-111.
- Garzón Valdés, Ernesto, 1993, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- , 1993a “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, en Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 361-378.
- , 1993b, “El problema ético de las minorías étnicas”, en L. Olivé (ed.), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE-UNAM, pp. 31-57.
- , 1993c, “La antinomia entre las culturas”, en Garzón Valdés y Salmerón (eds.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, pp. 219-242.
- , 1993d, “Necesidades básicas, deseos legítimos y legitimidad política en la concepción ética de Mario Bunge”, en Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 417-435.
- , 1996, “Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural”, en Olivé y Villoro (eds.) *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, UNAM, pp. 81-109. Reproducido como “Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”, en Garzón Valdés, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM, pp. 199-240.

- , 2000, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM.
- , y Fernando Salmerón (eds.), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM.
- Gracia, Jorge, 1992, *Philosophy and its History, Issues in Philosophical Historiography*, Albany Nueva York, State University of New York Press.
- Guariglia, Osvaldo (ed.), 1996, “Cuestiones Morales”, volumen 12 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta-CSIC.
- Gutmann, Amy, 1994 (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen, 1973, “A Postscript to Knowledge and Human Interests”, en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, núm. 2.
- , 1984, *Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press.
- , 1989, “Teorías de la verdad” (1972), en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Harré, Rom y Mühlhäusler, Peter, 1990, *Pronouns and People, The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*, Oxford, Blackwell.
- Kekes, John, 1994, “Pluralism and the value of life”, en *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Paul, E. F., Miller, F. D. Jr. y Paul J. (eds.), Cambridge University Press, 1994, pp. 44-60.
- Kuhn, Thomas S. 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed. aumentada, Chicago, The University of Chicago Press, 1970. Traducción al español: *La estructura de las revoluciones científicas*, 1a. ed. México, FCE.
- , 1982, “Commensurability, comparability, communicability”, PSA 1982, *Philosophy of Science Association*, East Leansing.
- , 1991, “The road since Structure”, PSA 1990, vol. 2, pp. 3-13, *Philosophy of Science Association*.
- Kukathas, Chandran, 1992, “Are there any cultural rights?”, *Political Theory*, vol. 20, pp. 105-39; reimpresso en Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press.
- , (ed.), 1995, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press.

- Laudan, Larry, 1996, *Beyond Positivism and Relativism*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- Lenkersdorf, Carlos, 1996, *Los hombres verdaderos*, México, UNAM-Siglo XXI.
- Lindley, Richard, 1986, *Autonomy*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press International, Inc.
- Miller, David, 1976, *Social Justice*, Oxford University Press.
- Mosterín, Jesús, 1993, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza Universidad.
- Muñoz, María Teresa, 1999, “El desafío del multiculturalismo”, *Theoria*, revista del Colegio de Filosofía, FFyL de la UNAM, núms. 8-9, pp. 101-109.
- Olivé, Julio César, 1993, “La igualdad jurídica”, en *Ética y diversidad cultural*, L. Olivé (comp.), México, UNAM-FCE, pp. 177-194.
- Olivé, León, 1985, *Estado, legitimación y crisis*, México, Siglo XXI.
- , (ed.), 1993, *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM-FCE (2ª edición, México, FCE, 2004).
- , 1994, “La identidad colectiva”, en Olivé y Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, pp. 65-84.
- , 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM.
- , 2000, *El Bien, el Mal y la Razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, Paidós-UNAM.
- , 2002, “Pluriculturalitat i globalització”, en Norbert Bilbeny (ed.), *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries* (cap. 7), Barcelona, Mediterrània, *Polítiques*, núm. 30, pp. 127-152.
- , 2004, “La filosofía en el mundo globalizado y en la sociedad del conocimiento”, ponencia en la mesa plenaria: Filosofía, globalización y sociedad del conocimiento, XV Congreso Interamericano de Filosofía/II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima, Perú, 12-16 de enero.
- , y Fernando Salmerón (eds.) 1994, *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM.
- , y Luis Villoro (eds.), 1996, *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, UNAM.
- Orellana, Miguel, 1994, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile.

