



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán



PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA E HISTORIA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

TRABAJO TERMINAL:

Seminario-Taller Extracurricular

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

JORGE MARTIN CARRILLO SILVA



Asesor: Lic. Arturo Torres Barreto

UNAM CAMPUS ACATLÁN

Naucalpan, Estado de México

2000

274186



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

1957-1958
1959-1960
1961-1962
1963-1964
1965-1966
1967-1968
1969-1970
1971-1972
1973-1974
1975-1976
1977-1978
1979-1980
1981-1982
1983-1984
1985-1986
1987-1988
1989-1990
1991-1992
1993-1994
1995-1996
1997-1998
1999-2000
2001-2002
2003-2004
2005-2006
2007-2008
2009-2010
2011-2012
2013-2014
2015-2016
2017-2018
2019-2020
2021-2022
2023-2024
2025-2026
2027-2028
2029-2030
2031-2032
2033-2034
2035-2036
2037-2038
2039-2040
2041-2042
2043-2044
2045-2046
2047-2048
2049-2050
2051-2052
2053-2054
2055-2056
2057-2058
2059-2060
2061-2062
2063-2064
2065-2066
2067-2068
2069-2070
2071-2072
2073-2074
2075-2076
2077-2078
2079-2080
2081-2082
2083-2084
2085-2086
2087-2088
2089-2090
2091-2092
2093-2094
2095-2096
2097-2098
2099-2100

A Hitandehui

INDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| I. La hermenéutica gadameriana como posibilidad para la reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas en América Latina..... | 3 |
| 1. La reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas propuesta por Horacio Cerutti..... | 3 |
| 2. La hermenéutica gadameriana (el papel de la tradición en el proceso de comprensión)..... | 6 |
| 3. Hermenéutica y la reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas..... | 11 |
| II. Sobre la posibilidad del diálogo entre culturas desde la perspectiva Kuhniana..... | 23 |
| 1. Presentación..... | 23 |
| 2. Las revoluciones científicas y la Inconmensurabilidad en T.S.Kuhn..... | 25 |
| 3. El diálogo entre culturas desde la óptica Kuhniana..... | 32 |
| 4. Alcances y limitaciones de la postura Kuhniana..... | 35 |
| III. El problema del relativismo en la historia de la filosofía Latinoamericana..... | 42 |
| 1. Presentación..... | 42 |
| 2. Problemas metodológicos y epistemológicos en la elaboración de una historia de la filosofía latinoamericana..... | 44 |
| 3. Sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana (universalidad y particularidad en la filosofía)..... | 47 |
| 4. Sobre el relativismo en la historia de la filosofía..... | 53 |
| IV. Elementos epistemológicos de la hermenéutica analógica como fundamento del diálogo entre culturas..... | 61 |
| 1. Presentación..... | 61 |
| 2. La hermenéutica propuesta por Mauricio Beuchot..... | 62 |
| 3. Límites y alcances de la hermenéutica analógica..... | 66 |

| | |
|---|---------|
| 3.1. La crítica de Jürgen Habermas..... | 67 |
| 3.2. Crítica desde la noción de “contrapoder” de Luis Villoro..... | 68 |
| 3.3. La violencia en la argumentación..... | 70 |
| 4. Hermenéutica analógica y diálogo entre culturas..... | 71 |
| 4.1 Prudencia y contrapoder: el caso del EZLN como interlocutor..... | 72 |
| V. Ética y diálogo entre culturas..... | 80 |
| 1. Presentación..... | 80 |
| 2. La ética de la cultura propuesta por Luis Villoro..... | 81 |
| 2.1. El principio de autonomía..... | 84 |
| 2.2. El principio de autenticidad..... | 85 |
| 2.3. El principio de finalidad..... | 86 |
| 2.4. El principio de eficacia..... | 87 |
| 2.5. Derechos humanos..... | 88 |
| 2.6. La política cultural como respuesta al conflicto entre principios..... | 89 |
| 3. Fundamentos éticos del diálogo entre culturas..... | 90 |
| 4. El problema de la relación entre autonomía colectiva y autonomía individual..... | 92 |
| 5. Importancia de la ética de la cultura..... | 96 |
| CONCLUSIONES GENERALES..... | 101 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 103 |

INTRODUCCION

La presente colección de ensayos tiene la finalidad de analizar algunos problemas relacionados con la historia de la filosofía y con el diálogo entre culturas. Considero que dichos problemas deben ser resueltos de forma urgente pues, por una parte, la reconstrucción de la historia de la filosofía latinoamericana posibilita emprender una reflexión filosófica que tienda a articular procesos efectivos de transformación social, tan necesarios en el subcontinente; por otra parte, la existencia de diversas comunidades culturales, y por lo tanto de diversas racionalidades y tradiciones, hace también necesario entablar una comunicación entre las mismas evitando que de esta comunicación se sigan relaciones de dominio. Por ello, es importante especificar ciertas condiciones mediante las cuales se podría llevar un diálogo entre culturas que impida la distorsión de la comunicación y la imposición de una cultura sobre otra. Se puede afirmar que estos dos aspectos constituyen el eje central que da unidad a los cinco ensayos: la reconstrucción de la historia de la filosofía implica un diálogo con filósofos precedentes y con filósofos de otras tradiciones que aporten elementos que permitan emprender dicha reconstrucción, pero hay que ver cuáles son las condiciones para que el diálogo entre tradiciones -sean filosóficas o culturales en un sentido amplio- no sea distorsionado por intereses de dominio.

El título con que se presentan estos ensayos hace alusión a una región específica del orbe: Latinoamérica. Los problemas que en ellos se abordan se presentan también en muchas y variadas regiones del planeta, precisamente por ello no se descarta retomar elementos de otras tradiciones filosóficas. La alusión a Latinoamérica está determinada por la situación concreta con que el filósofo latinoamericano -lo quiera o no- se enfrenta y ante la cual tiene que responder de una manera específica, por lo demás estas reflexiones pudieran llamarse, parafraseando a Leopoldo Zea, **Problemas de la filosofía y de la historia de la filosofía, "sin más"**. Así pues, en cada uno de los ensayos el lector podrá notar que se problematizan y critican ideas de filósofos (todos ellos contemporáneos) tanto latinoamericanos como no latinoamericanos.

En los ensayos I y III se abordan las dificultades epistemológicas que implica la reconstrucción de la historia de la filosofía latinoamericana propuesta por Horacio Cerutti. En el ensayo I se retoma la hermenéutica gadameriana para elaborar dicha reconstrucción señalando, la que es a mi parecer, la principal deficiencia de esta hermenéutica. En el ensayo III se propone una vía para evitar el relativismo en que podría caer la mencionada reconstrucción.

En los ensayos II, IV y V se examinan aspectos del diálogo entre culturas, su posibilidad de concreción y los elementos que lo impiden. En el ensayo II

se analizan las nociones de “revolución científica” e “inconmensurabilidad” de T.S. Kuhn, señalando sus alcances y limitaciones en cuanto al establecimiento del diálogo entre culturas; se ejemplifica la “variación de significado” y la importancia de la interpretación en el caso del diálogo (hasta ahora interrumpido) del EZLN con el gobierno mexicano. En el ensayo IV se explica la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot, en cuanto que en ella cabe hablar de pluralidad o diversidad, sin que ello implique la negación de la comunicación o caer en un relativismo total; se toman las nociones de “distorsión de la comunicación” y de “contrapoder” de Jürgen Habermas y Luis Villoro, respectivamente, con la idea de que pueden complementar el pensamiento hermenéutico; finalmente se aplican estas ideas a la situación del EZLN como interlocutor. En el ensayo V se expone la “ética de la cultura” propuesta por L. Villoro, y se explica como puede fundamentar el diálogo entre culturas, asimismo se explica la importancia de la autonomía colectiva y de una política que tome en cuenta dicha ética.

I. LA HERMENEUTICA GADAMERIANA COMO POSIBILIDAD PARA LA RECONSTRUCCION DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSOFICAS EN AMERICA LATINA.

“La filosofía trabaja sobre tradiciones, a partir de ellas, para negarlas, afirmarlas, retocarlas, sustentarlas, mejorarlas, adaptarlas, etcétera”.

Horacio Cerutti G. *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, UNAM-Porrúa, México, 1997.

1. La reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas en América Latina propuesta por Horacio Cerutti.

Comparto la idea de Horacio Cerutti de que uno de los principales problemas con que se enfrenta la filosofía latinoamericana es la carencia de una metodología, la cual nos permita reconstruir el pasado histórico rescatando, al mismo tiempo, la tradición. Parto de que la filosofía debe responder a problemas que se presentan en esta región y en este tiempo pues, como dice Cerutti, no podemos seguir pensando en la filosofía como mera especulación teórica si ella no está en condiciones de aportar algo a las urgencias de nuestro tiempo.

El carácter histórico de la filosofía nos enfrenta al problema de que “nuestras ideas filosóficas requieren una consideración que respete la complejidad de sus relaciones con todo el proceso histórico, una consideración que respete la materialidad de esas ideas, su potencialidad y sus cambiantes matices”¹. Si queremos que la filosofía enfrente los problemas latinoamericanos actuales, y dado su carácter histórico, es necesario revisar o, mejor dicho, reconstruir la historia de esta filosofía: “de la visión que tengamos de nuestra historia de la filosofía, de la visión que sepamos construirnos, dependerá en gran medida la filosofía que desarrollemos. Lo hecho, o mejor, la interpretación que se tiene de lo hecho, condiciona decisivamente lo por hacer”.²

Cerutti atribuye los fracasos en los intentos por llevar a cabo dicha reconstrucción a la carencia de una metodología; de aquí la larga serie de intentos fallidos por rescatar la tradición, desde aquellos que niegan la misma existencia de la filosofía latinoamericana, hasta aquellos que niegan servirse de importantes

creaciones no latinoamericanas apelando a un erróneo concepto de autenticidad cultural.

Si queremos realmente avanzar en el rescate de la tradición, tenemos que adquirir una conciencia histórica que recupere el pasado de una manera crítica “no para resucitar muertos arqueológicos, deleite de especialistas, sino para examinar un pasado que no admite ser borrado sin grave menoscabo del diagnóstico y de la plenitud del presente”³. Esta tarea de recuperación crítica implica también entablar un diálogo con diversas tradiciones teóricas, incluso políticas, de otras regiones que puedan aportar elementos para la comprensión de nuestra historia.

Como ya mencioné, para Cerutti la filosofía latinoamericana debe partir de las urgencias inmediatas, es decir, del presente; pero también reconoce que es imposible filosofar si se ignora la historia de ese filosofar. Debemos saber qué reflexiones ya están hechas, por qué se hicieron y en qué contexto. La conciencia de este pasado nos hará comprender mejor nuestra situación presente y nos mostrará lo que podemos hacer en función de lo que ya se hizo. No podemos diagnosticar el presente, ni por consiguiente hacer propuestas de cambio, si no se tiene una conciencia histórica.

El rescate del pasado propuesto por Cerutti no consiste en hacer sólo comentarios de los textos o en intentar una cierta “neutralidad” en la interpretación de los mismos, sino en “ampliar y enriquecer los sentidos” de ese pasado en función de las urgencias del presente: rescatar la historia desde el presente para preparar el futuro⁴. Precisamente en esto consiste la “reconstrucción”, en volver a interpretar el pasado en función de las problemáticas del presente⁵.

La reconstrucción se hace necesaria en cuanto que no se ha alcanzado una autoconciencia histórica que revalore la tradición filosófica latinoamericana, y por otro lado la situación actual -con su problemática específica- propicia y justifica volver a construir dicha historia. El pasado sólo lo podemos valorar desde el presente, desde nuestra situación concreta.

La hermenéutica gadameriana permite abordar el problema de la tradición en América Latina en vista de una reconstrucción histórica. Sin embargo, dicha hermenéutica no deja de ser problemática en algunos aspectos, como el de la relación entre tradición y cambio. El presente trabajo pretende abordar dicho

problema.

Líneas atrás mencioné que para llevar a cabo la llamada reconstrucción uno de los principales problemas es la carencia de una metodología, la cual no es considerada por Cerutti como un conjunto de normas *a priori*, sino que ésta se va conformando durante el mismo proceso de investigación. La afirmación anterior resulta un tanto problemática, ya que generalmente cuando se emprende una investigación se necesita una serie de normas que guíen el desarrollo de la misma. Cerutti es consciente de que esta cuestión supone enfrentar problemas epistemológicos, los cuales pienso que se pueden empezar a resolver desde la óptica gadameriana.

Otro aspecto problemático es que Cerutti, cuando habla de reconstrucción, supone ya la existencia de una historia de la filosofía en América Latina, es decir, de una reflexión filosófica en América Latina. ¿En qué se basa para suponer tal existencia?.

El carácter latinoamericano de la filosofía está determinado principalmente por el motivo de que se han hecho reflexiones filosóficas “desde” y “para” América Latina, aunque en la elaboración de tales reflexiones se hayan auxiliado de la filosofía europea. Una postura hermenéutica, como explicaré más adelante, ayuda a confirmar tal supuesto.

A continuación abordaré la hermenéutica, remarcando el papel de la tradición en el proceso de la comprensión según Gadamer; posteriormente explicaré la importancia de la situación “presente” en la investigación histórica para después abordar el problema del método en la reconstrucción histórica. Finalmente trataré la cuestión de la relación entre tradición y cambio para concluir en qué medida la hermenéutica gadameriana puede ayudar a reconstruir la historia de las ideas filosóficas en América Latina.

2. La hermenéutica gadameriana.(El papel de la tradición en el proceso de comprensión).

Para Gadamer “comprender significa primariamente entenderse con la cosa (...) la primera de las condiciones hermenéuticas es la comprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”⁶. El entenderse con la cosa se establece cuando se llega a un acuerdo con el asunto o sentido de un texto, se puede afirmar que la interpretación, que hace posible la comprensión, implica orientar la mirada al sentido del texto: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la cosa misma (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas)”⁷.

La comprensión conlleva una relación con el sentido de la tradición que nos transmite el texto: “el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido”⁸. Esta relación se establece como un acuerdo con el sentido del texto, y para que esto sea posible “el que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo”⁹. En esto consiste la participación comunitaria que posteriormente mencionará Gadamer.

La idea de comprensión es desarrollada por Gadamer desde el ser ahí (da-sein) heideggeriano. El ser ahí es un ser temporal, un ser en la historia, un ser en el mundo¹⁰, y en eso radica la condición ontológica del comprender humano¹¹.

Gadamer, siguiendo a Heidegger¹², afirma que la tradición se manifiesta a través de la historicidad del ser ahí:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que le pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos (...) Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser¹³.

Los prejuicios- como se verá adelante- son una forma en que se expresa la tradición, y determinan la comprensión y la autocomprensión. Estas últimas

sólo son posibles porque le pertenecemos a la historia; por eso se afirma que la tradición se manifiesta gracias a la historicidad del ser ahí.

No se debe concebir a la tradición como un conjunto de elementos sin vigencia, sino como algo que forma parte de la actividad concreta del presente: “la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado”¹⁴. Esta pervivencia de la tradición a través de la historia hace posible la comprensión: “El comprender debe pensarse menos como la acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”¹⁵.

Se aclara más el papel de la tradición en la comprensión si se puntualiza que los prejuicios son para Gadamer una forma como se expresa la tradición¹⁶. En su definición de prejuicio, Gadamer afirma: “En sí mismo prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”¹⁷, poniendo énfasis en que “prejuicio no significa en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente”¹⁸. Así pues, se puede afirmar que para Gadamer la tradición es el conjunto de doctrinas, costumbres, valores, conocimientos, etc., que se transmiten a través de la historia en forma de prejuicios, y que determinan nuestra comprensión¹⁹.

Gadamer explica que en el periodo de la Ilustración se dió un rechazo de la tradición, poniéndose énfasis en la razón como única legitimadora del conocimiento. Se pretende sustituir la autoridad de la tradición por la autoridad de la razón: “La tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón. La fuente última de autoridad no es ya la tradición sino la razón”²⁰. Se pretende una superación de la tradición liberando la comprensión de todo prejuicio, suponiendo que todo prejuicio impide la comprensión. La Ilustración no puede aceptar nada que no sea validado por la razón y “convierte la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos”²¹.

Por su parte, el Romanticismo intenta rescatar la tradición, pero deforma también su significado. El conocimiento para los románticos se encuentra en el origen, en el mito: “La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia mítica, y se refleja en el estado originario paradisiaco anterior a la caída en el pecado del pensar”²².

Existe una aparente oposición entre la Ilustración y el Romanticismo, pero en realidad ambas posturas coinciden pues “el presupuesto de una misteriosa oscuridad en la que vive una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar es tan abstracto y tan dogmático como el de un estado perfecto de Ilustración total o de saber absoluto”²³. Ambas posturas conciben a la tradición como incompatible con la razón “ya se la quiera combatir revolucionariamente, ya se pretenda conservarla, la tradición aparece en ambos casos como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos racionales sino que nos determina mudamente”²⁴.

Lo que se critica a estas posturas es que la tradición no necesariamente se opone a la razón; Gadamer no cree “que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible”²⁵, además de que la tradición es un elemento constitutivo de la comprensión y no se la debe asumir pasivamente sino que se debe asumir racionalmente. No se puede aceptar la tradición por una mera creencia de que lo antiguo es lo mejor, sino porque es una autoridad legítima.

La legitimidad de la autoridad de la tradición puede ser asumida racionalmente, como una forma de reconocer nuestras propias limitaciones, nuestro carácter finito. La autoridad “reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre la acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada”²⁶. Este reconocimiento también se lleva a cabo en el diálogo interpersonal: “la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio”²⁷.

Ante la pregunta ¿qué consecuencias tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición? Gadamer nos pide recordar “la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo”, tomando en cuenta que “es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender”, y que “aquí como allá subyace una relación circular”²⁸. Este ir de lo particular al todo y viceversa forma una circularidad en la comprensión, y es precisamente por ello que Gadamer habla del “círculo de la comprensión”.

Para contestar la pregunta sobre las consecuencias de la tradición en la comprensión y para explicarnos el círculo de la comprensión, Gadamer

plantea la “anticipación de sentido”, conformada por los prejuicios de la tradición. El Círculo de la comprensión parte siempre de una anticipación de sentido que no se elimina pero tampoco se sostiene arbitrariamente, sino que se va perfeccionando y corrigiendo, esto es, los prejuicios de la tradición que forman la anticipación de sentido permean siempre la comprensión.

El funcionamiento del círculo de la comprensión lo ejemplifica Gadamer con el aprendizaje de las lenguas antiguas:

Aprendemos que es necesario construir una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de dicha frase. **Este proceso está sin embargo ya dirigido por una expectativa de sentido procedente del texto de lo que le precedía. Por supuesto esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige. Esto significa que la expectativa cambia y que el texto se recoge en la unidad de una referencia bajo una expectativa distinta.** El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad de sentido en círculos concéntricos³⁰.

En el círculo de la comprensión partimos siempre de una anticipación de sentido que nos da una visión preliminar de la totalidad del texto, después nos dirigimos a las frases y posteriormente a las partes de cada una de las frases, es aquí cuando descubrimos que estas últimas partes contribuyen a comprender el significado de la totalidad del texto, corrigiéndose así nuestra visión preliminar.

Durante el desarrollo del círculo de comprensión nunca podemos suspender nuestra tradición, pero tampoco podemos quitar nuestra atención de la tradición del otro, del contexto en que se ubica el texto. No debemos sumergirnos quedándonos atrapados en la subjetividad del otro, ni asumir incondicionalmente la tradición en que se ubica el texto. “El círculo no es de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”³¹. Podemos decir que de lo que se trata es de entablar un diálogo entre tradiciones, en el cual podemos aprehender la tradición del texto sin renunciar a la nuestra.

Para poder entablar un diálogo entre tradiciones, para llegar a la comprensión, se necesita tener conciencia histórica: “la conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la situación hermenéutica”³²; y la

situación hermenéutica no es otra cosa que “la situación en que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender”³³. La conciencia de la historia efectual es la conciencia de nuestro contexto, de nuestros prejuicios, de nuestra tradición que actúa en nosotros determinando nuestra situación, ya que la historia efectual “es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”³⁴.

El concepto de situación encierra las ideas de finitud y de límite y está en relación con el concepto de “horizonte”, que es el “ámbito de visión que encierra y abarca todo lo que es visible desde un determinado punto”³⁵. Para que se establezca la comprensión, el diálogo entre tradiciones, es necesario que se produzca la “fusión de horizontes”, la que pudiera entenderse como fusión de tradiciones: “La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno y lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos”³⁶. Esta fusión, insiste Gadamer, no es sumisión del uno al otro sino que “significa siempre un ascenso a una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la particularidad del otro”³⁷.

Así pues, la comprensión no se da si no existe la fusión de horizontes, “comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos”³⁸. Resulta necesario para la comprensión moverse al horizonte del texto pero, como se explicó antes, tampoco debemos olvidar nuestro propio horizonte, pues de otro modo no existiría la comprensión, porque no podemos desplazarnos a otro horizonte si no es de nuestro propio horizonte³⁹.