- Peña, Guillermo de la, 1998, "Articulación y desarticulación de las culturas", en Sobre-
villa (ed.), *Filosofía de la cultura*, vol. 15 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*,
Madrid, Trotta-CSIC, 1998, pp. 101-129.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa, 1992, "Verdad y justificación", en *Diánoia* 1992, pp. 85-93.
- , 1996, "Racionalidad sin fundamentos", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filo-
sofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México UNAM, FCE,
1996, pp. 277-294.
- , 1999, *Kuhn y el cambio científico*, México, FCE.
- Popper, Karl, 1994, *The Myth of the Framework*, Londres, Routledge.
- Putnam, Hilary, 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quintanilla, Miguel Ángel, 1989, *Tecnología: un enfoque filosófico*, Madrid, Fundesco.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- , 2001, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós. Edición original en inglés: 1999, *The
Law of Peoples*, Harvard University Press.
- Raz, Joseph, 1994, "Multiculturalism: a liberal perspective", en *Ethics in the Public Do-
main*, Oxford, Clarendon Press, pp. 155-176.
- Rescher, Nicholas, 1988, *Rationality*, Oxford, Oxford University Press.
- , 1993, *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.
- Salcedo, Alejandro, 1999, "Pluralismo cultural desde dos versiones: epistemológica
(León Olivé) y hermenéutico-analógica (Mauricio Beuchot)", en Carrillo Canán A.,
Hermenéutica analógica y diálogo intercultural, México, BUAP.
- , 2000, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México, To-
rres Asociados.
- , 2001, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación filosófica*,
México, Plaza y Valdés-ENEP Acatlán.
- , 2001a, "La hermenéutica analógica y el multiculturalismo", *Cuadernos de Filosofía
Latinoamericana*, vols. 82-83/84-85, Revista de la Facultad de Filosofía de la Univer-
sidad Santo Tomás, Colombia.
- Salmerón, Fernando, 1971, *La filosofía y las actitudes morales*, México, Siglo XXI.
- , 1988, "Moralidad y racionalidad", en L. Olivé (ed.), *Racionalidad*, México, Siglo XXI
(ed.), pp. 19-45.

- , 1991, *Enseñanza y Filosofía*, México, FCE.
- , 1996, “Ética y diversidad cultural”, en Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, vol. 12 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta-CSIC, pp. 67-85.
- , 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós-UNAM.
- Sánchez, Consuelo, 1999, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI.
- Sartori, Giovanni, 2001, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus.
- Seeskin, Kenneth, 1992, “Autonomy and jewish thought”, en Frank, D. (ed.), *Autonomy and Judaism. The individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, pp. 21-39.
- Sobrevilla, David (ed.), 1998, *Filosofía de la cultura*, vol. 15 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta-CSIC.
- , 2004, “Filosofía y globalización”, ponencia en la mesa plenaria: *Filosofía, globalización y sociedad del conocimiento*, XV Congreso Interamericano de Filosofía/II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima, Perú, 12-16 de enero.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self, The Making of Modern Identity*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- , *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- , 1994, “The politics of recognition”, in Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Velasco, Ambrosio (ed.), 1997, *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós-UNAM.
- , 2004, “Multiculturalismo y republicanismo”, en L. Olivé, *Ética y diversidad cultural* (2ª edición), México, FCE.
- Villoro, Luis, 1982, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI.
- , 1985, “Autenticidad en la cultura”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, pp. 171-196.
- , 1993, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en León Olivé (ed.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM-FCE, pp. 131-154.

- , 1993, “Respuesta a discrepancias y objeciones” en Garzón Valdés y Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, pp. 331-350.
- , 1994, “Sobre la identidad de los pueblos”, en Olivé y Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, pp. 85-100.
- , 1995, “¿Crisis del Estado-nación mexicano?”, *Dialéctica* (México), Nueva época, año 18, núm. 27, pp. 14-23.
- , 1995a, en *México, entre libros*, México, FCE.
- , 1996, “Igualdad y diferencia: un dilema político”, en Villoro y Olivé (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, UNAM, pp. 111-122.
- , 1997, *El poder y el valor*, México, FCE.
- , 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM.
- , 2000, “Ética y política”, en Luis Villoro (coordinador), *Los Linderos de la Ética*, México, UNAM-Siglo XXI.
- Vudoyra, José Ricardo, 2003, “Políticas de la diferencia indígena y neutralidad de la justicia. Una crítica a los derechos indígenas desde el liberalismo igualitario”, tesis de licenciatura, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.
- Warman, Arturo, 2003, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE.
- Wiggins, David, 1980, *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell.
- Wong, David B., 1988, “On Flourishing and Finding One’s Identity in Community”, *Midwest Studies in Philosophy XIII*, pp. 324-341.

Agradecimientos

Mi sincero agradecimiento a José del Val por la invitación para publicar este libro dentro de la colección *La pluralidad cultural en México*, auspiciada por el Programa Universitario México Nación Multiétnica y Pluricultural de la UNAM, que tan atinadamente él ha promovido y dirigido.

Agradezco también a Ambrosio Velasco, director de la Facultad de Filosofía y Letras, y a José del Val, la invitación para coordinar la cátedra extraordinaria Maestros del Exilio Español sobre el tema multiculturalismo.

Mi agradecimiento asimismo a Raúl Alcalá por haber aceptado sumarse a la coordinación de dicha cátedra, así como por su entusiasmo y estímulo para la discusión de los temas tratados en este libro.

El libro recoge trabajos –la mayor parte publicados por separado– que previamente he presentado en diversos foros y seminarios, donde me he beneficiado de comentarios y críticas de muchos amigos y colegas. Con la conciencia de pecar inevitablemente por omisión, deseo expresar mi especial reconocimiento a Luis Villoro, Ernesto Garzón Valdés, Ambrosio Velasco, Raúl Alcalá, Alejandro Salcedo, Héctor Díaz Polanco, Consuelo Sánchez, David Sobrevilla, Carlos B. Gutiérrez, Arleen Salles, Carlos Thiebaut, Javier de Lucas, Dora Elvira García, Mayte Muñoz, Cristina di Gregori, Cecilia Durán, Ana Rosa Pérez Ransanz, Isabel Cabrera, Mario Teodoro Ramírez, Rubí de María Gómez Campos, Mónica Gómez, Milka Castro, Manuel Cruz, Núria Estrach, Norbert Bilbeny, Delfín Grueso, Raúl Fornet-Betancourt y Alejandro Sahui. Agradezco también a Faviola Rivero y a Juan Cruz sus observaciones que me permitieron hacer algunas precisiones sobre el capítulo 4.

Nota sobre los trabajos en los que se basa este libro

El capítulo “Pluriculturalidad y globalización” recoge parte de la conferencia “La filosofía en el mundo globalizado y en la sociedad del conocimiento”, presentada en la mesa plenaria: *Filosofía, globalización y sociedad del conocimiento*, XV Congreso Interamericano de Filosofía/II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima, Perú, 12-16 de enero de 2004. También se basa en una conferencia dictada en el Observatori D’Ètica Intercultural, dirigido por Norbert Bilbeny, en la Universidad de Barcelona, en mayo de 2001. El texto de la conferencia fue publicado posteriormente como “Pluriculturalitat i globalització”, en Norbert Bilbeny (ed.), *Per una ètica intercultural Reflexions interdisciplinàries* (capítulo 7), Barcelona, Mediterrània, Polítiques, 2002, núm. 30, pp. 127-152. El capítulo también incluye parte del artículo “Por un nuevo contrato social sobre la ciencia y la tecnología”, publicado en *Ciencia y Desarrollo*, CONACYT, vol. XXIX, núm. 172, septiembre-octubre, 2003, pp. 7-12 (encarte). Partes de este capítulo también aparecen en el artículo “Interculturalismo y justicia social en la sociedad globalizada y del conocimiento”, incluido en el libro *Paz: Una visión desde América Latina*, Ventura Checa y Sally del Prado (eds.), por ahora en versión electrónica: LibrosenRed (2004).