Para Gadamer la hermenéutica aclara el proceso de comprensión, que no es otra cosa que “la participación en un sentido comunitario”⁴⁰. La historia y el lenguaje es común a todos los seres humanos⁴¹. Los hombres pertenecemos a la historia y es posible que participemos de la comprensión mutua, es posible tener un diálogo con otras tradiciones.

Podemos concluir este apartado diciendo que la posibilidad de la fusión de horizontes y, por tanto, de la comprensión, está sustentada por el carácter ontológico del ser ahí, en la movilidad de la tradición y en el carácter abierto de los horizontes⁴². Así, se perfilan los aspectos en que la hermenéutica gadameriana pudiera colaborar en la reconstrucción propuesta por Cerutti. Estos aspectos son: a) la necesidad de no desconectarse de la situación presente en la investigación histórica y por lo tanto la determinación de la interpretación por las urgencias del presente; b) la cuestión de la metodología previa a la investigación histórica,

y c) la obligación de buscar alternativas de cambio social sin dejar de lado la tradición o, en otras palabras, el rescate crítico de la tradición para la búsqueda de alternativas de cambio.

3. Hermenéutica y reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas.

Para Cerutti, la reconstrucción de la historia de las ideas implica no dejar nunca de lado el contexto en que estas surgieron, pues declara:

...habrá que aclarar de qué tipo de ideas filosóficas estamos hablando y creo que las ideas filosóficas de las que estamos hablando son ideas, que yo llamaría, entre comillas y metafóricamente, “encarnadas”, o sea, no son ideas que andan por ahí, sino que son ideas producidas por ciertos sujetos, en ciertas condiciones históricas precisas, como intentos de respuesta a problemas sociohistóricos y teóricos en situaciones específicas y materializadas en textos y en instituciones⁴³.

Por otra parte, Cerutti también señala que la reconstrucción debe realizarse en función de las urgencias del presente; es decir, la revisión del pasado debe aclarar y posibilitar las respuestas a las problemáticas del presente.

La situación presente y la posibilidad de respuestas a su problemática, se vé enriquecida por la investigación entendida como reconstrucción histórica: “Nos vemos enfrentamos a la necesidad y a la urgencia de filosofar hoy en el presente pero, al mismo tiempo, parece indispensable reconstruir la propia historia de la filosofía para saber en donde nos encontramos”⁴⁴. Si queremos resolver los problemas presentes tenemos que recurrir a nuestra historia, y si queremos hacer investigación histórica sobre la filosofía en América Latina debemos partir de la situación presente y concreta, puesto que tanto en el pasado como en el presente “las ideas no se dan en el aire, no se dan solamente en las cabezas de los pensadores, sino que se generan en un cierto ambiente histórico”⁴⁵.

Al respecto Gadamer expresa que “el horizonte del presente no se forma (...) al margen del pasado”⁴⁶, pero por otra parte también afirma que “el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses”⁴⁷.

En las ideas expuestas con anterioridad se nota cierta concordancia entre las posturas de Cerutti y Gadamer; por ejemplo, ambos reafirman la importancia de una conciencia histórica: “Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones”⁴⁸. Se puede afirmar, pues, que las ideas de Cerutti y Gadamer se complementan, en el sentido de que sólo si no renunciamos a nuestra situación presente podemos entender nuestro pasado, y sólo rescatando nuestro pasado podemos resolver problemas del presente. Así, la tarea de reconstrucción desecharía la idea de “neutralidad” en la investigación histórica, ya que, siguiendo a la hermenéutica gadameriana, “el verdadero sentido de un texto tal y como este se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario (...) Pues este sentido está determinado también por la situación histórica del intérprete”⁴⁹. El investigador, el intérprete, no se puede desconectar de sus circunstancias, pero tampoco debe olvidar el contexto del texto a interpretar, más bien se debe colocar en un puesto intermedio entre “familiaridad” y “extrañeza” con respecto al texto⁵⁰. Continuando con Gadamer, se debe dejar claro que “cuando se comprende, se comprende de un modo diferente”⁵¹, ya que existen “nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas”⁵², y esto es en cierto modo lo que pretende Cerutti con la llamada reconstrucción histórica: partir de la situación presente para encontrar un “nuevo sentido” de la historia de las ideas filosóficas en América Latina; esto no implica necesariamente caer en el mero subjetivismo ya que tampoco se pueden rechazar todas las anteriores interpretaciones de esta historia, sino que a partir de este nuevo enfoque, la revisión de dichas interpretaciones nos llevaría incluso a rescatar algunas de sus sugerencias. Además, no se puede caer en el subjetivismo por el hecho de que la comprensión también implica –como ya se dijo– tomar en cuenta al texto de nuestra investigación, dejarlo hablar.

Otro punto que es necesario aclarar es la cuestión del método. Al respecto tenemos que señalar que Gadamer no da un método, pero si muestra la estructura del proceso de comprensión, es decir, señala los prerequisites ontológicos del comprender⁵³, lo cual ya es suficiente como contribución a la tarea de reconstruir las ideas filosóficas en América Latina.

El círculo de la comprensión puede ser congruente con la postura de Cerutti, en cuanto que este último no concibe la metodología como un conjunto de pasos unívocos que se tengan que seguir y aplicar ciegamente, sino que ésta se constituye “*a posteriori*”: conforme el investigador se va enfrentando a los hechos históricos, va también elaborando su propio camino para resolver los problemas que surgen a su paso en la investigación. Los materiales de la

investigación, los textos, también “nos dicen su sentido”, nos hablan y modifican de alguna u otra forma la postura inicial de la que partimos⁵⁴. Las dificultades teóricas que no son previstas en la postura inicial son resueltas durante la investigación. Lo mismo sucede en el círculo de la comprensión donde la anticipación de sentido se modifica si el texto lo exige; el texto mismo nos interpela⁵⁵ haciendo que modifiquemos nuestra nociones previas.

El concepto de tradición en Gadamer y en Cerutti es, en términos generales, también compatible. Ambos postulan la necesidad de una conciencia histórica que rescate la tradición, y ambos entienden por tradición al conjunto de elementos culturales (valores, doctrinas, costumbres, conocimientos, etc.) que se transmiten a través de la historia, determinando las acciones de los individuos y que, por lo tanto, son imprescindibles en la investigación histórica (vid. nota 19).

Cerutti pretende, por un lado, una reconstrucción que rescate la tradición filosófica latinoamericana, y por otro, entablar un diálogo con tradiciones de otras regiones, pero no para mantener o asumir las tradiciones como algo incommovible o incuestionable, sino para enfrentar problemáticas del presente urgentes de resolver. El rescate de la tradición esta orientado entonces por la necesidad de un cambio social donde se resuelvan dichas problemáticas, es decir, se deben asumir las tradiciones siempre en función de una posibilidad de cambio. “La primera tarea parece ser entonces la de establecer, mediante la reconstrucción -una, la nuestra- del pasado, dónde estamos y qué nos queda por hacer”⁵⁶. No se trata de asumir la tradición sin cuestionarla, pero si no la tomamos en cuenta no podríamos reconstruir la historia y nos sería difícil saber “qué nos queda por hacer” y, por lo tanto, sería más difícil encontrar alternativas de cambio social para este presente.

La anterior idea inevitablemente lleva a preguntar ¿es posible este cambio desde la óptica gadameriana? y, de ser posible tal cambio, ¿cómo puede coexistir la tradición con éste? Es factible responder estas preguntas recurriendo nuevamente al círculo de la comprensión.

Con anterioridad expliqué que el círculo de la comprensión se iniciaba con una anticipación de sentido, con una serie de prejuicios que nos proporciona una visión previa del texto, los cuales se van transformando conforme avanza la comprensión del mismo. Aunque los prejuicios no desaparecen, la corrección que se va haciendo de ellos finalmente nos lleva a una visión diferente de la que teníamos al inicio del proceso de comprensión. En dicho proceso nuestra tradición, que se manifiesta en la anticipación de sentido, no permanece

igual, se transforma, “hay un cambio” en ella. Los prejuicios iniciales se modifican cuando culmina el proceso, porque de otro modo el círculo hermenéutico sería un círculo vicioso que no nos llevaría a la comprensión del texto.

El problema de la tradición y la posibilidad de cambio también es abordado por Mauricio Beuchot en su *“Tratado de Hermenéutica Analógica”*⁵⁷. Para él, apoyándose en Gadamer, el problema radica en el error de creer que la tradición no tiene nada que ver con la innovación que posibilita el cambio; sin embargo, siempre

...en la interpretación hay una relación entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición e innovación. Interpretamos desde un marco teórico, desde un marco conceptual, este marco es la tradición a la que pertenecemos, nuestra tradición hermenéutica. Ya al interpretar algo pasado desde el punto de vista actual -aún sea desde nuestra tradición-, no se está haciendo una repetición, sino que hay una innovación, consistente en aplicarlo a nuestro tiempo (...) **Innovación no es sólo romper con la tradición, sino tratar de aportar algo a la tradición misma, aplicar acertada y adecuadamente el mensaje que contiene el texto en cuestión al momento actual, esto es, interpretar desde la vida del intérprete**⁵⁸.

De estas afirmaciones de Beuchot se derivan dos más. Primera: el supuesto de Horacio Cerutti, la existencia de una filosofía latinoamericana, es corroborado, ya que el hecho de retomar de una manera crítica la tradición filosófica europea para entender y tratar de resolver problemas latinoamericanos, no implica que se hayan repetido tal cuales estas filosofías. Segunda: el hecho de emprender una investigación histórica partiendo de las urgencias de nuestra situación presente, hace posible dar respuesta a las problemáticas sociales (como pueden ser las que plantea la diversidad cultural y el diálogo entre culturas, la dependencia económica y la pobreza extrema, el papel de la religión en los procesos democratizadores, etc.).

Para Gadamer, lo mismo que para Beuchot, en la comprensión misma está la posibilidad de cambio. Aunque en el proceso de comprensión se tenga que reconocer y asumir la tradición, ésta no está peleada con el cambio:

La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí (...) Incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo del que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez⁵⁹.

Sin embargo, y aún asumiendo la anterior afirmación de Gadamer, Beuchot reconoce que “la tradición ha actuado a veces como freno a la creatividad”, y por lo tanto “el problema se centra en la crítica a la tradición”⁶⁰; puntualizando aún más, yo diría que el problema se centra en una crítica y autocrítica de la tradición: crítica a lo que puede haber de cerrazón en la tradición del texto o del interlocutor, y a lo que puede haber de dogmático en nuestra propia tradición. En esto consistiría el verdadero diálogo entre tradiciones o, para decirlo en términos gadamerianos, la efectiva “fusión de horizontes”.

Pero es en la fusión de horizontes donde encuentro otro problema. Si existen diferentes culturas, también existen diferentes tradiciones y distintos horizontes; por ello se puede pensar que los individuos de diferentes culturas tienen diferentes intereses, ya sea políticos, religiosos, morales, económicos, etc. Ante esto me pregunto ¿cómo puede haber fusión de horizontes en el caso de que una cultura no comparta o no se interese por nada de la tradición de otra cultura, o que se interese en ella sólo en función de sus propios intereses, es decir, sólo para dominarla? Como ya vimos anteriormente (vid notas 41 y 42) la propuesta gadameriana apunta a que no hay horizontes cerrados, y además de tener en común el lenguaje, el carácter del ser ahí es “abierto”: ontológicamente es posible la fusión de horizontes.

La explicación anterior no me deja satisfecho, ya que a lo largo de nuestra historia no se ha visto la fusión de horizontes, no el diálogo, sino la imposición. ¿Será acaso que no se ha querido reconocer la tradición del otro y por tanto no se ha dado la efectiva fusión de horizontes?, ¿o será que no se encuentra nada racional en la tradición del otro? Beuchot propone que para promover el cambio en una tradición -la propia o la del otro- se tienen que “dar argumentos a favor de lo que uno quiere introducir como innovación”⁶¹. ¿En qué consiste esa argumentación?, ¿cómo se puede llevar a cabo?, ¿en qué términos? Las respuestas a estas preguntas motivan a elaborar otro ensayo; por lo pronto, aquí

concluyó éste, afirmando que la hermenéutica gadameriana puede ser una herramienta muy útil para la reconstrucción histórica que pretende Cerutti, aunque reconozco que en dicha hermenéutica hay algunas cuestiones que están por resolverse.

Me gustaría incluir al final de este ensayo un poema de José Emilio Pacheco, en el cual aborda la problemática de los distintos intereses y la probable imposibilidad de la fusión de horizontes que comenté líneas arriba:

TRADUTTORI, TRADITORI

Jerónimo de Aguilar y Gonzalo de Guerrero

los náufragos

aprendieron la lengua maya

hicieron vida con la tribu

Gonzalo

tuvo mujer y engendró hijos

Jerónimo

exorcizó todo contacto rezó el rosario

para ahuyentar las tentaciones

asceta

roído por la fiebre del misticismo

Llegó Cortés y supo de los náufragos

Gonzalo

renunció a España

y peleó como maya entre los mayas

Jerónimo

se incorporó a los invasores

sabía la lengua

pudo entenderse con Malinche

que hablaba

maya también y mexicano

A estos traductores

debemos en gran parte el mestizaje

la conquista y colonia

y este enredo

llamado México

y la pugna

de indigenismo e hispanismo⁶⁸.

NOTAS

1. Cerutti Guldberg, H. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, p.45
2. **Ibid**, p. 144
3. **Ibid**, p.90
4. **Ibid**, p.24 (cfr. la Introducción de R. Moreno de Oca).
5. El rescate del pasado del que habla Cerutti implica, además de revisar las reflexiones filosóficas que se han hecho en América Latina, revisar las interpretaciones que se han hecho de estas reflexiones. Se puede decir que la labor de reconstrucción es doble: de la historia (como acontecimiento) de la filosofía en América Latina, y de la historiografía (de lo que se ha escrito) sobre esta historia: "Aceptando la íntima historicidad de estos discursos filosóficos, cabe intentar su reconstrucción sin ignorar los intentos de reconstrucción historiográfica ya realizados. Por tanto, una historia crítica de la historiografía filosófica se nos impone como labor preliminar. Historia de la historiografía que recoja las tareas pendientes pero también las valiosas sugerencias y pistas muchas veces dispersas que se encuentran en la historiografía realizada". **Ibid**, p. 179
6. Gadamer, H-G, *Verdad y Método*, t.I. p.364
7. **Ibid**, pp.332-333
8. Gadamer, H.-G. *Verdad y Método*, t. II. p.68
9. **Ibid**, p.66
10. "Dasein es ser ahí (da-sein), y ahí es el mundo: el mundo concreto literal, real, cotidiano; ser humano significa estar sumergido, plantado, arraigado; arraigado en la tierra, en la materia cotidiana, en la materialidad cotidiana del mundo". Steiner, G. *Heidegger*, p.111

11. “En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ser ahí como poder ser (...) El ser ahí es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es en su posibilidad (...) La posibilidad en cuanto existencial es... la más original y última determinación ontológica del ser ahí”. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*, p.161.

12. “El ser ahí no tiene sólo la propensión de caer en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el ser ahí cae, a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. *Ibid*,p.31.

13. Gadamer, *op.cit*.t.I,p.344 (el subrayado es mío).

14. *Ibid*,p.359

15. *Ibid*,p.360

16. Podemos pensar que es así ya que Gadamer, cuando analiza el rechazo de la tradición en la Ilustración, nos dice: “Este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición”. *Ibid*,p.337

17. *Ibid*,p.337

18. *Idem*

19. “Los seis filósofos -entre ellos Gadamer, nos dice Velasco- consideran que la principal función de las tradiciones es dotar a los miembros de una comunidad de ciertas bases aceptadas convencionalmente (presupuestos, teorías, mitos, criterios, valores), gracias a las cuales es posible desarrollar, evaluar y justificar sus creencias y acciones. Velasco Gómez, A. “El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”, en *Racionalidad y cambio científico*. p. 173

“Gadamer concibe la tradición como un conjunto de expresiones (textos, obras de arte, etc.) en nuestro propio lenguaje y en lenguajes diferentes al nuestro, que requiere interpretación y comprensión”. *Ibid*,p.169

20. Gadamer, **op.cit.** t. I, p. 339

21. **Idem**

22. **Ibid**, p. 341

23. **Idem**

24. **Ibid**, p. 349

25. **Idem**

26. **Ibid**, p. 347

27. **Idem**

28. **Ibid**, p. 360

29. **Idem**

30. **Ibid**, pp. 360-361 (el subrayado es mío).

31. **Ibid**, p. 363

32. **Ibid**, p. 372

33. **Idem**

34. **Ibid**, p. 371

35. **Ibid**, p. 372

36. **Ibid**, p. 377

37. **Ibid**,p.375

38. **Ibid**,pp. 376-377

39. “Comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una tradición cualquiera”. **Ibid**,p.375

40. **Ibid**,p.362

41. “...es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que allana el camino a la labor hermenéutica”. Gadamer, **op.cit**,t.II,p.70

“...lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma”.
Gadamer,**op.cit**,t.I,p.467

42. “La movilidad histórica de la existencia humana estriba en que no hay vinculación absoluta a una determinada posición y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros. También el horizonte del pasado, del que vive toda la vida humana y que está ahí bajo la forma de tradición, se encuentra en perpetuo movimiento”. Gadamer,**op.cit**. t.I,pp.374-375

43. Cerutti Guldberg,H.**op.cit**.p.199

44. **Ibid**,p.144

45. **Idem**

46. Gadamer,**op.cit**,t.I,p376

47. **Ibid**,p.353

48. **Ibid**,p.376

49. **Ibid**, p.366

50. Gadamer, **op.cit**, t.II, p.68

51. Gadamer, **op.cit**, t.I, p.367

52. **Ibid**, p.369

53. “Comprender... es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser –en- el-mundo” **Ibid**, pp.324-325

“El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”. **Ibid**. p.363. La comprensión es un modo de ser del ser ahí, más que conocer un método de la comprensión debemos reconocer el carácter comprensor o comprensivo del ser ahí, quien por estar arrojado en el mundo posee ya una serie de elementos (tradicón-prejuicios) que conforman una anticipación de sentido que se va transformando durante el círculo de la comprensión.

54. “Propongo hablar de metodología, no como una noción instrumental, no como un método en el sentido de lo que se tiene o de lo que se debe hacer en tal o cual caso. No como un método que es ya poseído, un instrumento que ya tenemos y que simplemente se trataría de aplicar a uno o varios casos. Y, mucho menos, tendríamos que entender metodología en un sentido normativo, estrictamente como lo que se debe hacer en la investigación de estudios latinoamericanos o de filosofía latinoamericana (...) propongo hablar de metodología como una reconstrucción racional sistematizada también *a posteriori* de los pasos o del camino que efectivamente se ha recorrido...” Cerutti, G.H. **op.cit**, p.190.

“Los materiales mismos dicen su sentido, el significado que les da experiencia, la finalidad que los unifica, las categorías que los explican. Como que los materiales cobran, por así decir, el papel de una teoría modificadora de la teoría inicial(...) los problemas medulares de la metodología no son resueltos previamente a las investigaciones, sino en la realización de ellas”. **Ibid**, pp.34-35 (Introducción de R. Moreno Montes de Oca).

55. “En cualquier caso la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse

interpelado por la tradición misma. ¿Pues no es cierto que sólo así resultan comprensibles en su significado los objetos de su investigación, igual que los contenidos de la tradición?” Gadamer, *op.cit.t.I*, p.350

56. Cerutti Guldberg, H. *op.cit.* p.144

57. Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica*.

58. *Ibid*, p.49

59. Gadamer, *op.cit,t.I*, pp.349-350 (el subrayado es mio).

60. Beuchot, *op.cit*, p.51

61. *Ibid*, pp.55-56

62. Citado por Cerutti, *op.cit*, pp.186-187 (el poema lo tomó Cerutti del libro de José Emilio Pacheco “Islas a la Deriva”, ed. Siglo XXI, México, 1976. p.27.

II. SOBRE LA POSIBILIDAD DE DIALOGO ENTRE CULTURAS DESDE LA PERSPECTIVA KUHNIANA.

1. Presentación.

El presente trabajo pretende rastrear los elementos que puede haber en la idea de Kuhn respecto a las “revoluciones científicas”, que nos sirvan para explicar la posibilidad de diálogo entre culturas con marcos conceptuales diferentes. El análisis se aplicará principalmente al contenido de los textos: *“La estructura de las revoluciones científicas”* y *“Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”*.

Explicaré el proceso que desemboca en la revolución científica mediante las nociones de “ciencia normal”, “paradigma”, “anomalía” y “ciencia extraordinaria”, poniendo énfasis en la “incommensurabilidad”, pues considero que con esta noción se decide la posibilidad de diálogo desde la óptica kuhniana. También explicaré en qué medida puede considerarse a Kuhn como crítico de cierto etnocentrismo racionalista, cuál es su idea de racionalidad y cómo se debe entender la frase de que se “habita en un mundo diferente después de una revolución científica”.