El capítulo “El fundamento filosófico: absolutismo, relativismo, pluralismo” se basa en gran medida la conferencia titulada “Las relaciones entre las culturas”, dictada dentro del ciclo “Del Estado homogéneo al Estado plural”, organizado por Luis Villoro en El Colegio Nacional, 4 de septiembre de 1997 y que ha sido reelaborada de diversas formas. Incluye asimismo algunos materiales modificados de mi libro *Multiculturalismo y pluralismo* (México, Paidós-UNAM, México, 1999).

El capítulo “Identidad, autenticidad y autonomía” recupera algunas partes del capítulo “La identidad colectiva”, en *La identidad*

personal y la colectiva, editado por León Olivé y Fernando Salmerón (UNAM, México, 1994), reproducido en mi libro *Razón y sociedad* (Fontamara, México, 1996). También incluye, reorganizados y modificados, algunos temas expuestos en mi libro *Multiculturalismo y pluralismo*. Los materiales de ese libro que se recogen en el presente texto son indispensables para comprender el modelo multiculturalista que aquí se defiende y por lo tanto son necesarios para volver autocontenido al presente volumen.

El capítulo “La diversidad cultural y la justicia social” se basa en la ponencia presentada en la mesa redonda sobre “Tolerancia”, coordinada por Carlos B. Gutiérrez, en el I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, celebrado en Alcalá de Henares, en septiembre de 2002. Esta ponencia fue desarrollada después y publicada como “Un modelo multiculturalista más allá de la tolerancia”, *Diánoia*, vol. XLVIII, núm. 51, noviembre de 2003, pp. 83-96. Modificaciones adicionales, junto con partes del capítulo 1, fueron presentadas en el “Taller Internacional de Interculturalidad”, organizado por la Universidad de Chile, 10-12 de diciembre de 2003, y en el X Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur: Nuevos Colonialismos en las Relaciones Norte-Sur, 2-6 de marzo de 2004, organizado por Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V. (Mwi) Aachen, Universidad de Sevilla y la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos.

Una primera versión del capítulo “Relaciones interculturales simétricas” se presentó en el I Encuentro Internacional sobre Multiculturalismo y Filosofía de la Cultura (Instituto de Cultura y Universidad de Campeche, diciembre de 2001). Otra versión corregida se presentó en el VI Encuentro Internacional “Entre particularismo y comunicación: teologías contextuales y reflexión filosófica” (Universidad Intercontinental, México, Distrito Federal, marzo de 2002). Se publicó originalmente en *Devenires* (Universidad Michoacana de San Nico-

lás de Hidalgo, Morelia, México), vol. III, núm. 6, 2002, pp. 23-37. La presente versión contiene algunas modificaciones.

Una primera versión del Apéndice se publicó como: “Un debate filosófico acerca de los grupos étnicos tradicionales en América Latina y la historia de la filosofía”, en *Doxa* (España), núm. 21, vol. 1, 1998, pp. 245-270. El presente capítulo se basa en una versión modificada que será publicada en inglés como “A Philosophical Debate Concerning Traditional Ethnic Groups in Latinamerica and the History of Philosophy”, en A. Salles (ed.), *The Role of History of Philosophy in Latin American Philosophy*, SUNY Press, Buffalo, Nueva York.

Índice de nombres y materias

aceptabilidad social de costumbres		cultura de la interculturalidad	35
y prácticas.....	130	cultura, concepto de.....	31
acuerdos razonables	149	daño.....	122, 126
aislacionismo moral.....	184	de la Peña, Guillermo	30
Alcalá, Raúl	24	derecho a la diferencia.....	33, 80, 82, 89, 94
antirracionalista.....	146	derecho a la participación.....	34
Apel, Karl Otto	140	derechos	
Arriarán, Samuel	24	existencia de.....	206
Atienza, Manuel	192	derechos económicos	34
autenticidad	96	derechos y obligaciones	
autonomía	96	de los pueblos	34, 35
concepto de.....	98	Díaz Polanco, Héctor	24, 93, 102, 112
sentido ético.....	98	Dinka	66
autonomía como autenticidad	100	división del trabajo filosófico.....	209
autonomía política.....	99, 103	Echeverría, Javier.....	40
derecho de los pueblos indígenas a	103	Estado plural.....	10
Barry, Brian	120	Estado, obligaciones del	113, 135
Bartolomé de las Casas	182	estándares	
Beuchot, Mauricio	24	absolutos.....	73
Bilbeny, Norbert.....	221	neutrales	73
Bueno, Gustavo	27, 28	Estrach, Núria	56
Bunge, Mario.....	119	ética crítica	140
Cabrera, Isabel	192	ética discursiva	140
Checa, Ventura.....	222	Ferrater Mora, José.....	90
ciencia y tecnología		Fornet-Betancourt, Raúl	24
su papel en el desarrollo		Fraser, Nancy	41
de los pueblos	49	fundamentación de los derechos individuales	
Conaculta.....	27	en derechos de grupo.....	94
constitución de entidades sociales	200	Gaos, José.....	168
contracultura.....	26	García Canclini, Néstor	41
cosmopolita, ciudadano.....	158	García, Dora Elvira	24
creacionismo	172	Garzón Valdés, Ernesto	119, 140, 179, 180
creencia, definición de.....	201	González Prada, Manuel	188