Considero que la idea de revolución científica trae consigo un concepto nuevo de racionalidad, puesto que Kuhn afirma que el cambio de paradigma no está determinado sólo por factores lógico-metodológicos de alguna teoría científica, sino principalmente por factores “externos”, que no permiten decidir desde un punto de vista estrictamente lógico si una teoría es válida o no. La revolución científica también implica una variación de significado en los términos que utiliza el nuevo paradigma, lo que trae consigo una imposibilidad de comparación con el paradigma antiguo. Ante esto se puede preguntar ¿la incommensurabilidad implica una imposibilidad de comunicación o de diálogo entre paradigmas? En este trabajo sostengo que la idea de incommensurabilidad debemos tomarla en cuenta en tanto nos permite reconocer la pluralidad de paradigmas, sin que ello implique que no puede haber comunicación entre los mismos.

Comparto con León Olivé la idea de que las nociones de paradigma y racionalidad pueden ayudar a entender los problemas de comunicación que surgen entre dos culturas en conflicto. Después de enumerar los elementos kuhnianos que desde mi punto de vista podrían hacer posible el diálogo entre culturas, explico el

significado de racionalidad para Olivé, su concepción de diálogo y las bases necesarias para que éste se lleve a cabo.

Me parece importante, incluso urgente, atender las problemáticas que plantea el diálogo entre culturas. La globalización nos lleva -como bien señala Olivé- inevitablemente a entrar en contacto en condiciones desventajosas con otras naciones, y por tanto es preciso establecer bajo qué criterios de racionalidad podemos entablar este diálogo al exterior. También, se presentan al interior del país problemas para dialogar con comunidades indígenas que exigen salir de la marginación, pero sin someterse a una racionalidad meramente instrumental que les impongan desde fuera. Por ello, al final del trabajo, mediante dos aspectos de conflicto en Chiapas, ejemplifico los elementos que nos proporcionan Kuhn y Olivé para entablar un diálogo, señalando que ambos autores no resuelven el problema del “interés” que puede estar detrás de cada comunidad cultural antes de entablar dicho diálogo.

2. Las Revoluciones Científicas y la Inconmensurabilidad en T. S. Kuhn.

Para explicar las revoluciones científicas Kuhn parte de la noción de “ciencia normal”, entendiendo por ésta toda investigación basada en realizaciones científicas pasadas que alguna comunidad particular reconoce como fundamento de su práctica, y lo que fundamenta esa práctica es el “paradigma” en que se basa. Los paradigmas dotan a la ciencia normal de un campo de problemas y métodos para resolverlos. Cuando un conjunto de científicos asume un paradigma o varios por acuerdo común, podemos decir que esta comunidad científica es expresión de la ciencia normal: “los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. Este compromiso y el consentimiento aparente que provoca son requisitos previos para la ciencia normal”¹. Ejemplos de paradigmas son la astronomía tolemaica, la astronomía copernicana, la dinámica newtoniana, la dinámica einsteiniana, etc. Una vez asumidos los paradigmas estos guiarán a los integrantes de la comunidad científica en las investigaciones que hagan.

La investigación científica normal tiene limitado su campo de acción, de acuerdo con el paradigma que asume se dirige a la articulación de fenómenos y teorías ya establecidos por dicho paradigma. La ciencia normal sólo tiene como objetivo plantearse problemas que pueden resolverse con la metodología de que dispone, lo que lleva a pensar a Kuhn que a veces la ciencia normal parece obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos por el paradigma, además de que dentro de ella “tampoco tienden los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros”².

Que la ciencia normal no aspire a la búsqueda de novedades que vayan más allá de su paradigma, no quiere decir que los resultados obtenidos en sus investigaciones no sean importantes, ya que éstos aumentan la precisión en su aplicación y resolución de problemas. La finalidad de la ciencia normal queda reducida a la resolución de “enigmas” que, a manera de rompecabezas, esperan los investigadores que se puedan resolver. El paradigma dota de criterios al científico para que seleccione sus problemas, éstos criterios también establecen la posibilidad de su solución, de no ser así pueden incluso definir los problemas como no científicos.

El investigador que pertenece a una comunidad científica normal aun habiendo adquirido una serie de compromisos conceptuales, teóricos, instrumentales y metodológicos con el paradigma que asume su comunidad, hay

ocasiones que se enfrenta con “anomalías”, es decir, con un conjunto de problemas que requerirán un tratamiento especial, de tal manera que dicho paradigma puede ajustar algunas de sus categorías conceptuales para que lo anómalo se vaya convirtiendo en lo previsto, pero si esto no sucede, si el paradigma se ve imposibilitado por completo para resolver tal anomalía, surge la posibilidad de cambiar de paradigma. Si bien Kuhn no considera a la ciencia normal como una actividad dirigida hacia las novedades, en ella si está, paradójicamente, la posibilidad de acceder a un cambio de paradigma, pues “cuanto más preciso sea un paradigma y mayor sea su alcance, tanto más sensible será como indicador de la anomalía y, por consiguiente, de una ocasión para el cambio de paradigma”³.

La percepción de la anomalía y el fracaso del paradigma para resolver dicha anomalía provoca un estado de “crisis”, que termina por dar lugar a un nuevo paradigma. Pero para que una anomalía provoque crisis debe poner en tela de juicio generalizaciones fundamentales de una paradigma, iniciándose así la transición a una “ciencia extraordinaria” que cada vez le presta más atención a dicha anomalía. Es aquí cuando surgen las divergencias entre los miembros de una comunidad científica normal, y cuando se va perfilando la conformación de un nuevo paradigma que resuelva la crisis. Este nuevo paradigma no se debe entender como la ampliación del viejo. La crisis para este momento ya lo ha debilitado y desacreditado lo cual provoca que los científicos adopten una actitud de incredulidad respecto de éste, modificando a la vez los procesos de investigación. Así es como “el nacimiento de una nueva teoría rompe con una tradición práctica científica e introduce otra nueva que se lleva a cabo con reglas diferentes y **dentro de un universo de razonamiento también diferente**, esto sólo tiene probabilidades de suceder cuando se percibe que una primera tradición ha errado el camino de manera notable”⁴.

El reemplazo de un paradigma por otro nuevo es lo que Kuhn llama “revolución científica”. El hecho de usar el término “revolución” Kuhn lo justifica sirviéndose del paralelismo entre cambio científico y cambio político. En ambos casos encontramos un paradigma que ha dejado de funcionar y de resolver problemas que él mismo suponía resolver, surgiendo así un sentimiento de inconformidad y de crisis que finalmente desemboca en la revolución social o científica. La revolución política implica cambio o abandono de “las instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben”⁵, y conforme se va haciendo más profunda la crisis algunos individuos de la comunidad “se comprometen con alguna posición concreta para la reconstrucción de la sociedad en una nueva estructura institucional”⁶, enfrentándose con otro grupo de individuos que defienden esas instituciones. Pero finalmente “las partes de un conflicto revolucionario deben recurrir a las técnicas de persuasión de las

masas, incluyendo frecuentemente el empleo de la fuerza”⁷; es decir, la instauración de un nuevo sistema político se fundamenta en la “persuasión” de que este nuevo sistema es mejor.

Esta forma de elección en el terreno de la política es análoga a la elección de paradigmas en el terreno de la ciencia, en ambas se elige entre modos incompatibles de distintas comunidades. Es por ello que la “elección no está y no puede estar determinada por los procedimientos de evaluación de la ciencia normal, pues estos dependen en parte de un paradigma en particular, y dicho paradigma es discutido (...) Para argüir en la defensa de ese paradigma cada grupo utiliza su propio paradigma”⁸.

Considero que es un gran acierto de Kuhn su afirmación de que no se puede designar la validez de algún paradigma desde los criterios de un solo paradigma, sea científico, político o social. De aquí se desprende también su crítica a los neopositivistas, en el sentido de que la elección de un paradigma “no puede resolverse nunca de manera inequívoca sólo mediante la lógica y la experimentación”⁹, aunque estos elementos tampoco pueden descartarse completamente en la elección:

Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente. Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos, por consiguiente, que **examinar no el sólo efecto de la naturaleza y la lógica**, sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad científica¹⁰.

Esta afirmación de Kuhn me lleva a pensar que no se puede elegir un paradigma en el sentido de una racionalidad unívoca y válida para todos. Precisamente por esto no puede decirse que la dinámica de Newton estaba equivocada desde la perspectiva de la dinámica de Einstein; no puede afirmarse que una es verdadera y otra es falsa pues cada una de ellas es válida desde su propio paradigma. La ciencia tampoco puede ser acumulativa, pues la teoría de Einstein no se presenta como la continuación o el perfeccionamiento de la teoría de Newton.

Es a partir de las anteriores afirmaciones que se hace comprensible la idea de “incomensurabilidad” en la obra de Kuhn: “La tradición científica normal que surge de una revolución científica es no sólo incompatible sino también a menudo realmente incomparable con la que existía con anterioridad”¹¹. Esta idea de

inconmensurabilidad, que debe entenderse como incomparabilidad, se aclara más cuando se explica a las revoluciones como cambios de las concepciones del mundo: "cuando cambian los paradigmas el mundo cambia con ellos"¹². Se describe y percibe al mundo de manera diferente desde diferentes paradigmas, ya que si el paradigma es una tradición que determina las estructuras conceptuales con que aprehendemos el mundo, cuando se sustituye esta tradición las nuevas estructuras conceptuales hacen que percibamos al mundo de modo diferente. Los experimentos gestálticos le sirven a Kuhn para explicar este hecho. En el ejemplo del dibujo pato-conejo, a veces el dibujo se ve como pato y otras como conejo. El sujeto sometido a este experimento una vez que ha aprendido a reconocer dicho dibujo como pato y como conejo sucesivamente, la próxima vez que se enfrente al dibujo sabrá que puede verlo alternativamente como pato y como conejo, es decir, podrá ser consciente del cambio en su percepción del mundo y no tendrá ningún inconveniente en considerar al dibujo como pato o como conejo. Sin embargo, en "las ciencias, si los cambios perceptuales acompañan a los de paradigma, no podremos esperar que los científicos atestigüen directamente sobre esos cambios"¹³. Esto es, si trasladamos el ejemplo del dibujo pato-conejo a la ciencia, el científico no podrá decir que ve alternativamente al dibujo como pato y como conejo, sino que tendrá que decir que "correctamente" lo ve como pato y "erróneamente" lo ve como conejo, o viceversa. Por eso en el terreno de la ciencia y "en tiempos de revolución, cuando la tradición científica normal cambia, la percepción que el científico tiene de su medio ambiente debe ser reeducada (...) debe aprender a ver una forma (Gestalt) nueva. Después de que lo haga, el mundo de sus investigaciones parecerá, en algunos aspectos, incomparable con el que habitaba antes"¹⁴. Anticipándose a la crítica de sus lectores, Kuhn nos dice que "el mundo no cambia con un cambio de paradigma", pero aún así el científico "trabaja en un mundo diferente"¹⁵. Esto es, no se puede afirmar que lo que cambia con las revoluciones científicas sean las "interpretaciones" que se hacen sobre "datos" que permanecen "fijos" al ser observados. Kuhn nos explica que este supuesto está determinado por un paradigma que ya está en crisis, y nos propone la alternativa de que "los datos no son inequívocamente estables" cuando cambian los paradigmas; en otras palabras: sólo se puede interpretar desde ciertos presupuestos paradigmáticos.

Tampoco nuestra experiencia sensorial es fija, los paradigmas la determinan, por eso dos individuos perciben mundos diferentes desde paradigmas diferentes; es decir, pueden estar frente a la misma realidad pero ésta no se presenta fija por igual a los dos individuos. En este sentido, tampoco existiría un lenguaje puro de observación: no podría darnos informes "objetivos" o "neutrales" sobre lo dado.

Se puede decir que la inconmensurabilidad entre paradigmas estriba en que, además de que cada paradigma da una explicación del mundo diferente al otro, también da una justificación aceptable desde su propia óptica, por lo que no podrían discutir -o dialogar- para llegar a una conclusión sobre la validez de uno u otro: "Ninguna de las partes dará por sentado todas las suposiciones no empíricas que necesita la otra para poder desarrollar su argumento... estarán, hasta cierto punto, obligadas a hablar sin entenderse"¹⁶. Pero si esto es así, entonces ¿qué es lo que motiva a un científico a aceptar un nuevo paradigma? Kuhn nos responde:

Los científicos individuales aceptan un nuevo paradigma por toda clase de razones y, habitualmente, por varias al mismo tiempo. **Algunas de esas razones se encuentran fuera de la esfera aparente de la ciencia.** Otras deberán depender de idiosincrasias de autobiografía y personalidad. Incluso la nacionalidad y reputación anterior del innovador y de sus maestros pueden a veces desempeñar un papel importante¹⁷.

El hecho que la elección de paradigmas esté determinada por elementos extracientíficos no quiere decir que no sean racionales. La propuesta de Kuhn implica una visión más amplia de racionalidad. El mismo Kuhn afirma que no está optando por la irracionalidad, sino lo único que quiere decir es que "los debates sobre teorías no pueden tener una forma que se parezca por completo a la prueba lógica o matemática", sino que "tal debate es acerca de las premisas, y recurre a la persuasión como preludio de la posibilidad de demostración"¹⁸, entendiendo que la persuasión no es necesariamente irracional:

En esta tesis no hay nada que implique que no hay buenas razones para quedar persuadido, o que tales razones a fin de cuentas no son decisiones para el grupo (...) lo que debe indicar que tales funcionan como valores y que así pueden aplicarse de manera diferente, individual y colectivamente, por los hombres que convienen en aceptarlas¹⁹.

Sin embargo, creo que la inconmensurabilidad sigue planteando el problema de la incomunicabilidad entre paradigmas. Si perciben el mundo de manera diferente dos individuos, lo más seguro es que no se valgan completamente del mismo vocabulario, ya que la visión diferente del mundo implicaría también instaurar términos con diferente significado para poder aprehender cada uno su "propio mundo".

En el texto "*Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad*" Kuhn vuelve a abordar el problema de la inconmensurabilidad²⁰, y propone que

ante la variación de significado de un paradigma a otro (lo que impide la comunicación y la comparación entre ambos), debemos optar por la “interpretación” ya que la “traducción literal” de un paradigma no es posible.

Kuhn aclara que la inconmensurabilidad no implica necesariamente la imposibilidad de comparación: “Los (pocos) términos que preservan su significado a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de sus diferencias y para la comparación que son relevantes en la elección de teorías”²¹. Ahora lo que nos aclara Kuhn es que la noción de inconmensurabilidad consiste en “afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida”²². La inconmensurabilidad significa entonces imposibilidad de traducción literal ya que, atendiendo a la noción de “holismo”, con que un solo término de un lenguaje no comparta la misma referencia que el término de otro lenguaje, es suficiente para que cambie la referencia de otros términos asociados con él. Sin embargo, existe la posibilidad de la interpretación que podría entenderse como una comprensión global de la otra cultura, teoría, paradigma o tradición.

En la distinción que hace Kuhn entre traducción e interpretación juega un papel importante la noción de “estructura taxonómica”, la cual es la estructura en que se agrupan los objetos (en que se clasifican) y la que determina el significado de los términos. En este sentido, para poder interpretar otra cultura (y por lo tanto para poder comprenderla) debemos compartir su estructura taxonómica pues si estas no coinciden la estructuración que tienen del mundo es diferente, no se comparten significados y se imposibilita la comunicación hasta que una aprenda el lenguaje de la otra. Cuando a una comunidad se le presenta un objeto que está clasificado de modo diferente no lo podrá captar con su taxonomía establecida, sino que tendrá que modificarla para poder comprender el significado de dicho objeto.

La traducción es:

... algo efectuado por una persona que sabe dos idiomas, el traductor sustituye sistemáticamente palabras o secuencias de palabras en el texto por palabras o secuencias de palabras en el otro idioma, a fin de producir un texto equivalente (...) el hecho de la traducción no ha cambiado los significados de palabras o frases (...) La traducción consiste sólo en palabras y frases que reemplazan palabras y frases del original²³.

En cambio, en la interpretación sucede que:

A diferencia de la persona que traduce, puede que la que efectúa la interpretación domine inicialmente una sola lengua. Al principio, el texto sobre el que trabaja consiste, total o parcialmente, en ruidos o en inscripciones ininteligibles (...) Observando la conducta y las circunstancias que rodean la producción del texto, y suponiendo durante todo el proceso que se puede extraer un sentido de la conducta aparentemente lingüística, la persona que interpreta busca ese sentido, se esfuerza por inventar hipótesis que hacen intangible la preferencia o inscripción, como por ejemplo que 'gavagai' significa: 'mirad, un conejo'. Si tiene éxito, lo que él ha hecho en primera instancia es aprender una lengua nueva (...) Aprender una lengua nueva no es lo mismo que traducir de ella a la propia. Tener éxito en lo primero no significa que se vaya a tener éxito en lo segundo²⁴.

Interpretar una lengua implica tomar en cuenta el contexto de dicha lengua. Cuando aprendemos un lenguaje o, en otras palabras, cuando interpretamos a otra cultura aprendemos a ver el mundo como lo ve esa cultura:

Al aprender a reconocer 'gavagais', la persona que efectúa la interpretación puede haber aprendido a reconocer características distinguibles que son desconocidas para las personas que hablan el castellano, y para las que el castellano no proporciona ninguna terminología descriptiva. Esto es, quizás los indígenas estructuran el mundo animal de modo diferente a como lo hacen las personas que hablan el castellano (...) Aunque las personas que hablan el castellano pueden aprender a utilizar el término, cuando lo hacen están hablando la lengua indígena. Estas son las circunstancias para las que yo reservaría el término inconmensurabilidad²⁵.

La inconmensurabilidad nos remite a la forma diferente en que estructuran el mundo diferentes culturas, pero ello no impide la interpretación de dicho mundo. Podemos decir entonces que para Kuhn es posible la comunicación entre dos culturas diferentes. Para comprender otra cultura hay que aprender su lenguaje, sólo así sabremos cómo ve el mundo.

3. El diálogo entre culturas desde la óptica kuhniana.

El hecho de que Kuhn, al explicar los cambios de paradigma, haga una analogía entre revoluciones científicas y revoluciones políticas me permite pensar que algunos aspectos de su teoría pudieran servir para comprender aspectos sociales más amplios. Es en este sentido que, ante la aparición del conflicto armado en Chiapas, León Olivé²⁶ dice que la noción kuhniana de paradigma puede ayudarnos a entender la problemática de la relación entre dos comunidades que se desenvuelven en “mundos diferentes”, aunque estas comunidades no sean científicas.

Desde este punto de vista lo que me parece rescatable de Kuhn es:

- ✓ El reconocimiento de una pluralidad de racionalidades. A cada paradigma le corresponde una racionalidad específica : “ un universo de razonamiento diferente” (vid.nota 4) que establece, además de su propio lenguaje, métodos, problemas y normas de resolución. Kuhn ensancha así el concepto de racionalidad al no quedar reducido a un solo paradigma.
- ✓ La denuncia del etnocentrismo al tratar de juzgar a otro paradigma, cultura o tradición sólo desde algún paradigma en específico. Al debatir con Taylor, Kuhn insiste en que “los cielos de los griegos son irreductiblemente diferentes a los nuestros”²⁷. Si los lenguajes estructuran al mundo de modo diferente, el etnocentrismo consistiría en “forzar” una descripción del cielo de los griegos desde nuestro vocabulario:

La disrupción y falsa representación que surge como consecuencia de describir el cielo de los griegos, en el vocabulario conceptual requerido para describir el nuestro es un ejemplo de lo que entonces yo llamé inconmensurabilidad. Y el shock generado por la sustitución de sus lentes conceptuales por los nuestros es del tipo que yo asocio, por muy inadecuado que sea, a su condición de vivir en un mundo diferente. Ahí donde el mundo social de otra cultura está a discusión, hemos aprendido, en contra de nuestra arraigada conciencia etnocéntrica, a dar el shock por un hecho²⁸.

Por lo tanto, si queremos evitar el etnocentrismo debemos reconocer la racionalidad de la otra cultura, deslindando bien lo que nuestro contexto nos indica como racional de lo que el otro contexto considera como tal.

✓ La inexistencia de un lenguaje “neutro”. El hecho de cada paradigma estructure de manera diferente el mundo, hace que todo lenguaje esté cargado de elementos paradigmáticos, lo que nos impide llegar a una objetividad “total” o traducir “literalmente” el paradigma de otra cultura.

✓ La inconmensurabilidad no necesariamente impide la comunicación entre dos culturas diferentes. Por medio de la interpretación accederíamos a la comprensión de la forma en que estructura el mundo otra cultura (Kuhn supone que la interpretación y su consecuente comprensión harían posible la comparación, y por la tanto la elección entre dos paradigmas).

Estas ideas de Kuhn las complementaré con algunas de Olivé para ver si finalmente podemos resolver -desde las perspectivas de estos autores- la cuestión de la posibilidad del diálogo y, por lo tanto, el acuerdo entre las culturas sin que exista imposición de una sobre la otra.

Para Olivé, la noción kuhniana de paradigma es semejante a la de “marco conceptual”, pues ambos términos tienen en común la referencia “al conjunto de recursos teóricos y conceptuales que las personas tienen a su disposición para interpretar y comprender el mundo, para actuar dentro de él, para manipular objetos y procesos en ese mundo, y para interactuar entre sí”²⁹. Por lo tanto, el marco conceptual hace que califiquemos de racional o no racional alguna acción, asimismo hace que aceptemos o no alguna idea perteneciente a otro marco conceptual.