Gracia, Jorge.....	197	Miller, David	119, 120, 121
Habermas, Jürgen.....	140	mito	145
hecho social	205	mito del marco común	145, 146
Herder, Johann Gottfried von....	185, 191, 198	modelo multiculturalista	22, 33
historia de la filosofía	168	<i>modus vivendi</i>	141, 142
pertinencia para la ética		Montaigne, Michel de.....	184
y la filosofía política	209	moral crítica	185
pertinencia para		moral positiva	185
la filosofía contemporánea.....	166	moralidad crítica	182
homogeneización		Mosterín, Jesús	27, 28, 30
principio de	119	<i>multiculturalidad</i>	21
ideas filosóficas		<i>problema de la</i>	15
constitutivas de objetos sociales	176	multiculturalismo	21, 22, 24
ideas filosóficas del pasado	177	mundo multicultural	
identidad.....	87	riqueza de	159
identidad colectiva	92	Muñoz, María Teresa	24
identidad personal.....	89, 90, 193	necesidades	
identidad social	193	instrumentales,	
incommensurabilidad.....	71	funcionales, intrínsecas	120
interculturalismo	21	necesidades básicas	120
justicia social.....	119, 125, 126	necesidades básicas legítimas.....	127
Kant	196, 198	normas básicas	
Kekes, John	66	de relaciones interculturales	150
Kukathas, Chandran.....	187	normas éticas legítimas.....	151
Kymlicka, Will	187	nuevo contrato social sobre la ciencia	
Laudan, Larry.....	169	y la tecnología	52
perspectiva pluralista.....	78, 79	obligación de dinamización	134
legitimidad de las normas		obligaciones del Estado	35
de convivencia política	153	Ortega y Gasset	167
Lenkersdorf, Carlos	72	papel de la filosofía en el conocimiento	
liberalismo	23	de lo social	206
Locke, John	182	pensamiento crítico	139
Mancera, marqués de	189	persona	88
marco conceptual	206	personalidad.....	88
Mill, John Stuart.....	183	plan de vida	122, 127

Platón.....	181	tolerancia boba.....	180
pluralismo.....	70, 75, 142	tolerancia sensata.....	180
pluriculturalidad.....	17	tradición.....	169
política multicultural.....	159	científica.....	169
Popper, Karl.....	145	demarcación de.....	173
práctica social, concepto de.....	76	filosófica.....	169
práctica, concepto de.....	206	tradición kantiana.....	179
Prado, Sally del.....	222	tradición socrática.....	174
principio de justicia.....	117, 128	Taylor, E. B.....	30
principios universales de racionalidad.....	182	universabilidad.....	68
propiedades sobrevivientes.....	84	universal, alcance de las normas.....	155
proyecto de nación multicultural.....	38	Val, José del.....	24, 40, 43
proyecto intercultural.....	25, 33	Velasco, Ambrosio.....	24, 169
pueblos indígenas.....	10	Villoro, Luis.....	24, 30, 99, 113, 165, 207
Putnam, Hilary.....	140	Warman, Arturo.....	10
racionalidad.....	78	Weber, Max.....	101
racionalidad convergentista.....	69		
racionalismo convergentista.....	153		
Rawls, John.....	138, 140, 141		
relativismo.....	64		
relativismo moral.....	183		
Salcedo, Alejandro.....	24		
Salmerón, Fernando.....	24, 80 118, 191, 197, 198, 202		
San Andrés, acuerdos de.....	39		
Sánchez, Consuelo.....	24		
Sartori, Giovanni.....	48		
Sobrevilla, David.....	18		
sociedad del conocimiento.....	48		
sociedad justa.....	128, 129		
Sócrates.....	181		
subcultura.....	26		
Taylor, Charles.....	96, 198		
tipo ideal.....	101		
tolerancia.....	118, 130, 181		