Al igual que Kuhn, Olive acepta la diversidad de marcos conceptuales y al hacerlo admite también la pluralidad de racionalidades; señala, además, que esta pluralidad pudiera llevarnos al relativismo. Cabría entonces preguntarse ¿cómo elegir entre dos marcos conceptuales?. La respuesta a esta pregunta es de suma importancia, ya que

...si se considera que es correcto un relativismo fuerte y extremo -en relación con la racionalidad, y en general en los terrenos gnoseológico y práctico- entonces es posible justificar propuestas separatistas respecto a las comunidades indígenas. En cambio, si se considera que el relativismo extremo no es correcto, pero que sí lo es un relativismo moderado, entonces no es posible una posición separatista, pero se puede ofrecer una justificación para exigir al Estado que asuma plenamente sus responsabilidades frente a las comunidades, al mismo tiempo que tenga con ellos y sus tradiciones un muy cuidadoso respeto³⁰.

La aceptación de un pluralismo racional no necesariamente tiene que llevar a un relativismo extremo o, para decirlo en términos de Kuhn, a una inconmensurabilidad como incomunicabilidad total.

Atendiendo al relativismo moderado es posible encontrar un acuerdo racional entre diversas culturas pero no por ello tenemos que aceptar una "racionalidad universal". Olivé entiende por racionalidad

... el ejercicio de la capacidad de los seres humanos que podemos llamar razón, mediante la cual se llevan a cabo elecciones en la búsqueda de fines apropiados. Esta facultad se ejerce para elegir creencias o cursos de acción, o bien para elegir objetivos, fines y métodos en función de intereses y deseos (...) razón tiene también el significado de 'fundamento' que justifica la acción de una creencia, o la decisión de seguir cierto curso de acción³¹.

Al asumir esta definición de racionalidad Olivé, al igual que Kuhn, niega que las circunstancias en que se encuentra el individuo que tenga que hacer una decisión racional, sean las mismas para otro individuo. Los dos son capaces de decidir racionalmente, pero sus decisiones serán diferentes puesto que sus mundos están estructurados de manera diferente por sus marcos conceptuales; es decir, no hay criterios universales de racionalidad, pero esto no impide la posibilidad de diálogo. Al respecto Olivé nos dice que "La noción de razón como facultad común a todos los seres humanos unida a la de racionalidad como ejercicio de esa razón, la cual al realizarse debe plasmarse en algún marco conceptual, constituyen la condición de posibilidad para la interacción dialógica entre personas cuyos marcos conceptuales son diferentes"³². Si primeramente se diferencia a la razón (facultad común a todo ser humano) de racionalidad (acto de razón que está determinado por el marco conceptual), se puede aceptar el relativismo en cuanto que la racionalidad es relativa al marco conceptual, pero reconocer el relativismo no es reconocer todo como válido sino, por el contrario, reconocer el relativismo es reconocer que no todo tiene validez: "no todo tiene validez, sino que existen limitaciones muy fuertes para la aceptación o rechazo de creencias o de cursos de acción, en relación con cada marco conceptual específico"³³. Aun así existe la posibilidad de acuerdos entre miembros de culturas diferentes, con parámetros de racionalidad diferentes, esto "significa que los acuerdos se toman dialógicamente para satisfacer intereses o deseos propios de cada participante y que cada participante ve los acuerdos y acciones coordinados que hay que seguir como medios adecuados para obtener fines que le interesan"³⁴.

Para Olivé la comunicación y el diálogo son posibles respetando al mismo tiempo a cada cultura en sus diferencias. En esta posibilidad de diálogo juega un papel importante -al igual que para Kuhn- la interpretación que, al proveernos de una comprensión de la otra cultura, hace que se faciliten los acuerdos, aunque éstos “no necesariamente serán acuerdos completos en todos los asuntos de orden cognitivo o moral”³⁵, más bien se deben entender como “cooperaciones y acciones coordinadas” que permitan resolver problemas de la relación entre ambas culturas. Las bases (que Olivé retoma de Rescher) para que se lleve a cabo dicho diálogo son las siguientes:

1. La legitimidad de la diversidad: las muy variadas situaciones de experiencia de las diferentes personas hacen que sea normal, natural y racional que procedan de diferentes maneras(...)
2. Disonancia restringida: las diferencias pueden arreglarse sin llegar a conflicto (...) Esto requiere:
3. Aceptar las diferencias: la gente puede y debe aceptar y asimilar la idea de que los demás difieran (...)
4. Respeto por la autonomía de los otros: ... que les concedamos el derecho a seguir su propio y distinto camino, dentro de los límites que deben imponerse en el interés de mantener un orden común, pacífico y productivo, que conduzca a la realización de los intereses de todos³⁶.

4. Alcances y limitaciones de la postura Kuhniana.

Me parece que son acertadas las tesis de Olivé y Kuhn en cuanto permiten plantear algunos de los requisitos para entablar el diálogo entre culturas, ya que si el diálogo no implica someterse a una razón universal, en él no se perdería la identidad cultural o, en todo caso, se podría elegir libremente transformar esta identidad. El diálogo permitiría llegar a acuerdos y a una cooperación orientada a resolver los problemas entre culturas. Sin embargo, el mismo Olivé reconoce que las condiciones anteriores para el diálogo “no son suficientes para que de hecho se dé el diálogo: es necesario que prevalezca un interés en la comunicación y que no dominen otros intereses que la impidan”³⁷, lo cual, desde mi punto de vista, ya no resuelve el propio Olivé.

A continuación ejemplificaré la variación de significado de los términos que pertenecen a mundos diferentes y a la importancia de la interpretación en el diálogo entre culturas, con dos aspectos del conflicto en Chiapas: el

problema de la "tierra" y de la "autonomía", y concluiré el presente trabajo con una breve crítica a las posturas de Kuhn y Olivé.

Miguel León-Portilla nos explica cómo el indígena después de la conquista supo adaptar a su visión del mundo el cristianismo y muchas disposiciones legales del mundo occidental, soportando todo tipo de exclusiones. Con la aparición de la República mexicana independiente continuó la exclusión de los indígenas, "la constitución de 1824 los ignoró claramente. La constitución del 57 fue todavía más radical; les quitó el único soporte que les quedaba; ya no habría propiedad comunal porque eso sería propio de la gente atrasada. El objetivo era claro: suprimir las propiedades de la iglesia, pero también se aplicó a los indígenas"³⁸. No es sino hasta el periodo de la Revolución, y principalmente con la figura de Emiliano Zapata, que se luchó por la restitución de la tierra. Esta lucha es la que continúa el indígena en la actualidad.

Pongo énfasis en el problema de la tierra puesto que, como afirma Carlos Montemayor, "la tierra para las comunidades indígenas no es sólo un asunto de productividad y competitividad: es la razón esencial de su conocimiento de la vida, es el suelo que las ata a la vida, que las une al mundo visible y al mundo invisible, que las une a la comunidad ancestral de hombres y dioses, que contiene la raíz de sus valores éticos, económicos, familiares; que es el soporte de su cultura"³⁹. De aquí que hayan fracasado los intentos del gobierno para solucionar el conflicto mediante la dotación a las comunidades indígenas de energía eléctrica, educación o servicios de salud, aunque no se puede negar que estos elementos también formaron parte de las causas del conflicto. Esta solución es sólo parcial si no se resuelven los problemas agrarios, y "para resolver éstos se requiere un cese radical a la expansión y actitud agresiva de los terratenientes, ganaderos y políticos de Chiapas"⁴⁰. Si no se comprende bien el significado que tiene la "tierra" para el indígena, no podrá haber diálogo y solución al conflicto.

Por otra parte, atendiendo a la cuestión del separatismo que anteriormente planteó Olivé, me parece pertinente transcribir la explicación que da León-Portilla respecto a la autonomía de las comunidades indígenas de Chiapas:

Yo creo que muchas de las dificultades que existen es que se confunde autonomía con soberanía. Autonomía es ese ordenamiento dentro de un Estado soberano que concede a determinadas entidades o corporaciones el derecho de gobernarse y tomar ciertas acciones en su propio provecho, naturalmente nunca en contradicción con la legislación del Estado. En cambio, la soberanía es propia de un Estado nacional, es el poder supremo, que en última instancia

reside en el pueblo, que entonces lo confiere a los órganos constitucionales: al poder ejecutivo, al poder legislativo y al poder judicial. Son cosas distintas. Y es la confusión que hace a mucha gente decir que México se va fragmentar con la autonomía a las comunidades indígenas. No se va a fragmentar nada (...) serán consecuencia de la autonomía: el disponer del territorio (el territorio de los municipios en que esa autonomía rige, para poder tener su sustento, los recursos necesarios para un desarrollo sustentable); el tener derecho a diputados, representándolos a ellos a nivel de las cámaras estatales y federales; obviamente también tendrán derecho a cultivar sus lenguas, sus literaturas⁴¹.

Es obvio que no pretendo agotar en este trabajo la discusión sobre la tierra y la autonomía indígena, simplemente pongo estos ejemplos como un hecho de que ya se está comprendiendo al mundo indígena. Sin embargo, el diálogo no se ha podido restablecer ¿será que aún comprendiendo al otro hace falta el interés para dialogar con él? -

Pudiera pensarse que en el conflicto chiapaneco: a) ya están sentadas las bases para el diálogo y que, por lo tanto, aunque sea a largo plazo, el conflicto ya está en vías de solución; o podemos pensar que b) no hay interés por parte del alguno de los interlocutores para solucionar el problema, o que c) no se puede llevar a cabo el diálogo porque no se ha hecho una adecuada interpretación del mundo indígena.

El inciso a) lo podemos descartar de manera casi inmediata puesto que hasta esta fecha no se ha reiniciado el diálogo; el inciso c) puede tomarse en cuenta, pero pienso que no se ha querido hacer una interpretación correcta del mundo indígena (o en todo caso no se han querido tomar en cuenta las que ya están hechas) por motivos de b) que no hay un interés de alguna de las partes para solucionar el problema.

Aún sabiendo que el diálogo “en condiciones óptimas” no se da de un día para otro, quisiera ser optimista y pensar que se logrará establecer algún día. Pero aun así me gustaría concluir el presente trabajo planteando algunas cuestiones: ¿qué motivaría a la parte que está en ventaja antes del diálogo a interesarse por entablarlo? Olivé nos dice que en el diálogo se llega a un acuerdo en el que mediante la cooperación se satisfacen los intereses de ambas partes, pero yo no cuestiono que ya en el diálogo puedan satisfacerse estos intereses, lo que me preocupa es ¿cómo puede interesarse en el diálogo una cultura que está en ventaja cómoda sobre la otra?, ¿acaso es necesario que la interpelen primero de

manera violenta?, ¿cómo puede interesarse por el diálogo una cultura que sabe que puede someter mediante la violencia a otra cultura?

En lo que toca a Kuhn, estoy de acuerdo con él en que la interpretación, y la consecuente comprensión, hacen posible la comunicación pero, ya no me queda claro que de la “posibilidad” de la comunicación se siga necesariamente el diálogo; es decir, “puedo” comprender al otro pero de ello no se sigue que “quiera” dialogar con él ¿del sólo hecho de comprender a otra cultura se da automáticamente el diálogo entre culturas? En un futuro trabajo trataré de dar respuesta a estas interrogantes.

NOTAS

1. Kuhn, T.S. *La estructura de las Revoluciones Científicas*, p.34
2. **Ibid**,p.53
3. **Ibid**,p.111
4. **Ibid**,p.140 (el subrayado es mío)
5. **Ibid**,p.150
6. **Ibid**,p.151
7. **Idem**
8. **Ibid**,p.152
9. **Ibid**,p.153
10. **Ibid**,pp.152-153 (el subrayado es mío)
11. **Ibid**,p.166
12. **Ibid**,p.176
13. **Ibid**,p.181
14. **Ibid**,p.177
15. **Ibid**,p.191
16. **Ibid**,p.230
17. **Ibid**,p.237 (el subrayado es mío)
18. **Ibid**,pp.303-304
19. **Ibid**,p.304
20. Kuhn, T.S. *Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad*, en *¿Qué son las Revoluciones científicas? y otros ensayos*.

21. **Ibid**,p.100
22. **Ibid**,p.94
23. **Ibid**,pp.103-104
24. **Ibid**,pp.104-105
25. **Ibid**,p.107
26. Olivé, L. *Diversidad cultural, conflictos y racionalidad*, en *Estudios Sociológicos*.no.41,pp.375-391
27. Kuhn, T.S. *Las ciencias naturales y humanas* ,en *Acta Sociológica*, no.19 p.15
28. **Ibid**,p.16
29. Olivé, L.**op.cit**.p.377
30. **Ibid**,p.380
31. **Ibid**,p.381
32. **Ibid**,p.383
33. **Ibid**,p.384
34. Olivé, L. *Racionalidad, verdad y consenso*, en A. Velasco (comp) *Racionalidad y cambio científico*.p.51
35. **Idem**
36. **Ibid**,p.50
37. Olivé, L. *Diversidad cultural...* **op.cit**.p.390
38. León-Portilla, M. *Entrevista concedida a B. Berenzón*, en *Filosofía y Letras*. Boletín, no.15-16, p.28
39. Montemayor, Carlos. *Chiapas, la rebelión indígena de México*.pp.62-63

40, **Ibid**,p.62

41, León-Portilla,M. **Op.cit**.p.29

III. EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

1. Presentación.

Anteriormente presente la importancia que para Horacio Cerutti tiene la elaboración de una historia de la filosofía latinoamericana¹. La recuperación del pasado de manera crítica es determinante para el desarrollo de nuestro filosofar, ya que la situación filosófica presente se entiende por nuestro pasado y también podemos abordar el pasado desde nuestra situación concreta presente, es decir, en función de las problemáticas del presente. Desde este punto de vista no se puede aceptar una neutralidad en la interpretación de nuestro pasado filosófico.

Para comprender esta historia de la filosofía se necesita una metodología y enfrentar otros problemas de tipo epistemológico. Uno de los principales aspectos que se tienen que atender es que debemos determinar el objeto de esta historia de la filosofía latinoamericana. Debemos tener una noción de filosofía, pues esta constituye su objeto de estudio. También es necesario por lo menos esbozar la idea de historia de la que se parte y, más precisamente, la idea de historia de la filosofía.

Otro aspecto problemático con el que nos enfrentamos es que, si se va a hacer una historia de la filosofía atendiendo la problemática del presente, debemos de tener cuidado de no caer en un circunstancialismo relativista, en el cual ninguna historia sería objetiva. Desde esta óptica los dos principales problemas a tratar en el presente trabajo son: 1) plantear una noción de filosofía que conciba a esta como una reflexión objetiva en la que se concilien lo universal y lo particular, y 2) plantear una noción de historia que no niegue la objetividad del conocimiento histórico.

En primer término expondré algunas ideas de Horacio Cerutti basándome principalmente en su texto *"Problemas metodológicos y epistemológicos en el estudio de la filosofía latinoamericana"*.²

Puesto que para hacer una historia de la filosofía se debe tener una idea de lo que es la filosofía, después trataré de explicar desde la perspectiva de Luis Villoro, en que consiste, y en cierto grado en qué debiera consistir, la filosofía latinoamericana, confrontando esta postura con la de Leopoldo Zea y la de Horacio Cerutti, para así determinar el objeto de estudio de la historia de la filosofía latinoamericana anhelada por este último.

Finalmente abordaré el problema del relativismo en que podría caer esta historia de la filosofía propuesta por Cerutti, señalando los elementos (una concepción de verdad como "descubrimiento" y de filosofía e historia como "procesos") que alejarían a esta historia de caer en un relativismo total.

2. Problemas metodológicos y epistemológicos en la elaboración de una historia de la filosofía latinoamericana.

Cerutti parte del supuesto de que la filosofía nos proporciona un tipo de conocimiento acerca de la realidad y acerca de sí misma, específicamente acerca de la realidad sociohistórica en la que ella misma surge, y ante la pregunta ¿cómo es posible la filosofía latinoamericana?, nos invita a investigar la experiencia histórica de esta filosofía para saber cuales fueron sus condiciones de posibilidad.

Después de explicar que entiende por metodología³, nos indica que los problemas que abordará durante el estudio del filosofar en América latina son epistemológicos y metodológicos y que en la resolución de estos problemas está el avance o retroceso de la investigación filosófica. La preocupación de Cerutti por el desarrollo histórico de la filosofía esta en función del conocimiento que de la realidad sociohistórica nos da ésta: "Nos preocupa la filosofía porque lo que nos preocupa fundamentalmente es la realidad"⁴. El estudio de la historia de la filosofía y del filosofar estará orientado por la situación concreta en que está inserto el investigador.

Al hacer una historia de la filosofía latinoamericana nos enfrentamos al problema de establecer la identidad de esta filosofía. Al encarar dicho problema Cerutti sigue lo que llama "una vía negativa", es decir, nos explica cuales son las falsas opciones al tratar de caracterizar la filosofía latinoamericana:

- "Un grupo de autores que pretende filosofar o que publique obras con el pomposo título de 'filosóficas', no son suficientes para predicar la presencia de la filosofía", o "pensar que un grupo de autores constituye una filosofía y, a partir de ahí, trabajar en la reconstrucción de la biografía de estos autores"⁵. El mero título de filosófico no hace que un autor o un texto sea tal.

- Otra vía falsa es determinar la filosofía en términos geográficos. Sólo por el hecho de que "se tiene que ver" con Latinoamérica se haría filosofía latinoamericana. Lo peligroso de esta opción es que excluye las aportaciones que nos podría hacer la filosofía que se elabora en Europa o en Estados Unidos, por el simple hecho de que se elaboraron en circunstancias diferentes a las latinoamericanas. Esta posición representa un circunstancialismo extremo.

- Decir que hay filosofía latinoamericana por que hay latinoamericanos que hacen filosofía también es una posición insuficiente.

- Otra vía insuficiente sostiene que la auténtica filosofía latinoamericana es aquella que "expresa la racionalidad del pueblo". Pero esta postura parte de

una noción abstracta de pueblo, ya que desde ésta se le ubica incluso fuera del sistema social al que pertenece, además de que no todos lo que asumen dicha postura defienden realmente los intereses del pueblo⁶.

Ante la imposibilidad de que las anteriores posturas determinen lo que es la filosofía latinoamericana, Cerutti plantea más interrogantes: asumiendo que el objetivo de la filosofía es reflexionar sobre la realidad “¿...acaso la relación del pensamiento con la realidad es una relación inmediata?... esta relación está medida por el lenguaje, por la ideología, por el inconsciente, por los intereses de clase (...) ¿a qué apunta?, ¿a qué alude esto de pensar la realidad?”⁷.

En cuanto a la importancia que tiene la historia de la filosofía para el filosofar latinoamericano, Cerutti nos dice:

Nos vemos enfrentados a la necesidad y a la urgencia de filosofar hoy en el presente pero, al mismo tiempo, parece indispensable reconstruir la historia de la filosofía para saber dónde nos encontramos. Porque si desconozco esta historia (...) ¿simplemente por el hecho de que soy hombre de hoy, tengo la garantía de que no estoy reiterando un pensamiento que ya se ha desarrollado?⁸.

Cerutti no acepta que la filosofía o los problemas que esta se plantea sean eternos, sino que cambian conforme cambian los contextos históricos, es decir, la filosofía es histórica por que reflexiona sobre una realidad histórica.

Una vez asumida la filosofía como proceso histórico la primer pregunta que hay que contestar es ¿cuál es el objeto de la historia de la filosofía?. Es obvio que la respuesta es “la filosofía”, pero -como bien señala Cerutti- es necesario tener una noción previa de filosofía. Queda entonces mostrar, aunque sea de un modo general, cómo a partir de ciertas nociones de filosofía se ha tratado de hacer historia de la filosofía latinoamericana:

- Aun asumiendo que la filosofía no es un producto acabado sino un proceso histórico, se puede caer en el error de “pensar este proceso como un proceso inmanente... donde los elementos integrantes se siguen unos de los otros”, así la historia de la filosofía consistiría en “reconstruir un proceso donde ideas se siguen de ideas. Un proceso que se explica por sí mismo por medio de su misma descripción, sin referencias a nada “externo” a ese proceso”⁹. Al explicar sólo la sucesión de las ideas esta historia de la filosofía olvida los factores histórico-sociales que las determinan.

- Una forma diferente de hacer la historia de la filosofía es irse al otro extremo: explicar la filosofía entorno de su contexto histórico social. Ante esta disyuntiva de una filosofía como un proceso immanente y una filosofía determinada totalmente por algo externo de tipo histórico, social, político, económico, etc., Cerutti opta por una conciliación entre ambas, sin embargo en esta disyuntiva entre texto y contexto "lo importante en definitiva es el texto y hasta qué punto el contexto ayuda para explicarlo"¹⁰.

- Se puede concebir a la filosofía como "filosofía primera" o fundante que determina el conocimiento de todas las ciencias naturales o sociales. Pero esta noción tampoco nos sirve, ya que implica jerarquías y podríamos inferir de ella que la filosofía política, la ética o la estética, por ejemplo, están supeditadas a esta filosofía primera (entendida como metafísica u ontología), y dado que "la filosofía latinoamericana se ha manifestado, sobre todo, como filosofía política, filosofía urgida por requerimientos políticos, desde las posiciones que vengo exponiendo -explica Cerutti - nos quedaríamos sin objeto de la filosofía (latinoamericana) y sin vías para filosofar"¹¹.

- Otra forma de hacer la historia de la filosofía es entendiendo a la filosofía como "sistema", pero si así la entendemos en América Latina nunca hubiese existido filosofía, puesto que no se ha elaborado un sistema como Kant o Hegel lo elaboraron.

- Existen muchas otras concepciones mecanicistas de la filosofía de las que se parte para hacer historia de la filosofía:

Podríamos aquí enumerar una serie de -ismos: sociologismo, sicologismo, la idea de reducir la explicación de la producción filosófica a la biografía de los autores, por ejemplo, un cierto historicismo donde la filosofía se resuelve o se aniquila o se reduce a la historia como tal, un cierto ideologismo donde la filosofía es reducida a la ideología, un cierto ensayismo... donde la filosofía es un permanente ensayar, balbucear programático que nunca se resuelve, un cierto espiritualismo donde la filosofía se reduce a la vida del espíritu... un cierto economismo donde simplemente la producción económica nos permite explicar...¹².

Todas estas concepciones tampoco nos dan una explicación satisfactoria de la filosofía y son insuficientes para elaborar una historia de la misma. Ante esta insuficiencia para concebir la filosofía y sus implicaciones en la historia de la filosofía, Cerutti nos da sus propuestas:

- Comprender las ideas filosóficas como ideas “producidas por ciertos sujetos, en ciertas condiciones históricas precisas, como intentos de respuestas a problemas sociohistóricos y teóricos en situaciones específicas y materializados en textos y en instituciones”¹³.

- La filosofía se encuentra influenciada por el Estado, la ciencia, el inconsciente de sus mismos productores, la ideología, la economía, etc. La historia debe dar cuenta de la relación que tiene la filosofía con estos factores.

- Asumir la tesis marxista de que el ser determina la conciencia. Invertir la tendencia de investigar los proyectos que la filosofía planea y que luego se realizan, para investigar primero qué es lo que determina la elaboración de esos proyectos filosóficos.

- Cerutti, al igual que Leopoldo Zea, propone un “filosofar sin más”. Sin embargo matiza esta propuesta. Este filosofar debe partir de la opinión cotidiana, de las preocupaciones y de los problemas que esta plantea pero regresando siempre a darles respuesta:

Es un filosofar no ajeno a la ideología, se identifica con la ideología, siempre y cuando entendamos ideología en el sentido de pensamiento para la acción, de un pensamiento, de una reflexión racional, conceptual, etc., que vuelve sobre la vida cotidiana, pero para proponer algo... son propuestas que se tienen que traducir en una cierta práctica, en definitiva política¹⁴.

Así pues, para Cerutti la filosofía latinoamericana debe entenderse como una filosofía política, mientras que la historia de la filosofía latinoamericana debe ser una historia materialista que tome en cuenta el complejo contexto social en que se desenvuelve dicha filosofía. Para elaborar esta historia podemos y debemos auxiliarnos de la tradición filosófica y de la historiografía mundiales.

3. Sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana. (universalidad y particularidad en la filosofía).

Primeramente quisiera explicar el hecho de que Cerutti a veces habla de “ideas filosóficas” en América Latina y otras de “filosofía” latinoamericana. Podemos preguntarnos si es lo mismo hablar de ideas filosóficas que de filosofía. Me parece que la noción “ideas filosóficas” es más amplia y por lo tanto diferente que la de “filosofía”, pues al hablar de ideas filosóficas Cerutti -siguiendo a

José Gaos- quiere salvar el problema de que en América Latina no hemos construido "sistemas" filosóficos a modo como en Europa se han construido. No hemos tenido -aunque Cerutti afirma que los empezamos a tener- "sistemas filosóficos", sin embargo ello no implica la inexistencia de la filosofía latinoamericana. Es por ello que Cerutti prefiere hablar de ideas filosóficas. Me parece que esta preferencia no es del todo acertada, pues él mismo ya había afirmado que la filosofía no tiene que presentarse necesariamente como sistema. Considero pertinente hacer esta aclaración, pues en el presente ensayo, así como en el primer ensayo de esta investigación, a veces uso indistintamente "historia de las ideas filosóficas" e "historia de la filosofía" latinoamericana.

Si se considera importante, e incluso urgente para Cerutti, elaborar una historia de la filosofía latinoamericana, tendremos que determinar en primer lugar su objeto de estudio, es decir, qué entendemos por filosofía. Para ello me serviré del debate que al respecto sostuvo Luis Villoro con Leopoldo Zea. Cabe señalar que en este trabajo no abordaré la conformación histórico geográfica de lo que se conoce como América Latina¹⁵ pues, como afirma Cerutti, el adjetivo "Latinoamericana" no basta para que ciertas ideas puedan considerarse -por el solo hecho de ser creadas en este espacio geográfico- como filosofía latinoamericana.

Uno de los filósofos que más se ha preocupado por caracterizar la filosofía latinoamericana es Leopoldo Zea. También es uno de los que más influencia tiene sobre otros filósofos latinoamericanos, pues el mismo Cerutti asume hasta cierto grado la idea de "filosofar sin más".

Para Zea la pregunta ¿existe una filosofía latinoamericana? es una pregunta filosófica, porque en ella se pone en cuestión la capacidad de reflexionar del individuo latinoamericano, poniéndose en duda también el propio ser latinoamericano, pues el reflexionar es propio de todo ser humano. Para Zea es claro que si hay filosofía en Latinoamérica, lo que sucede es que se ha filosofado aquí de modo diferente a como se ha hecho en otros lugares, dadas las necesidades propias de América Latina. La autenticidad y originalidad de esta filosofía esta determinada no por la imitación de otros modelos que se han considerado auténticos, sino porque, aún cuando nos hayamos servido de otros modelos, lo hemos hecho para resolver problemas propios de la realidad Latinoamericana:

Originalidad es hacer de lo ya existente algo distinto (...) ser original es ser capaz de recrear el orden existente, partiendo de sus innumerables posibilidades de reacomodo y reajuste. Tal es lo que hace toda auténtica filosofía: conoce la realidad y los problemas que le plantea el hombre para reajustarla,

acomodarla, de acuerdo a las necesidades propias de este hombre¹⁶.

Es por eso importante "conocer y asimilar cualquier nueva expresión de la filosofía de otros pueblos y hombres, pero siempre en función de las necesidades de nuestros pueblos y hombres"¹⁷, no se trata de imitar sino de "asimilar" críticamente otras filosofías.

Por otro lado Zea reconoce que la filosofía tiene un carácter universal, pero hace la precisión de que esta universalidad siempre ha surgido por el afán del filósofo de resolver en concreto problemas de su mundo y su tiempo:

Lo mismo Tales de Mileto en la antigüedad, que Marcuse en nuestros días, se han planteado los problemas que su tiempo y su mundo imponían e imponen al hombre, tratando de dar a tales problemas las soluciones adecuadas. Soluciones, de ser posible, definitivas y por lo mismo eternas y universales; esto es, válidas para todos los hombres y en todos los tiempos, aunque reconociendo, finalmente el inútil, pero necesario afán de esfuerzo¹⁸.

La filosofía auténtica latinoamericana será aquella que busca "no la universalidad por la vía de la imitación, sino la universalidad por cuanto nuestros problemas y soluciones puedan ser los problemas y soluciones de otros hombres y pueblos"¹⁹.

El filosofar auténtico implica atender a la propia realidad latinoamericana y aportar esta experiencia reflexiva a otras regiones y a otras filosofías le dará carácter universal. Este es el "filosofar sin más" que retoma Cerutti, resultado de una filosofía que parte de lo cotidiano, es decir, de las circunstancias propias (es notoria aquí la influencia de José Ortega y Gasset y José Gaos).

Por otro lado, ante esta designación de la filosofía como auténticamente latinoamericana, Luis Villoro trata también de precisar en qué consiste la autenticidad, retomando las definiciones de Augusto Salazar Bondy: la originalidad es el "aporte de ideas y planteos nuevos, en menor o mayor grado con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios"; el término autenticidad se emplea "para significar un producto filosófico que se da propiamente como tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado". La peculiaridad es "la presencia de rasgos históricos que dan carácter distintivo a un

producto espiritual”²⁰. Puede suceder entonces que una filosofía sea original y auténtica sin ser peculiar, o que sea peculiar sin ser original y auténtica.

Para Villoro la filosofía latinoamericana -así como toda filosofía- debe tener rasgos de autenticidad y de peculiaridad, pero profundiza en el término “autenticidad” y nos dice que esta consiste en una “autonomía de la razón” y en una “congruencia entre pensamiento y vida”, y trata también de resolver la cuestión sobre la posibilidad de una filosofía universal que parta de una circunstancia propia, cuestiones que por cierto no resuelve Cerutti, pues ¿cómo podría tener validez universal una filosofía que está enfocada a resolver la problemática de una circunstancia precisa en un momento histórico específico?

Villoro parte de dos aseveraciones importantes: 1) la filosofía es un conjunto de proposiciones creídas, y 2) existen dos tipos de causas de las creencias: las razones y los motivos.

Las razones son aquellas justificaciones que utilizamos para sostener la verdad o posibilidad de lo creído. Las razones filosóficas son objetivas cuando tienen validez o son entendibles más allá del contexto del sujeto que las presenta²¹, es por esto que la universalidad de la filosofía está determinada por las razones objetivas en que se funda²². Así es como una filosofía puede ser objetiva independientemente de las circunstancias históricas en que se origine, esto es, la filosofía puede ser universal y peculiar a la vez. El filosofar auténtico, y en esto coincide Luis Villoro con Leopoldo Zea, no consiste en repetir mecánicamente ciertas ideas recibidas, sino en juzgarlas y criticarlas tal como se presentan en su circunstancia al filósofo latinoamericano. En esto consiste “la autonomía de la razón” para Luis Villoro.

El filósofo latinoamericano debe juzgar y examinar críticamente incluso las ideas recibidas por su propia tradición. Desde esta óptica Villoro afirma que la autenticidad filosófica no radica tanto en reflexionar sobre lo propio sino en “lograr las condiciones que permiten el desarrollo de una actividad filosófica autónoma”²³, es decir, en desarrollar con rigor tanto la fundamentación racional de las ideas propias como el examen crítico de las ideas recibidas de otra tradición.

Además de las razones, los motivos pueden causar nuestras creencias. Los motivos son:

...cualquier causa psicológica que induce a la acción (...) desde los fines conscientes y los propósitos racionales, hasta los impulsos emotivos, inconscientes o no, que nos pueden mover a pesar nuestro. En el rubro de los motivos incluimos, pues, cosas tan diversas como intereses, deseos, preferencias, querer, propósitos, etc.²⁴.

Todo filósofo tiene motivos para tratar de solucionar algún problema, los cuales puede compartir con un grupo social y con otros filósofos, pero no necesariamente debe compartirlos con todos los filósofos o todos los individuos. Los filósofos responden a motivaciones diferentes, determinadas por las circunstancias que establecen ciertas necesidades o intereses en el sujeto. Si toda filosofía responde a motivos, entonces toda la filosofía tiene una fuerte carga de subjetividad, es decir, de particularidad. Pero esto, precisa Villoro, no anula la universalidad y objetividad de la filosofía: “por sus razones una filosofía es universal, por sus motivos singular. La singularidad de los motivos no afecta el carácter objetivo y universal de la justificación racional, pues la verdad de las proposiciones filosóficas se funda en razones y estas son objetivas”²⁵. Tomando en cuenta la circunstancia en que se ubique el filósofo y la subjetividad que está detrás de sus proposiciones, la filosofía, o la verdad de sus proposiciones, no tiene por que ser relativa, pero tampoco absoluta. Aunque Villoro ya no profundiza en esta cuestión, se puede inferir de sus afirmaciones que la filosofía –al igual que la historia como más adelante veremos– nos puede proveer de una verdad, por decirlo de algún modo, fragmentaria, y por ser tal no deja de ser objetiva.

Cuando el filósofo no responde a motivaciones propias tampoco practica una filosofía auténtica; cuando no responde a necesidades reales propias, cuando no se proponen soluciones a la problemática que enfrenta, surge la inautenticidad. Esta inautenticidad se caracteriza como una escisión entre pensamiento y vida; la autenticidad es entonces la “congruencia entre pensamiento y vida”. Cuando Cerutti habla de atender a las problemáticas más urgentes para nuestras circunstancias, hace referencia a este tipo de autenticidad filosófica, sólo que Villoro y Cerutti difieren sobre cuáles son las necesidades más vitales para Latinoamérica. Cerutti pone énfasis en las cuestiones políticas y Villoro amplía más el campo, no reduciéndolo a la política.

Las formas de autenticidad como autonomía de la razón y como congruencia entre pensamiento y vida no necesariamente se dan simultáneamente, pues cuando la filosofía es congruente con motivaciones o necesidades propias pero no se funda en razones objetivas, se convierte en manipulación ideológica, según Villoro. El ideal sería que se dieran de manera conjunta.

Villoro coincide con otros autores latinoamericanos en señalar el hecho de que la inautenticidad de la filosofía en América Latina se debe a causas sociales: “la marginalidad histórica y la dependencia”. La filosofía si quiere ser auténtica deberá ser crítica y abordar el problema de la liberación de la dependencia a que están sujetos los pueblos latinoamericanos. Sin embargo Villoro puntualiza que para ello no tenemos que convertir la filosofía en algo meramente

instrumental, ya que podría confundirse con el *dilettantismo* o el ensayismo fácil: cualquier pensamiento (no riguroso) que pretenda contribuir a la liberación de nuestros pueblos, podría confundirse con la filosofía. Al respecto Cerutti también asume que la filosofía no debe ser un mero ensayismo, pero para Villoro la filosofía no se puede reducir a ser un mero instrumento de la política como quiere éste y, aunque puede ser crítica de algún sistema político, “su función no puede reducirse a la incitación o a la acción política ni a una teoría de los procesos de cambio”²⁶. Coincido en esto con Villoro. A veces parece que Cerutti, en algunos de sus textos, pretende que la filosofía se debe supeditar necesariamente a la política²⁷, pero la filosofía puede ser crítica y objetiva sin ser necesariamente política: “la labor disruptiva de la filosofía está implícita en su actividad propia de análisis conceptual y de crítica de toda creencia aceptada sin discusión”²⁸.

La profesionalización hará de la filosofía -nos dice Villoro- una disciplina “rigurosa”, esta rigurosidad redundará en una autenticidad, por ello no debemos concebir a la filosofía como algo que “sólo tiene sentido como instrumento de combate, y no como reflexión sobre las metas mismas a que tiende el combate”²⁹, ya que así se convertiría en pura ideología en el sentido de “falsa conciencia de la realidad”, es decir, como conciencia distorsionada por los intereses y al servicio del poder.

Quisiera hacer una aclaración respecto al término ideología, pues de no hacerlo, y si asumimos la postura de Villoro, toda la propuesta de Cerutti se vendría abajo. Cerutti no oculta que su proyecto sea ideológico y que esté orientado principalmente a una práctica política, lo que obviamente ya no aceptaría -y por supuesto yo tampoco- es que sólo por ser ideológico y político su proyecto tenga que ser una falsa conciencia de la realidad, como dice Villoro.

Para precisar el significado del término ideología retomo la concepción de Adolfo Sánchez Vázquez³⁰, de que la ideología es un conjunto de ideas, creencias o representaciones de la realidad, que se debe considerar de acuerdo a:

- 1) su significación en el terreno del conocimiento, como conciencia falsa de la realidad. Nociones del sujeto que no son suficientemente fundadas racionalmente, y por lo tanto no se les puede reconocer un valor cognoscitivo;
- 2) su génesis histórica, como forma de conciencia que corresponde a un determinado grupo e institución, inserto en ciertas relaciones de producción y bajo ciertas circunstancias históricas (intereses, aspiraciones e ideales de un grupo social en un contexto dado);
- 3) su ubicación como factor desde el cual un grupo social piensa una transformación de la realidad (como programática política).

Se puede afirmar así que la filosofía, de acuerdo con los incisos 2 y 3 es ideología y, como ya vimos, esto es lo que asume Cerutti. Desde esta perspectiva la filosofía como ideología política, no necesariamente tiene que ser una conciencia falsa de la realidad, pues puede fundarse racionalmente sin dejar de ser ideología. Es posible también afirmar que, después de todo, esta concepción de la ideología nos puede ayudar a conciliar la postura de Cerutti y la de Villoro, pues los incisos 2 y 3 apuntan a la subjetividad y particularidad de la filosofía de la que habla Villoro, pero ahora entendida como ideología, con la posibilidad de que se supere el inciso 1 (a la ideología como falsa conciencia de la realidad): se puede justificar racional y objetivamente un programa político después de someterlo a una rigurosa crítica. Sin embargo pienso, siguiendo a Villoro, que la filosofía puede promover el cambio social sin ser necesariamente filosofía política, pues reflexiones, por ejemplo, éticas o estéticas también puede lograr esto. La crítica a Cerutti sólo es aceptable en este sentido, y no en cuanto a que la filosofía por ser ideológica tenga que ser una falsa conciencia de la realidad.

4. Sobre el relativismo en la historia de la filosofía.

Para emprender la tarea de elaborar una historia de la filosofía latinoamericana también es necesario esbozar una noción de historia de la que se podría partir.

A la historia la podemos entender en dos sentidos: a) historia como acontecimiento, como sucesión de fenómenos en el tiempo, como proceso objetivo (*res gestae*), y b) historia como descripción o interpretación de esos acontecimientos o procesos (*rerum gestarum*). Retomo además la idea de Marc Bloch de que "la historia no sólo tiene que permitir 'comprender el presente a través del pasado' -actitud tradicional-, sino también 'comprender el pasado mediante el presente'" ³¹. Una vez sentadas estas bases se puede decir que la historia (como *rerum gestarum*) es el estudio de los acontecimientos del pasado en función de las necesidades del presente y con las herramientas que éste nos aporta.

El objeto de estudio de la historia de la filosofía es una realidad sociohistórica que denominamos "filosofía", la cual responde siempre a necesidades vitales o sociales determinadas por sus circunstancias. Esta afirmación lleva implícita la idea de que la filosofía es un proceso histórico, es decir, que no es algo acabado o estático, ya que las circunstancias en que se origina cambian de acuerdo con el contexto geográfico y temporal. Respecto a la función de la historia de la filosofía, coincido con Cerutti en cuanto que ésta nos puede ayudar a entender mejor nuestro presente y a preparar un tipo de filosofía que enfrente eficazmente los problemas de nuestras circunstancias. La

historia de la filosofía latinoamericana -como dice Cerutti- nos puede ayudar a diagnosticar el presente, sin embargo esta idea de la historia de la filosofía podría desembocar en un relativismo extremo o en un "presentismo", en términos de Adam Schaff, pues se pudiera pensar que al abordar los acontecimientos del pasado siempre en función del presente, se los podría -por decirlo de algún modo- "forzar" para que encajen en las expectativas del historiador y resolver así los problemas de sus circunstancias. Pero lo mismo podría hacer otro historiador en el futuro e incluso en este mismo presente, partiendo de otras circunstancias y por lo tanto con otros problemas y otras necesidades. Esto nos puede llevar a pensar en un relativismo en el que todas las historias serían igualmente válidas o en el que ninguna tuviera un valor de verdad. Me parece que este es uno de los principales problemas que tiene la propuesta de historia de la filosofía de Cerutti. Aún así, pienso que la idea de partir de las circunstancias del presente y regresar a ellas mismas, no necesariamente tiene que llevarnos a un relativismo extremo, en cualquier caso podríamos hablar de cierto relativismo moderado. Veamos.

Parto de que con la historia debe suceder lo mismo que con la filosofía: tanto el filósofo como el historiador inician sus investigaciones desde una circunstancia concreta, que determina sus motivaciones (necesidades e intereses) al momento de filosofar e historiar, en ambas actividades hay una carga subjetiva e ideológica. Pero ello no quiere decir que el resultado que obtengan después de filosofar o historiar no pueda ser objetivo. La historia (como *rerum gestarum*) puede ser objetiva si se justifican racionalmente sus resultados, las razones que se den -en tanto que son razones- pueden ser objetivas y ser juzgadas racionalmente por otro historiador que, como diría Villoro, tenga el nivel de información adecuado y esté en condiciones que permitan la comprensión³².

Si partimos de que la historia (como *rerum gestarum*), al igual que la filosofía, es ideológica, podemos pensar también que puede ser objetiva, es decir, puede ser ideológica como medio para transformar la realidad y como forma de conciencia que corresponde a determinado grupo o institución social, sin ser necesariamente falsa conciencia de la realidad.