Índice

INTRODUCCIÓN	9
Nota sobre el contenido	14
PLURICULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN	17
Globalización y sociedad del conocimiento	17
“Multiculturalidad” e “interculturalismo”	21
El concepto de cultura.....	25
Un concepto antropológico-filosófico de cultura	29
Un modelo de “multiculturalismo” o un “proyecto intercultural”	33
El contexto de aplicación del modelo: las políticas en México sobre la problemática de los pueblos indígenas	37
El contexto de aplicación del modelo: rasgos de la situación global	40
Cultura global, culturas locales.....	44
Sobre el papel de la ciencia y la tecnología en el desarrollo de los pueblos.....	48
Diversidad de actitudes políticas: ¿es progresista el multiculturalismo?	54
EL FUNDAMENTO FILOSÓFICO: ABSOLUTISMO, RELATIVISMO, PLURALISMO	59
Hacia un Estado plural: el proyecto intercultural.....	61
Absolutismo vs relativismo	64
El pluralismo	70
Prácticas sociales	76
La propuesta de un enfoque pluralista en cuestiones éticas.....	79
El derecho a la diferencia.....	80
Derechos colectivos y derechos de grupo	81

IDENTIDAD, AUTENTICIDAD Y AUTONOMÍA	87
La identidad personal y la colectiva	87
La autenticidad y sus límites.....	96
El concepto de autonomía	98
La autonomía política.....	102
LA DIVERSIDAD CULTURAL Y LA JUSTICIA SOCIAL.....	117
Justicia y necesidad	119
Necesidades básicas.....	120
Daño	122
Justicia social.....	125
Necesidades básicas legítimas	127
La justicia en una sociedad democrática multicultural	129
Responsabilidades del Estado democrático multicultural.....	131
Las sociedades democráticas multiculturales justas.....	133
RELACIONES INTERCULTURALES SIMÉTRICAS	137
Contra la idea del consenso racional universal.....	140
El pluralismo como fundamento alternativo	142
El mito del marco común	145
Normas específicas para las relaciones interculturales.....	150
El sustento de estas normas	153
¿Qué pasa con quienes no firman el convenio?.....	155
Choque de culturas, liberación de prisiones	158
Condiciones para una política multicultural	159
APÉNDICE	
Un debate filosófico sobre la diversidad cultural en América Latina y la historia de la filosofía	165
El problema de distinguir entre tradiciones	169
La constitución de los objetos sociales	175

El papel de las tradiciones filosóficas en el debate acerca del multiculturalismo en América Latina.....	177
La tradición kantiana.....	179
Herder y Kant: el derecho a la diferencia	190
Marcos conceptuales, tradiciones, prácticas y la constitución de los objetos sociales	200
El papel de las ideas filosóficas en la constitución de ciertos objetos sociales.....	206
La comunidad filosófica y la división intelectual del trabajo filosófico	209
 BIBLIOGRAFÍA	 213
AGRADECIMIENTOS	221
NOTA SOBRE LOS TRABAJOS EN LOS QUE SE BASA ESTE LIBRO	222
ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS.....	225

Interculturalismo y justicia social, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, se terminó de imprimir en septiembre de 2004, en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V., Matamoros 112, col. Raúl Romero, 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Para su composición se usó tipo Berkeley Old Style Book de 11.6/16. El tiro consta de mil ejemplares impresos en papel cultural de 90 grs. Diseño y formación: Germán Montalvo-Estudio/Fabiola Wong. Coordinador editorial: Juan Mario Pérez Martínez. Cuidaron la edición: Patricia Parada y Patricia Zama.