Adam Schaff aborda el problema del relativismo en historia³³, y después de hacer una distinción entre historia como "*res gestae*" e historia como "*rerum gestarum*", nos dice que quienes asumen el "presentismo", y por lo tanto el relativismo, no toman en cuenta esta distinción. Para éstos sólo existe la historia como "*errum gestarum*" y por lo tanto "toda historia es subjetiva y relativa", puesto que la verdad que pretende alcanzar el historiador depende de las circunstancias en que se encuentra y, por lo tanto, es imposible alcanzar la verdad, y aún suponiendo la existencia de la historia como "*res gestae*", esta no se podría conocer. Para Schaff la postura presentista es extrema, y aunque reconoce el

hecho de que conforme avanza el tiempo se pueden ir perfeccionando las técnicas de interpretación, recopilación de datos, o los métodos de investigación en general, no acepta el relativismo presentista. Pues el hecho de que tengamos siempre nuevas interpretaciones del pasado no significa que sea imposible alcanzar una verdad objetiva, ya que hablar del carácter objetivo de la verdad no es igual a hablar del “carácter absoluto” de la verdad. Se puede alcanzar una verdad “fragmentaria” o parcial de la historia como *res gestae* (es decir, una verdad fragmentaria de los hechos históricos), que no por ser fragmentaria deja de ser objetiva. Es por esto que siempre hay nuevas interpretaciones (historia como *rerum gestarum*) sobre la realidad histórica:

Si la historia, en el sentido de la historia como *rerum gestarum*, nunca está acabada, si está sujeta a constantes reinterpretaciones, de ello se desprende únicamente que es un proceso, y no hay una imagen acabada, definitiva, o una verdad absoluta. Cuando se comprende el conocimiento histórico como proceso y superación, y las verdades históricas como verdades aditivas y acumulativas, se comprende la razón de esta constante reinterpretación de la historia, de la variabilidad de la imagen histórica; variabilidad que en vez de negar la objetividad de la verdad histórica por el contrario la afirma³⁴.

Hay tres aspectos que me parece importante destacar en la visión de la historia (como *rerum gestarum*) que tiene Adam Schaff: 1) la historia es un proceso, nunca está acabada; 2) la verdad que persigue no es una verdad absoluta, sino una verdad objetiva entendida como descubrimiento, y 3) es entendible, y aún saludable, que se hagan nuevas interpretaciones históricas. Pongo énfasis en estos aspectos porque, si queremos hacer una historia de la filosofía latinoamericana desde nuestra situación presente, no debemos caer en el presentismo que nos lleva a un relativismo absoluto, así como tampoco debemos caer en el error de creer alcanzar una verdad absoluta de la historia de la filosofía latinoamericana, más no por ello debemos renunciar a la objetividad.

El problema del relativismo en la historia está estrechamente relacionado con el problema del relativismo en filosofía; este problema tampoco es extraño para Cerutti ni para otros filósofos, pues José Gaos -tan influyente en la filosofía latinoamericana- se plantea:

...el problema de las relaciones entre historia y verdad con que tropieza todo filósofo historiador de la filosofía, [postulando tres alternativas]:

1. O todas las filosofías se refieren a una, la misma realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas;
2. o todas se refieren a una, la misma realidad, y todas son falsas;
3. o cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas³⁵.

Quisiera terminar el presente ensayo comentando brevemente este problema planteado por Gaos. Me parece que ninguna de las alternativas que ofrece es correcta, principalmente porque no especifica qué entiende por verdad, si la entiende como correspondencia o como descubrimiento.

La alternativa 1 no es viable, puesto que puede suceder que dos filosofías aprehendan aspectos diferentes de una misma realidad aportando “verdades” sobre ésta, sin necesariamente contradecirse. En lo que toca a la alternativa 2, no necesariamente todas las interpretaciones de una misma realidad tienen que ser falsas, por lo que también la descarto. En cuanto a la alternativa 3, se puede decir que sí es posible que distintos filósofos se dediquen a investigar distintos segmentos de la realidad de acuerdo con las circunstancias en que se encuentran, pero no por ello las conclusiones a que lleguen son necesariamente verdaderas (como parece indicar lo postulado en esta alternativa), ni en el sentido de una verdad como descubrimiento, ni mucho menos como verdad absoluta.

Si ninguna de estas tres alternativas funciona, entonces ¿qué alternativa se podría postular?, no es tan sencillo plantearla, además cuestiones de espacio y tiempo me lo impiden por el momento. Sin embargo, si se puede hacer un recuento de algunas ideas presentadas en este trabajo que podrán guiarnos en la elaboración de una historia de la filosofía latinoamericana:

-Es imposible ser neutral tanto en historia como en filosofía, es necesario reconocer los elementos ideológicos que están detrás del filósofo y del historiador.

-El reconocer estos elementos no implica que la historia o la filosofía que elaboremos deje de ser objetiva.

-La objetividad estará determinada por el carácter crítico racional de ambas disciplinas y por su disposición a ser cuestionadas también racionalmente.

-La auténtica filosofía latinoamericana es aquella que responde a sus circunstancias y a una fundamentación racional que le da objetividad.

- Se debe rechazar el intento de hacer una historia puramente inmanente de la filosofía. Hay que investigar y tratar de explicar cómo se articula esta filosofía con factores externos (política, economía, ciencia, etc.), pero cuidando de no reducir mecánicamente la filosofía a alguno de estos factores. La historia de la filosofía se encargaría de investigar y relacionar los motivos que determinan las ideas filosóficas y las razones en que se fundamentan.

- Un historiador de la filosofía que conciba la historia y la filosofía como procesos, y que tenga una noción de verdad como descubrimiento, tendrá más posibilidad de elaborar una historia objetiva y de evitar el relativismo total.

Es claro que mi intención no es dar un recetario ya que estas ideas pueden ser sometidas a discusión por cualquiera de los lectores y, si no son válidas, en todo caso pueden motivar a profundizar en la reflexión sobre las problemáticas que plantea la elaboración de una historia de la filosofía latinoamericana.

NOTAS

1. vid ensayo I: "*La hermenéutica gadameriana como posibilidad para la reconstrucción de las ideas filosóficas en América Latina*".
2. En Cerutti Guldberg, Horacio, "*Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*". pp.189-202
3. **Ibid**,p.190
4. **Ibid**,p.191
5. **Ibid**,pp.191-192
6. Cfr. Cerutti Guldberg, Horacio, "*Filosofía de la liberación latinoamericana*"; en esta obra el autor hace una fuerte crítica al sector populista de la filosofía de la liberación.
7. Cerutti Guldeberg, H. *Hacia una...* **op.cit**.p.194
8. **Idem**
9. **Ibid**,p.195
10. **Ibid**,p.196
11. **Ibid**, p.198
12. **Ibid**,pp.198-199
13. **Ibid**,p.199
14. **Ibid**,pp.200-201
15. Al respecto véase "*La latinidad y su sentido en América Latina*". En esta obra se estudia y se debate sobre los elementos comunes y la diversidad de las regiones latinoamericanas.
16. Zea, Leopoldo, "*Filosofía Latinoamericana*", p.19

17. **Ibid**, p.58

18. **Ibid**, p.13

19. **Ibid**, pp.58-59

20. Citado por Luis Villoro, en *"Sobre el problema de la filosofía Latinoamericana"*, p.187

21. "Cualquier sujeto racional que cumpla con los requisitos mínimos (nivel de información adecuado y condiciones que permitan su comprensión), si considera suficientemente esas razones, podrá juzgar sobre su validez y estará en condiciones de aceptarlas o rechazarlas". Villoro, Luis, **Ibid**, p. 188

22. "Que los problemas y enunciados sean "universales" quiere decir que pretenden fundarse en razones objetivas, válidas para cualquier sujeto pertinente que las considere y pueda comprenderlas". **Idem**

23. **Ibid**, p. 190

24. **Idem**

25. **Idem**

26. **Ibid**, p.196

27. Lo importante es la realidad, su conocimiento para su transformación y no la filosofía y los filósofos. La dimensión extrafilosófica adquiere así una importancia decisiva. La filosofía es una reflexión rigurosa y sistemática que debe ir surgiendo, irse destilando de una práctica política concreta, muy concreta en el caso de nuestra Centroamérica". Cerutti Guldberg, Horacio, *"Algunas tareas actuales de la filosofía para la liberación latinoamericana"*, escrito en 1982 y compilado en el libro *"Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?"*. UAEM, 1997, pp.92-93. Es comprensible esta postura de Cerutti ya que algunos de sus escritos están elaborados al calor de la lucha política y armada en América Latina.

28. Villoro, Luis. **Op.cit**.p.196

29. **Ibid**, p.195

30. Sánchez Vázquez, Adolfo, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en “*Historiagenda*”, pp.13-29

31. Citado por Le Goff, Jacques, en “*Pensar la historia*”, p.27

32. Cfr. El Apartado 3 del ensayo II: “*Sobre la posibilidad del diálogo entre culturas desde la perspectiva kuhniana*”.

33. Schaff, Adam, “*Historia y Verdad*”, (principalmente segunda y tercera partes)

34. **Ibid.**p.333

35. Citado por Cerutti Guldberg, Horacio *Hacia una... op.cit.*p.115

IV. ELEMENTOS EPISTEMOLOGICOS DE LA HERMENEUTICA ANALOGICA COMO FUNDAMENTO DEL DIALOGO ENTRE CULTURAS.

1. Presentación

Considero que la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot responde de manera adecuada a las posturas relativistas extremas de algunos filósofos posmodernos (como Vattimo), además de que en ella se replantea la posibilidad del diálogo. Este trabajo tiene precisamente como finalidad analizar la hermenéutica analógica para considerar los elementos epistemológicos que posibiliten el diálogo entre culturas.

Otro objetivo de este trabajo es rescatar la crítica de Jürgen Habermas a la hermenéutica gadameriana, haciéndola extensiva a la hermenéutica analógica. Completo esta crítica de Habermas con algunas nociones de Luis Villoro y Carlos Pereda respecto al “poder” y la “violencia argumentativa” que impiden el diálogo entre culturas.

Concluyo con la enumeración de algunos elementos epistemológicos de la hermenéutica analógica y con unos breves comentarios a la noción de “tradicición”, todo esto con la intención de reconocer los elementos que hacen que un grupo social tenga o no disponibilidad para el diálogo. Finalmente aplico éstos al caso del EZLN como interlocutor, para ver en qué medida en él hay disposición para recomenzar y llevar a buen término el diálogo con el gobierno.

2. La hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot.

Mauricio Beuchot parte de la idea de Umberto Eco sobre la existencia de dos tipos de interpretación: la que admite que interpretar un texto consiste en encontrar un significado esencial o intencional del autor, y la que admite una interpretación infinita de los textos. Entre ambas posturas Beuchot propone la “analogía”: la interpretación que se ubica entre lo unívoco y lo equívoco, entre los que afirman que todas las interpretaciones son válidas y los que sostienen que sólo una interpretación puede ser válida:

... lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que la una no tiene conmensuración con la otra (...) Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas y otras (...) lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido, en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple; esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico de modo secundario¹.

La hermenéutica analógica vendría a conciliar el “univocismo” y el “equivocismo”, evitando caer en el relativismo extremo y en el univocismo total. Decir que “todo es relativo” es un enunciado absoluto de modo que dicho enunciado se autorrefuta; lo mismo sucede cuando se afirma que sólo hay “una única interpretación, y pretender que en definitiva no hay interpretación (personal), va contra la evidencia. Pues en eso mismo se está dando cierta interpretación (personal)”². Así pues, se propone un “relativismo analógico” que no se autorrefuta, éste se fundamenta en que “Hay unas cuantas cosas que son universales y necesarias (ideas en el plano teórico, y valores, en el plano ético o práctico, y lo son según cierta jerarquía o gradación) aunque la mayoría son singulares y contingentes”³; en esto precisamente consiste la analogía, ya que “hay una comunidad o igualdad, o universalidad restringida, y una diversidad, o particularidad extendida, una multiplicidad prevalente”⁴; la analogía responde así al problema del relativismo (total) hermenéutico: la identidad y univocidad de los universales se concreta en lo singular, pero lo singular es diverso; de ahí que en la hermenéutica analógica predomine lo diverso sobre lo idéntico⁵.

Beuchot distingue tres tipos de hermenéutica: la positivista, la romántica y la analógica. La positivista considera que sólo hay una interpretación válida. Esta hermenéutica se identifica con el positivismo cientificista del siglo XIX, donde la interpretación debía tener un significado unívoco dado por la ciencia. Esta

postura también la mantuvo la filosofía analítica (positivismo lógico) en el siglo XX, “según el cual un enunciado... tenía significado y verdad dependiendo de la experiencia”⁶, esto es, dependiendo de su verificación empírica. Sin embargo, este mismo criterio de significado resultaba inverificable empíricamente: la afirmación de que todo lo que tiene una verificación empírica es significativo, es imposible de verificar empíricamente⁷.

La hermenéutica romántica da predominio a la diversidad de las subjetividades, lo que desemboca en un relativismo extremo. La subjetividad del intérprete, a través del sentimiento, pretendía una inmersión directa en el contexto del autor (en su cultura) para, paradójicamente, alcanzar así la objetividad en la interpretación⁸.

Frente a estas posturas extremas se coloca la hermenéutica analógica, en ella distintas interpretaciones son comunicables por tener algo en común, pero no son necesariamente iguales. Así, esta hermenéutica elimina la inconmensurabilidad posibilitando la comparación de las interpretaciones para ver cuál (o cuáles) se acercan más a la verdad. No se trata de imponer sólo una interpretación como válida “sino varias, pero dentro de cierto límite, y puede decirse que unas de entre ellas se acercan más a la verdad”⁹. Esta hermenéutica elimina al “equivocismo”, que ve toda interpretación como válida, y al “univocismo” que postula una interpretación única.

La hermenéutica analógica tiene su origen en Aristóteles, y es precisamente recurriendo a este filósofo como Beuchot resuelve el problema epistemológico de la relación entre lo unívoco y lo equivoco. Tenemos que en la analogía se da más la diversidad que la univocidad, y por lo tanto “la interpretación se aproxima más a ser inadecuada”¹⁰, pero no por ello se renuncia a una cierta uniformidad en la adquisición de un conocimiento racional, pues la analogía es “conciencia de la finitud y, por lo mismo, de una filosofía de lo infinito”¹¹. El problema de aprehender lo infinito queda resuelto: el infinito es potencial, mientras que el conocimiento finito del hombre es lo actual:

Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Este ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad en el diálogo interpretativo de los intérpretes¹².

Beuchot deja claro que “la hermenéutica analógica no es sólo una propuesta metodológica, sino un modelo teórico de la interpretación, con

presupuestos ontológicos y epistemológicos, y que, claro está, llega a un tésis metodológica”¹³. He aquí la diferencia con la hermenéutica de Gadamer. Uno de estos elementos epistemológicos es la noción de “significado analógico”. Este significado “es el que un término tiene cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente. Este significado...es analógico porque admite un rango de variabilidad”¹⁴. Esto es, un término puede tener varios significados pero no de manera indiscriminada, lo que posibilita que un texto pueda tener varias interpretaciones pero de acuerdo a ciertos niveles de validez.

Ante la pregunta ¿quién hace válida la interpretación? Beuchot nos dice que puede haber tres alternativas: la intención del intérprete, la estructura del texto, o la intención del autor. Beuchot opta por la conjunción de la intención del autor y la intención del intérprete que determina finalmente el significado del texto, pero pone énfasis en que no debe dominar la intención del intérprete al grado que se pierda totalmente la intención del autor. De hecho “el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, pero no es plenamente alcanzable, nuestra subjetividad se inmiscuye siempre (aunque no al grado de tergiversar esa intención y hacerla inalcanzable)”¹⁵.

En lo que toca al consenso, que también juega el papel importante como criterio de verdad, podemos preguntarnos si éste se da en base a la prudencia (*phronesis*) o en base a la argumentación lógica. En el diálogo que posibilita el consenso y en el que se busca la convergencia de tradiciones (tanto entre diferentes interpretaciones como entre un intérprete y el texto a interpretar), siempre interviene un acto prudencial de naturaleza analógica que - como dice Beuchot- hace comprender y entenderse. Asimismo en el diálogo se da una analogía entre prudencia y lógica, ya que la lógica misma “dentro de su estructura discursiva y racional o razonable, tiene un aspecto intuitivo y prudencial muy fuerte”¹⁶. Beuchot afirma que incluso la formulación de hipótesis científicas tiene un aspecto prudencial e intuitivo. Así, en el consenso que se lleva a cabo mediante el diálogo, la prudencia y la argumentación lógica aparecen unidas.

Otro aspecto importante en la analogía es “la creatividad en la interpretación” (que tiene que ver con la *subtilitas applicandi*) la cual siempre está presente, esto no quiere decir que se deforme el sentido de un texto, o en otras palabras, esto no quiere decir que se introduzcan transformaciones sin que éstas se fundamenten, pero tampoco se trata de ser esclavo de la tradición, sino de asumirla críticamente.

Siguiendo a Aristóteles, Beuchot nos dice que en el proceso del conocimiento juegan un papel importante tanto la intelección (la intuición y el sentimiento) como el razonamiento, es decir, el conocimiento necesita tanto de la intuición como de la argumentación racional, ya que si bien es cierto el

hombre es preponderantemente racional, también es intuitivo (intelectivo). Lo que hace la analogía es fusionar el positivismo (razón explicativa) con el romanticismo (intuición o intelección comprensiva). He aquí otro aspecto epistemológico de suma importancia: "el trabajo del conocimiento comienza con la intelección, que aporta los principios, las premisas, los puntos de partida; sigue con la razón que extrae a partir de ellos, es decir, elabora discurso, y culmina otra vez en la intelección, pero ahora con la captación de una conclusión, síntesis o resultado mejor, en el sentido de más elaborado" ¹⁷. Desde este punto de vista la explicación y comprensión en la hermenéutica analógica forman parte del proceso del conocimiento.

Antes de explicarnos la argumentación analógica, Beuchot se enfrenta con el problema que trae consigo la crisis de la razón, puesto que la racionalidad es la que nos permite argumentar. Critica las posturas posmodernas que afirman que al no haber o no ser posibles los fundamentos ni los principios, tampoco es posible argumentar sino sólo "narrar", sin embargo, para negar la posibilidad de argumentar se tiene que argumentar, por lo que dicha postura es contradictoria; por otro lado, si sólo se narra y no se argumenta no se puede exigir a alguien que acepte lo narrado, por lo que dicha postura es también inconsistente. Es por eso que "hay... una situación que nos aclara la vigencia de la argumentación. El que no acepta ninguna argumentación tampoco acepta la suya (...) para convencer o persuadir de algo, hay que ofrecer algún tipo de argumentación por mínima que sea" ¹⁸, a menos que ese algo se quiera imponer por medio de la violencia.

La argumentación analógica propuesta por Beuchot se basa en la "Nueva Retórica" de Chaim Perelman, quien critica al positivismo en cuanto que no se puede imponer la razón teórica a la razón práctica: "la argumentación teórica es simplemente la inferencia que extrae conclusiones a partir de premisas, mientras que la argumentación práctica es sobre todo lo que justifica nuestras decisiones" ¹⁹. Esta última argumentación es la que se da en el diálogo, ante un auditorio y, por lo tanto, es una argumentación viva.

En cuanto a la verdad que se da en esta teoría de la argumentación, hay una coincidencia entre la verdad pragmática (o por convención) y la verdad como correspondencia:

...ambos tipos de verdad se reúnen en la argumentación hacia el auditorio universal, donde, a través del sentido común, se da la universalidad en la pretensión de verdad y ya no se depende sólo de la convención, sino de la objetividad que capta el sentido común, y las creencias del sentido común son contrastables con los hechos, tienen pretensión de verdad empírica ²⁰.

La argumentación analógica retoma la relación que la retórica siempre ha tenido con la hermenéutica, una y otra tienen elementos comunes, como el estilo y las figuras del lenguaje, que pueden ser “elementos de interpretación y al mismo tiempo de argumentación y persuasión. Son herramientas argumentativas que sirven para convencer de lo que se ha interpretado”²¹. Las metáforas y demás figuras del lenguaje deben considerarse como elementos de razonamiento y no como mero ornato, precisamente por ello juegan un papel importante en la persuasión: afectan al entendimiento y la voluntad, fusionándose nuevamente la intelección (y su carga emotiva) con la razón (y su carga lógica).

La hermenéutica analógica sostiene que toda interpretación tiene que debatirse en el diálogo. Beuchot no descarta el surgimiento de paradojas en las que dos interpretaciones contrarias sean posibles; es aquí donde la argumentación juega un papel importante ya que con base en ella se subordina una interpretación a otra. Como la argumentación se sirve de la retórica, y en esta última - según Perelman- se aspira más a lo razonable que a lo racional apodíctico, la argumentación en la hermenéutica analógica “no se puede cerrar unívocamente en una sola interpretación defendible, sino en un área analógica en la que caben algunas interpretaciones (según rangos de adecuación), para evitar caer en el equivocismo de muchas o todas las interpretaciones admitidas como válidas”²². Es decir, la hermenéutica analógica no puede argumentar a favor de una interpretación que pueda alcanzar la verdad en sí, pero sí puede argumentar a favor de una o de varias interpretaciones que se acerquen al sentido del texto según rangos de adecuación.

A continuación examinaré la crítica a la hermenéutica desde la postura de Jürgen Habermas, para complementar esta idea de argumentación e interpretación analógicas.

3. Límites y alcances de la hermenéutica analógica.

En el primer ensayo²³ sostuve que la hermenéutica gadameriana puede servirnos para la reconstrucción de la historia de la filosofía propuesta por Horacio Cerutti. Esta reconstrucción implica rescatar la tradición filosófica latinoamericana y la de otras culturas con sus respectivas tradiciones, se puede suponer que detrás de estas tradiciones existen también diferentes intereses (políticos, económicos, religiosos, etc.) y, por lo tanto sería imposible el diálogo entre tradiciones en el caso de que una de ellas se interese en otra sólo para dominarla económica o políticamente. La historia latinoamericana nos muestra que no ha habido diálogo sino imposición. Deje entrever en dicho ensayo que la hermenéutica gadameriana no resuelve esta cuestión. La hermenéutica analógica que retoma aspectos esenciales de

Gadamer -en relación con la fusión de horizontes, la afirmación de que “somos palabra en diálogo”²⁴ y con la manifestación y transmisión de la tradición lingüísticamente- tampoco resuelve por completo la cuestión planteada, o al menos su posible respuesta no me queda tan clara. Por ello creo que la crítica que Jürgen Habermas hace a Gadamer muy bien puede hacerse, aunque sea en parte, al propio Beuchot. A continuación expondré brevemente algunas consideraciones sobre la misma.

3.1 La crítica de Jürgen Habermas.

Para Gadamer el lenguaje es común a todos los seres humanos y esto posibilita la comprensión mutua, es decir, el diálogo entre tradiciones. La esencia de la tradición se caracteriza por su lingüisticidad²⁵. La tradición, y la anticipación de sentido que conlleva en forma de prejuicios, se transmite y pervive por y en el lenguaje. La crítica, el mantenimiento o superación de los prejuicios (y por lo tanto de la tradición), se lleva a cabo en la fusión de horizontes, en la que no se impone sin más una tradición sobre la otra, sino que en ella “se rebasa tanto la particularidad propia como la del otro”²⁶. En la explicación del círculo de la comprensión Gadamer dice que la anticipación de sentido se transforma, se corrige durante el mismo, es decir, los prejuicios se van transformando conforme se avanza en la comprensión del texto y, si bien es cierto que no desaparecen, las correcciones que hacemos en ellos finalmente nos llevan a una visión diferente a la que teníamos al inicio del proceso de comprensión. Esto quiere decir que la misma tradición y sus prejuicios están sujetos a crítica y, por lo tanto, pueden transformarse.

A la hermenéutica gadameriana Habermas opone una hermenéutica profunda que “nos enseña que en lo dogmático del plexo de la tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana”²⁷. El diálogo en que se lleva acabo la fusión de horizontes no basta para superar esta represividad de las relaciones de poder, es más, ni siquiera se descubre como negativa, pues dicha represividad como parte de una tradición tiene “autoridad” y podría llegarse a no ponerla en cuestión²⁸. En la hermenéutica gadameriana “no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo por dificultades a aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesita de una explicación sistemática”²⁹. Tampoco el consenso que se da en el diálogo, es decir, en la intersubjetividad, puede desarticular esta distorsión de la comunicación, ya que asumir como autoridad los intereses de poder en una tradición “coaccionan” el proceso comunicativo:

Pero el reconocimiento dogmático de una tradición, lo cual significa: la suposición de la pretensión de verdad de esa tradición, sólo puede equipararse con el conocimiento mismo si en la tradición estuvieran asegurados la ausencia de coacción y el carácter irrestricto del entendimiento intersubjetivo acerca de esa tradición. El argumento de Gadamer presupone que el reconocimiento legitimante y el acuerdo que funda la autoridad se produce de forma ajena a toda coacción³⁰.

La propuesta de Habermas es desarrollar teorías que nos permitan descubrir las condiciones que posibilitan una comunicación sistemáticamente distorsionada, eliminando toda coacción. Estas teorías pueden servirse del psicoanálisis (pues patologías psíquicas como la neurosis y la psicosis distorsionan la comunicación) y de teorías críticas de la ideología (que permitirían descubrir los intereses de poder que hay en el lenguaje)³¹.

3.2 Crítica desde la noción de “contrapoder” de Luis Villoro.

Considero de suma importancia el señalamiento de Habermas de que en el lenguaje se ocultan relaciones de poder, lo que implica que detrás del lenguaje hay intereses que tienden a la represividad o a la imposición de una tradición sobre otra. Para entender la importancia de este señalamiento trataré de especificar, siguiendo a Luis Villoro³², qué se entiende por “poder”. Por una parte podemos entender al poder, en una acepción muy general, como la capacidad de un hombre o grupo para alcanzar un fin querido, este fin es valioso en cuanto que contribuye al bienestar de la comunidad a la que pertenece ese hombre (o grupo) así como al bienestar de él mismo; aquí el poder es un medio para alcanzar un fin valioso. Pero existe otro tipo de poder: el “poder impositivo”, que se da cuando las acciones de un hombre (o grupo) limitan y obstruyen las de otro hombre (o grupo), cuando la voluntad de un grupo dirige la de otro grupo al grado de suplantarla. Si este poder es duradero se convierte en “dominación”, la cual suele servirse en muchos casos de la violencia. Villoro nos dice que generalmente el poder político se basa en la dominación de un grupo sobre los demás miembros de una organización social, es decir, es impositivo: no es común a todos, para que este poder no fuera impositivo tendría que ser sólo un medio para la obtención del bien común³³; de aquí que frecuentemente la búsqueda de poder impositivo disfrace sus intereses ideológicos de dominio con la búsqueda de algún bien común (que puede ser moral, económico, etc.), y es precisamente aquí donde una teoría crítica de la ideología (que muy bien podría consistir en un marxismo renovado) podría desenmascarar estos intereses ocultos de un grupo que quiere dominar a otro grupo, distorsionando la comunicación dialógica.

Esto es precisamente lo que no ve la hermenéutica gadameriana, puesto que parte de que en el diálogo los interlocutores están en igualdad de condiciones dispuestos siempre a recibir críticas y a transformar sus prejuicios, esto es, supone (errónea e idealistamente) que “siempre” en el diálogo los interlocutores pretenden alcanzar realmente el bien común .

Para limitar la fuerza del poder impositivo - nos dice Villoro - se necesita de otro poder; esto puede resultar paradójico, ya que la sustitución de un poder impositivo por otro igualmente impositivo redundaría en el mantenimiento de la dominación (y por lo tanto de la violencia), pero existe otra forma de poder que se opone al impositivo: el “contrapoder”, que se caracteriza por :

- la capacidad de llevar sus acciones por sí mismo protegiéndolas del poder impositivo;

-no pretende imponer una voluntad sobre ningún grupo de la sociedad y por lo tanto puede ser general (común);

-intenta detener la violencia del poder impositivo, Puesto que no *im-pone* sino *ex-pone* su voluntad ante los otros, su ámbito es el de la comunicación, no el de la violencia³⁴.

En lo que toca el aspecto de la violencia, Villoro reconoce que el contrapoder:

...nunca se ha realizado plenamente, pero en casos paradigmáticos ha estado muy cerca de sus objetivos (Martin Luther King, Gandhi) (...) En otros casos la oposición al poder ha obligado a actos violentos de defensa, pero ella se ha reducido al mínimo en distintas formas de disidencia civil, y cesará plenamente cuando la propia voluntad sea reconocida (...) De cualquier modo, el sentido de la violencia en el poder y en el contra poder es opuesto (...) El dominador no puede menos que buscar el poder por sí mismo; tiene que aceptar, por lo tanto, entre sus fines, la violencia (...) En el contrapoder, la violencia sólo puede ser contextual, usada en circunstancias que exijan la defensa propia; siempre será un medio calculado para avanzar en su supresión futura³⁵.

3.3 La violencia en la argumentación.

También, en el ya citado primer ensayo, hice el planteamiento del problema respecto a como proponer la transformación en una tradición, y anuncié la posición de Beuchot que consiste en dar argumentos que fundamenten lo que uno quiere introducir como innovación. Como ya vimos anteriormente (apartado 2), es inconsistente y contradictoria la postura que sostiene que todo tipo de argumentación o fundamentación ha fracasado, además de que puede llevarnos a un relativismo exagerado. Beuchot sostiene que es necesaria la argumentación, pero para evitar caer en el otro extremo univocista propone una argumentación analógica, en la que puede llegar a convivir la equívocidad y la univocidad.

Me parece acertada la propuesta de argumentación analógica en el sentido de que -entre otras cosas- pone énfasis en el diálogo, es decir, es ante todo una argumentación dialógica. Además, en esta argumentación hay una coincidencia entre la verdad pragmática y la verdad como correspondencia³⁶, esto es, no se pierde de vista la "aplicación" pragmática en la interpretación (como Gadamer quería), no se deja del lado el contexto de los interlocutores en el diálogo ni la correspondencia que deben tener sus opiniones con la realidad. Pienso que se puede complementar esta idea de argumentación analógica con la propuesta de Habermas de elaborar una teoría crítica de la ideología que nos ayude a decidir qué afirmaciones o creencias en los hablantes corresponde más a la realidad, lo que facilitaría alcanzar la verdad como correspondencia, ya que si se va a tomar en cuenta el contexto de los interlocutores también es importante poner al descubierto los intereses de dominio de alguno de ellos, quedando finalmente en igualdad de condiciones todos los participantes en el diálogo.

Considero importante recalcar aquí algo que el mismo Beuchot reconoce: no por el hecho de que se argumente una opinión o creencia deja de haber imposición, pues puede darse el caso de violencia en la argumentación³⁷, aunque ya no es explícito respecto a ésta; por eso retomo de Carlos Pereda la noción de "violencia argumentativa". Si "quien argumenta busca producir convencimiento"³⁸, las argumentaciones violentas serían aquellas "argumentaciones en las que, mediante la falsificación de argumentos 'se violentan', se producen de manera violenta los convencimientos"³⁹. La violencia argumentativa, que Pereda llama "interna", al igual que la violencia física, o "externa", busca la imposición a toda costa de ciertas creencias o intereses⁴⁰, generalmente particulares puesto que son impuestos a la fuerza. De hecho, la violencia física o externa trata de apoyarse siempre en la argumentación violenta, es decir, en las argumentaciones falsificadas que defienden intereses de poder. Si se relacionan estas ideas de Pereda con las de Villoro y Habermas, se puede decir que estas argumentaciones falsificadoras defienden ideologías con intereses de dominio y, por lo tanto, no

buscan el bien común (Villoro), además de que estas ideologías están ocultas en el lenguaje (Habermas) a manera de “ falacias: argumentos malos pero que parecen buenos” ⁴¹(Pereda). Yo agregaría que debemos tomar en cuenta que las falacias se pueden presentar de dos maneras, como sofisma: que es la argumentación errónea o falsificada intencionalmente con la finalidad de engañar al interlocutor, y como paralogismo: que es la argumentación errónea que se da , pero inconscientemente, es decir, no tiene la finalidad de engañar, pero finalmente también violenta la argumentación. Se puede señalar entonces que los elementos ideológicos, como elementos represivos de poder que violentan la comunicación, son análogos a los sofismas ; mientras que las patologías psíquicas, como la neurosis y la psicosis, son análogos a los paralogismos (obviamente no retomo en su significado habitual los términos paralogismo y sofisma, precisamente por ello hago sólo analogía). Ante la violencia argumentativa nuevamente se hace necesario proponer mecanismos que nos permitan detectar los elementos ideológicos que distorsionan la comunicación y hacen imposible el diálogo, ya que de otra manera podríamos desembocar incluso en la violencia física (en cuanto se trataría de imponer a la fuerza una ideología, y en cuanto se trataría de sobreponerse -también a la fuerza- a esa imposición).

4. Hermenéutica analógica y diálogo entre culturas.

A manera de conclusión, quisiera señalar algunos de los elementos epistemológicos de la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot, que nos podrían ser útiles para entablar un efectivo diálogo entre culturas.

Si por epistemología entendemos el estudio de los modos de producir conocimiento, los elementos epistemológicos de la hermenéutica analógica son los que continuación se indican.

-El “significado analógico”, que resuelve la contradicción entre equivocismo y univocismo.

-La coincidencia entre intuición (o intelección), y la razón en el proceso de conocimiento, obteniéndose así la inclusión de explicación y comprensión en la noción de conocimiento.

-El papel de la subjetividad como acceso a la verdad en el proceso del conocimiento, es decir, el papel de la creatividad (aplicación) en la interpretación: noción de verdad como fusión de la intención del autor del texto y la intención del intérprete.

-El diálogo argumentativo y prudencial para consensar la objetividad de la interpretación e introducir cambios en una tradición.

-El reconocimiento del predominio de la diversidad o pluralidad (de sentido, tradiciones, paradigmas, etc.) pero sin renunciar “a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional”⁴².

También quisiera comentar la noción de tradición y su relación con la prudencia (phronesis) y, por supuesto, su conexión con el diálogo, relacionándola con la postura actual del movimiento indígena zapatista.

4.1 Prudencia y contrapoder: el caso de EZLN como interlocutor.

Beuchot nos dice - siguiendo a Alasdair McIntyre - que existe una estrecha relación entre tradición y comunidad. La tradición enseña las virtudes que se requieren para vivir en comunidad. También se percata Beuchot que la tradición muchas veces es represora, por ello reconoce que es necesario elaborar una crítica de la tradición pero reconociendo por igual que existen elementos positivos en ésta, por lo tanto, la crítica a la tradición no debe ser totalmente destructiva, ya que “la tradición da a la investigación un arte guiado por la virtud, sobre todo la virtud de la prudencia, que ayuda a buscar en el bien particular del individuo (en la circunstancia concreta) el bien común o general del hombre”⁴³. El verdadero diálogo entre tradiciones sería en el que - coincidiendo con Luis Villoro - ninguno de los interlocutores busca el bien particular sobre el bien común, es decir, en el que ninguno de ellos intenta “dominar al otro”. Este sería el diálogo ideal en el que los puntos de vista no se imponen por medio de la violencia argumentativa y, claro está, mucho menos por la violencia física (porque entonces desaparecería el diálogo).

Cada comunidad tiene una tradición (valores, costumbres y creencias) que transmite prudencia a sus integrantes, para que estos aprendan a buscar en el bien particular el bien de los demás integrantes de la comunidad. Así pues, puede darse un diálogo interpersonal entre los integrantes de una misma tradición, de la misma comunidad, y la prudencia les enseña como conciliar el bien particular con el general, pues de otro modo esa comunidad no tendría estabilidad social, habría imposiciones y dominio y, por lo tanto, violencia. Lo mismo sucede en el diálogo entre comunidades con tradiciones distintas, aquí se espera que cada tradición haga uso de su prudencia y no busque el bien sólo para sí, para su comunidad particular, sino que, dado su carácter prudencial, se intente obtener el bien de cada tradición en función siempre del bien de las otras tradiciones. Pero esto nos lleva a otros problemas, por ejemplo, el de la inconmensurabilidad: ¿lo que entiende una tradición por “bien”, también lo entiende la otra?, ¿es posible la

conmensurabilidad entre las culturas?. En el ensayo II⁴⁴ llegué a la conclusión de que sí es posible la comunicación entre dos tradiciones diferentes (si no es posible la traducción literal sí es posible la interpretación), pero de esto no se sigue necesariamente que sea posible el diálogo. Aquí surgen otras interrogantes ¿por qué no vemos diálogo sino imposición?, ¿por qué, si es posible la comunicación, no se llega al diálogo?, ¿por qué si toda tradición cultural transmite prudencia, el diálogo fracasa?. Me parece claro que las respuestas a estas interrogantes ya las dio Habermas, aunque tampoco podemos descartar la propuesta de Beuchot quien, como ya dije, también reconoce la existencia de la violencia en la argumentación, sólo que para superarla se sirve de la “sutileza”, que juega un papel muy importante en todo diálogo, ésta es “la clarividencia respecto de un camino intermedio, el que nadie veía. Y ese camino intermedio se da entre lo unívoco y lo equívoco. La sutileza es... la facilidad para encontrar, para predecir o profetizar, en el diálogo y mediante el diálogo, la analogía que media, como medio prudencial entre extremos disonantes (...) Es más capacidad de escucha que de imposición, aunque ésta sea imposición argumentada, violencia argumentativa, utiliza la argumentación pero dentro de un ámbito de escucha”⁴⁵. La sutileza supera la violencia argumentativa porque “va más allá del espíritu geométrico y más allá incluso que el arte de persuadir”⁴⁶. La sutileza superaría así el carácter ideológico que violenta la argumentación. Sin embargo, esta noción de sutileza me resulta un tanto vaga (¿es que acaso no tengo sutileza para entender la noción de sutileza?, ¿qué es eso de clarividencia, de profetizar?), pero no la descarto. No creo que esta noción de sutileza pueda explicarse más, pero tampoco dudo que en el diálogo, e incluso en el proceso de conocimiento de las ciencias naturales, sea necesaria. Lo que sostengo es que si bien la sutileza puede jugar un papel importante en el diálogo, la propuesta de Habermas resulta más explícita. Creo que estas dos posturas no tienen por qué contraponerse, más bien se complementan.

Quisiera aterrizar finalmente en el movimiento indígena zapatista. Encuentro una estrecha relación en las nociones de prudencia y de diálogo hermenéutico con las características del “contrapoder” explicadas por Luis Villoro, en cuanto que coinciden en los puntos:

- El rechazo de la imposición sobre algún grupo o tradición, y
- la búsqueda del bien particular en el bien general o común, así como el
- rechazo de la violencia a favor del diálogo, de la comunicación, para resolver problemas.

En el movimiento del EZLN es clara una readecuación (o cambio) del

discurso, después de la lucha armada éste se convirtió en un discurso a favor de:

- La negociación y el acuerdo, es decir, el rechazo a la violencia y la búsqueda del diálogo (se alzaron en armas para hacerse escuchar) ⁴⁷;
- rechazo de la imposición y el dominio, su objetivo no es la toma del poder ⁴⁸;
- al ya no plantearse la toma del poder, sino más bien presentarse como contrapoder, el movimiento zapatista articula el bien particular en el bien común o general: inserta sus demandas en las demandas nacionales, además pide la participación de toda la sociedad civil en la transformación política, económica y social de México (búsqueda del bien particular en el bien común) ⁴⁹.

Se puede ver que, de acuerdo con estos tres elementos, los zapatistas tienen disposición para el diálogo; como interlocutores representan un contrapoder. Este carácter de "contrapoder" viene determinado por la tradición que asume el EZLN; pero no es la tradición que trata de imponerse, que reprime, sino aquella tradición que expone, que propone el diálogo ⁵⁰, aquella parte prudencial de la tradición que rescata la búsqueda del bien particular en el bien común.

Esta parte de la tradición está representada en los comunicados zapatistas como "Votán Zapata": "Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestros más antiguos antepasados. Unido a Votán, al Guardián y Corazón del pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos" ⁵¹. Votán Zapata es la voz de la tradición que no muere mientras el poder represor (impositivo) impere: "No murió Votán Zapata y es paso colectivo en el andar de nuestra palabra" ⁵², es decir, la voz de la tradición, permanece: fue, es y será mientras exista opresión:

"Votán Zapata, luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra (...) Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años. Votán Zapata, nombre que cambia, hombre sin rostro, tierna luz que nos ampara. Vino viniendo Votán Zapata. Estaba la muerte siempre con nosotros. Muriendo moría la esperanza. Viniendo vino Votán Zapata. Nombre sin nombre, Votán Zapata miró en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, visito a Pedro. Muriendo vivió, nombrado sin nombre en nuestra tierra (...) Estando viene. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo" ⁵³.

Y si Votán Zapata es la voz de la tradición es obvio que ésta no es sólo "virtud" de los zapatistas, como es obvio que tampoco esta idea es impuesta

artificialmente en el pensamiento indígena: “Dice el poderoso que las gentes de piel clara traen malas ideas a los indígenas porque hablan de lucha contra la injusticia (...) No saben estos señores del dinero que (...) la lucha por la democracia, la libertad y la justicia no viene de un color de piel o de una lengua, viene de la tierra, de los muertos nuestros que piden una vida digna para su muerte”⁵⁴. El sentido de la justicia no es algo que se le haya “colocado” al indígena en la cabeza, sino que es algo común al ser humano: “Votán Zapata tiene todos los colores y todas las lenguas, su paso anda en todos los caminos y su palabra crece en todos los corazones”⁵⁵. Es precisamente este aspecto de la tradición que debemos rescatar, por ello la crítica destructiva debe estar orientada a aquellos aspectos opresores de la tradición, mas no a aquellos que nos proveen de la virtud de la prudencia en cuanto nos hacen ver la importancia de la justicia: buscar el bien particular en el bien común, lo que haría posible la apertura de un espacio democrático: donde mediante el diálogo se diera una resolución a la confrontación de los “diversos” elementos que conforman a la sociedad como “totalidad unitaria”, es decir, donde los elementos diversos tiendan a la unidad pero sin perder su particularidad (en esto consiste la analogía); lo cual a su vez facilitará la creación de condiciones donde los individuos tengan la posibilidad “efectiva” de elegir la forma de vida que consideren adecuada, es decir, donde los individuos ejerzan con libertad el modo de vida que más les convenga.

Así pues, me parece que si a cinco años de iniciado el conflicto el diálogo no se ha podido llevar a buen término, es que uno de los interlocutores no tiene disposición para dialogar. He tratado de explicar que los zapatistas si tienen disposición ¿qué pasa con el gobierno?.

NOTAS

1. Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. p. 27
2. **Ibid**, p. 29
3. **Ibid**, p. 31
4. **Idem**
5. **Ibid**, pp. 31-32
6. **Ibid**, p. 34
7. Beuchot, Mauricio. *La epistemología analógico-hermenéutica como propuesta ante la crisis posmoderna del conocimiento en ciencias sociales, en: Posmodernidad, hermenéutica y analogía*.
8. Beuchot, M. *Tratado de... op.cit.* p. 36
9. **Ibid**, p. 38
10. **Ibid**, p. 39
11. **Idem**
12. **Idem**
13. **Ibid**, p. 41
14. **Idem**
15. **Ibid**, pp. 42- 43
16. **Ibid**, p.43
17. **Ibid**, p. 46
18. **Ibid**, pp. 59-60
19. **Ibid**, p.61
20. **Ibid**, p.64
21. **Ibid**, p. 66

22. **Idem**

23. “*La hermenéutica gadameriana como posibilidad para la reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas en América Latina.*”

24. Beuchot, M. *La epistemología...* **op.cit.** p. 49

25. Gadamer, H-G. *Verdad y método*, t.I. p. 468

26. **Ibid**, p. 375

27. Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, p.302

28. “De la idea hermenéutica de que la comprensión se articula a partir de prejuicios, Gadamer deduce una rehabilitación del prejuicio. No ve ninguna oposición entre autoridad y razón”. **Ibid**, p. 303

29. **Ibid**, p.287

30. **Ibid**,p. 304

31. “... podemos apelar ya a la competencia de que el psicoanalista (y el crítico de las ideologías) tienen fácticamente que servirse para abrir el sentido de manifestaciones vitales específicamente ininteligibles”. **Ibid**, p. 300

32. Villoro, Luis. *Poder, contrapoder, violencia*, en A. Sánchez Vázquez (editor): *El mundo de la violencia*, pp. 165- 175

33. **Ibid**, p. 167

34. **Ibid**, pp. 171-172

35. **Ibid**, p. 172

36. Beuchot nos dice que existen tres tipos de verdad en el texto:

“ una verdad sintáctica, como pura coherencia que puede ser tanto intratextual (interior del texto) como intertextual (con otros textos relacionados); una verdad semántica, como correspondencia con la realidad (presente a pasada) o con algún mundo posible (futuro o imaginario) a que el texto alude; y una verdad pragmática, como convención entre interpretes (e inclusive con el autor) acerca de lo que se ha argumentado y persuadido de la interpretación, a pesar de que tenga elementos extratextuales (subjetivos y colectivos)”. *Tratado de...* **op. cit.** p. 18. A estos tres tipos de verdad corresponden los tres tipos de sutileza: la *subtilitas implicandi*, que tiene que ver con la sintaxis; la

subtilitas explicandi, correspondiente a la semántica : significado del texto como referencia; y la *subtilitas applicandi*, correspondiente a la pragmática, en la que se toma en cuenta la intención del hablante -o autor del texto- así como su contexto, pero insertándolo en el contexto del intérprete. **Ibid**,pp.18-19

37. **Ibid**, p.58.

38. Pereda, Carlos, *Argumentación y violencia*, en *El Mundo de la...* **Op.cit**,p.327

39. **Ibid**,p.329

40. **Ibid**, p.332

41. **Ibid**, p.331

42. Beuchot, M. *Tratado de*, **op.cit**. p.39

43. **Ibid**, p.52

44. “*Sobre la posibilidad del diálogo entre culturas desde la perspectiva kuhniana*”.

45. Beuchot, M. *Tratado de...* **op.cit**. p.58

46. **Idem**

47. “Los compañeros fueron claros al explicarle al comisionado que no vienen a pedir perdón, que no están arrepentidos de luchar por sus derechos, pero que ven que tal vez este es un buen momento para que en vez de que hable el fuego del fusil hable la palabra”. *EZLN, Documentos y comunicados, t.I.* p.162

“Queremos que sepan... que nosotros no nos levantamos en armas por el gusto de matar o morir, que nosotros no buscamos la guerra porque no queremos la paz”
Ibid. p.135

“tuvimos que llegar a encontrar un camino de guerra, porque lo que pedimos con voz no fue escuchado”. **Ibid**, p.136

“Nosotros decidimos un buen día hacernos soldados para que un día no sean necesarios los soldados” **Ibid**, p.191

48. “No tomaremos al país como rehén. No queremos ni podemos imponerle a la sociedad civil mexicana nuestra idea por la fuerza de nuestras armas”. **Ibid**, p.97

49. “Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido (...) Será primordialmente, una

revolución que resulte de la lucha en variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales (...) Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfantes con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas” **Ibid**, p.97

“... para nosotros nada. Para todos todo. **Ibid**, p.156

50. “Parte importante del esfuerzo de cambio democrático es el diálogo, entre las distintas fuerzas sociales y políticas”. *EZLN, Documentos y comunicados,t.II*, p.430

51. **Ibid**, p.307

52. **Idem**

53. EZLN, **op.cit.** t.I. p.212

54. EZLN, **op.cit.** t.II. p.308

55. **Idem**

V. ETICA Y DIALOGO ENTRE CULTURAS.

1. Presentación.

En los ensayos anteriores abordé algunas problemáticas que plantea el diálogo entre culturas. En estos trabajos analicé la posibilidad de la comunicación, llegando a la conclusión de que ésta sí es posible, sin embargo el diálogo que implica esta comunicación muchas veces se ve interrumpido por los intereses que alguno de los interlocutores pretende “imponer” sobre el otro. En el trabajo que el lector tiene en sus manos abordo el problema de encontrar principios que, a manera de condiciones, posibiliten el diálogo entre culturas, superando las “distorsiones en la comunicación” producidas por el interés de poder o dominio de alguno de los interlocutores. Me parece que la propuesta de una “ética de la cultura” de Luis Villoro permite identificar estos principios, por eso analizaré esta propuesta (apartado 2) tratando de ver en qué medida ésta supera el relativismo extremo pero sin caer en un universalismo abstracto, en qué consisten los cuatro principios que postula (autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia), y en qué medida una política cultural haría posible el cumplimiento y el respeto de estos principios.

Posteriormente (apartado 3) abordaré en qué términos se daría el diálogo de acuerdo con esta ética, tratando de resaltar aquellos aspectos que permiten la transformación o cambio en la tradición de una cultura. Finalmente, analizaré la problemática que encierra la relación individuo-colectividad y la manera en que se resuelve, esto con la intención de resaltar la importancia de lo colectivo en la propuesta de Luis Villoro.

2. La ética de la cultura propuesta por Luis Villoro.

Luis Villoro parte de las cuestiones sobre si el conocimiento es universal o relativo a cada cultura y sobre cómo debemos actuar en relación a las distintas culturas. Le parece claro que la respuesta a estas cuestiones tiene que ver con la elección de políticas culturales tanto a nivel nacional como internacional; en el primer caso en países que en su seno comprenden culturas diversas, y en el segundo entre países con diferentes culturas. También estas cuestiones se pueden plantear desde una perspectiva individual, en cuanto que el individuo debería saber cómo contribuir con su propia cultura y cómo relacionarse con otras. Así pues, estas cuestiones plantean “alternativas de elección respecto de las culturas y supone las preguntas: ¿qué comportamientos culturales son preferibles?, ¿cuáles son valiosos?. Se refieren, en consecuencia, a un deber ser”¹, por ello es necesario servirse de una ética, pues “si ética es la disciplina que se ocupa del deber ser de nuestras disposiciones y acciones, el problema que mencionamos formaría parte de una ética de la cultura”.²

La ética de la cultura propuesta por Villoro toma en cuenta al individuo como un agente moral, en cuanto que puede tener comportamientos conscientes e intencionales conforme a la razón. Por ello se pregunta por el papel del sujeto moral en relación con su cultura y por las relaciones que pudieran llamarse moralmente correctas entre diversas culturas, es decir, se pregunta por el deber ser del individuo ante su cultura y por el deber ser de la relación entre culturas.

Se puede entender por cultura el producto de las relaciones entre los individuos y su mundo circundante; la cultura implicaría a todo el conjunto de reglas, creencias, valores, costumbres, comportamientos, etc., compartidos por los individuos. Pero es imposible -nos dice Villoro- rastrear todo el conjunto de acciones y disposiciones individuales que originan las características de la cultura en sentido colectivo (puesto que se tendrían que conocer todas y cada una de las relaciones de todos y cada uno de los individuos que originaron cada rasgo cultural), por ello es preferible tratar a la cultura como una “unidad de cultura”, como el conjunto de características propias que son atributo de una “comunidad”. Aunque una comunidad cultural no tiene consciencia ni una intencionalidad propia (como un individuo moral), sí es una entidad real que se presenta como condición necesaria para que el agente moral elija y realice su vida; en este sentido la comunidad cultural comprende y rebasa a los individuos.

Villoro nos dice que generalmente el término cultura se usa en tres sentidos: Primero, para referirse a entidades colectivas de distinta amplitud, es decir, cuando se hace referencia a grupos con creencias y formas de vida comunes en un contexto determinado (por ejemplo: cultura burguesa, campesina, democrática, autoritaria, feminista, etc.), pero resulta imposible poder delimitar a esos

grupos unitariamente en el espacio y en el tiempo. Estas culturas están inmersas en una cultura más amplia por lo que comparten disposiciones, reglas objetos, etc., aunque pudieran diferir en algunos puntos. Segundo, esta cultura más amplia es la que corresponde a un "pueblo". El pueblo como unidad cultural sí se puede delimitar en el espacio y en el tiempo. En el tiempo está delimitado por una historia y un proyecto colectivos, y en el espacio por un territorio que constituye su hábitat³. El último sentido de cultura corresponde a un ámbito muy extenso que puede abarcar varios pueblos (cultura occidental, oriental, etc.). Aquí se identifican rasgos comunes en varias naciones y países a manera de supuestos últimos, sobre lo que existe y lo que se considera valioso y racional. Pero este sentido de cultura sería demasiado amplio para que una ética de la cultura se restrinja a él.⁴

El sentido de cultura o comunidad cultural que corresponde a un pueblo es el que retoma Villoro, poniendo énfasis en que esta comunidad cultural "ofrece a los individuos un abanico de elecciones posibles de fines y valores, y muchas de ellas pueden entrar en contradicción con las formas de vida existentes en una sociedad. **Tanto las creencias y comportamientos que se conforman a la realidad social como las que la subvierten, forman parte de las posibilidades de una misma cultura**".⁵

En los elementos que una cultura provee a sus miembros está la posibilidad de crítica y transformación de esa misma cultura; precisamente por ello las normas que regulan las formas de vida de una cultura no deben reducirse a la moralidad social efectiva (*Sittlichkeit*), y esto implica no pensar en la cultura como algo estático porque en ella misma está la posibilidad de su cambio.

La ética de la cultura propuesta por Villoro tiene dos dimensiones: 1) al concebir al individuo como agente moral, deberá señalarle derechos y deberes ante la cultura a la que pertenece y ante otras culturas; 2) ya que la cultura entendida como pueblo posibilita las elecciones y acciones de un agente moral, esta ética de la cultura "debe poder determinar los derechos y deberes de una comunidad cultural, es decir, de un pueblo frente a otros. Estos derechos y deberes concernirán a todo individuo en cuanto miembro de ese pueblo"⁶. Esta ética de la cultura atenderá tanto a la comunidad cultural como a los individuos que la integran, en cuanto que les señala a ambos derechos y deberes para sus relaciones internas y externas. Pero de esta afirmación se sigue otro problema: el de si estos derechos y deberes se pueden derivar de principios universales y ser, por tanto, aplicables a toda cultura. Villoro enfrenta este problema mediante una crítica al universalismo y al relativismo extremos.

El pensamiento moderno plantea que la objetividad de las normas éticas está determinada por su universalidad: independientemente de la cultura a la

que pertenezca, la ética deberá ser válida para todo sujeto racional; la universalidad de la ética implicaría valores transculturales y, por lo tanto, una cultura sería válida universalmente si tiene esos valores, pero Villoro no olvida que el camino “hacia la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre, sino de la dominación y la violencia”⁷. La cultura que se dice detentadora de estos valores transculturales, y -dice Villoro- la occidental se ha autoconsiderando como detentadora de ellos, se ha impuesto a la fuerza a otras culturas, provocando en muchos pueblos “la enajenación en formas de vida no elegidas”⁸. En consecuencia, la respuesta de estas últimas culturas ha sido optar por un relativismo cultural que reclama “la libertad de cada cultura a determinar sus propios fines, el valor insustituible de las diferentes identidades culturales. Frente al papel hegemónico de la cultura occidental, se insistirá en el valor semejante de todas las culturas”⁹.

La postura relativista otorga igual valor a todas las culturas por el simple hecho de ser diferentes; sin embargo, también esta postura es problemática porque rechaza todo principio transcultural. Al afirmar que todas las culturas tienen el mismo valor tendríamos que aceptar que una cultura discriminadora que se impone por la fuerza a las demás también es válida; para evitar esto una cultura tendría que reconocer valores transculturales, los cuales podrían ser:

... que una comunidad cultural libre es preferible a una esclava y que vale más el respeto a la pluralidad que la imposición de las propias actitudes y creencias. Si reivindica el valor de la autonomía cultural, asevera que la libertad es preferible a la dominación; si afirma su identidad, establece la superioridad moral de ser auténtico; si rechaza que el sentido de su vida sea determinado por otros, proclama el derecho de todos a elegir sus propios fines.¹⁰

Así pues, para evitar caer en un relativismo absoluto se tendrían que sostener valores transculturales. El problema a resolver ahora es no caer en un universalismo cerrado y abstracto. Para resolver dicho problema Villoro se sirve de dos supuestos:

Primer supuesto: una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. ¿Cómo? Mediante funciones: 1) expresa emociones, deseos, modos de ver y sentir el mundo; 2) señala valores, permite preferencias y elección de fines; 3) da sentido a actitudes y comportamientos. Al hacerlo presta unidad a un grupo, integra a los individuos en un todo colectivo, y 4) determina criterios adecuados para la implantación de medios para realizar esos fines y valores;

garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones comprendidas.

Segundo supuesto: una cultura será preferible a otra en la medida en que cumpla mejor con esas funciones.¹¹

Toda cultura tiene funciones (primer supuesto), y será valiosa en cuanto cumpla de la mejor manera posible esas funciones (segundo supuesto). Los principios transculturales son aquellos que posibilitan la realización de una cultura valiosa. A partir de estos principios podríamos conocer una cultura valiosa, pero ellos no nos dirían nada acerca de los contenidos y valores específicos que deberían tener las culturas: “Esos principios son universales, puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla sus funciones cabalmente. Pero son universales por ser formales. Nada dicen acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que deberían elegir, las creencias básicas que deberían compartir”¹².

Los valores pueden variar de una cultura a otra pero, independientemente de eso, para que se realicen o alcancen esos valores toda cultura debería satisfacer ciertas condiciones que serían universales, es decir, válidas para toda cultura. Estas condiciones Villoro las explica a manera de principios que toda cultura debería asumir, dichos principios serían normativos y por lo tanto éticos (implican deberes y no son el resultado de ningún acuerdo legal). Así se resuelve el problema del relativismo y del universalismo al proponer que existen dos órdenes de valores: los aceptados por cada cultura, que son relativos, y los que son condición de posibilidad para la realización de ellos, que son universales. Este segundo tipo de valores está constituido por principios éticos, y para Villoro pueden reducirse a cuatro: principio de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia.

2.1 El principio de autonomía.

El principio de autonomía consiste en la capacidad de una cultura para autodeterminarse sin coacción ni violencia, en cuanto a la decisión sobre sus fines y valores, la justificación de sus creencias, medios de expresión y medios para alcanzar sus metas; es decir, la autonomía consiste en la elección libre de las formas más adecuadas para cumplir las funciones de toda cultura. De este principio se siguen derechos y deberes del individuo y de la colectividad ante la propia cultura y ante culturas ajenas:

(Deberes); deber de contribuir (...) a que las creencias, actitudes y expresiones culturales estén basadas en las decisiones libres de la propia comunidad; de luchar, por lo tanto, contra la

imposición de formas culturales como instrumentos de dominación (...) deber de respetar la autonomía de las formas culturales ajenas; de no imponer a otras comunidades, sin su libre consentimiento, nuestras creencias, actitudes y fines; deber de respetar las formas de vida que no compartimos.

(Derechos): derecho a la autonomía de expresión; derecho a usar los conocimientos y técnicas que considere convenientes; fijar sus metas y programas colectivos, y determinar las instituciones sociales y los procedimientos de decisión para cumplirlos.¹³

Cabe señalar que la autonomía no se pierde cuando se apropian elementos de culturas ajenas, sino cuando estos se aceptan sin ninguna justificación racional propia. La falta de autonomía o enajenación cultural “no estriba en el seguimiento de fines y valores ajenos a los de la propia tradición, sino en su adopción por autoridad, por fascinación ciega o por interés, y no por decisión libre y personal. Tampoco consiste la enajenación cultural en la adopción de productos, técnicas o costumbres importados del exterior, sino en su falta de control”¹⁴.

Así como los movimientos libertadores de naciones dependientes retomaron ideas y valores de otras culturas, el control, por comunidades técnicamente más atrasadas, de procedimientos de trabajo de otras culturas son un factor de progreso en cuanto su asimilación y manejo estén en función del beneficio propio. Por tanto, no se puede decir que la autonomía consiste en la manutención forzosa de rasgos culturales peculiares, ya que incluso la tradición propia puede convertirse en un instrumento de dominación, cuando un grupo la usa para imponerse sobre el resto de la sociedad o cuando, por ejemplo se habla de defender cierto “nacionalismo” para unificar los distintos sectores del país, enajenando las formas de vida de comunidades culturales que lo integran.

2.2 El principio de autenticidad.

Otro de los principios necesarios para que una cultura cumpla con sus funciones es el de autenticidad, el cual consiste en la concordancia entre los deseos, actitudes y propósitos con respecto a las necesidades reales de los integrantes de una comunidad. Una cultura cumplirá con sus funciones si responde a sus necesidades, es decir, si es auténtica.

En una comunidad cultural pueden existir niveles de autenticidad: una clase social alta puede responder a las necesidades de su clase social, pero no a las de toda la sociedad o, en otro caso, una cultura agrícola tradicional puede ser auténtica en sus expresiones religiosas pero no en su economía o en las técnicas

de las que se sirve, pues éstas se le pueden imponer a la fuerza.

El principio de autenticidad está en estrecha relación con el de autonomía. Toda actitud auténtica está basada en la propia decisión y en las propias razones, es autónoma; pero no toda actitud autónoma es auténtica, ya que se pueden imaginar actitudes autónomas que no respondan a las necesidades de una comunidad (se puede ser autónomo sin ser auténtico).

Los derechos y deberes que se siguen de este principio se refieren, ante todo, a la comunidad de la que forma parte el sujeto:

Cualquier persona que participe en la creación y transmisión de la cultura estaría obligada a procurar la autenticidad, evitando el transplante de formas de cultura que no responden a necesidades deseos y fines de la propia comunidad, sino a necesidades de otras sociedades. La adaptación de elementos ajenos a las propias necesidades, su asimilación y transformación para volverlos consistentes con las actitudes de la comunidad son, en cambio, formas de recepción auténtica de la cultura.¹⁵

Aunque el sujeto de una cultura no puede contribuir a la autenticidad de otra, sí tiene “el deber de atribuir autenticidad a otra cultura, mientras no tenga razones suficientes para ponerla en duda”.¹⁶ De este deber se sigue otro: el “de comprender y juzgar al otro con sus propias categorías, valores y fines, y no según los propios de nuestra cultura. Sólo así el otro es comprendido y juzgado como sujeto y no como objeto”.¹⁷ Este deber, que implica aceptar al otro como sujeto, no significa que aceptemos todo lo que el otro exprese, más bien significa que no debemos imponerle nuestros propios intereses. Este deber se relaciona con el “derecho de toda cultura a ser considerada según sus propias categorías y valores, sin ser juzgada -condenada o absuelta- por el tribunal de una cultura ajena”¹⁸.

La noción de autenticidad tampoco debe confundirse con lo peculiar o tradicional de una cultura. Es acertada la idea de Villoro de que en muchas ocasiones la tradición deja de responder o ser consistente con nuevas necesidades, por lo que su manutención podría considerarse, paradójicamente, como un rasgo de inautenticidad. En estos casos, elementos de otras culturas aceptados libremente (adaptados y controlados) podrían responder mejor a nuevas necesidades de esa cultura.

2.3 El principio de finalidad.

El sentido de la vida personal y colectiva está determinado por el conjunto de fines y valores propuestos preferencialmente por una cultura. El siguiente

principio se refiere a la finalidad de una cultura que posibilita el sentido de la vida de sus integrantes.

El conjunto de comportamientos y reglas orientados por los fines con que la comunidad dota al individuo, hace posible que éste le dé sentido a su vida; de entre este conjunto de fines, comportamientos y valores el individuo elige su plan de vida. Además, la comunidad provee al individuo de imágenes sobre el papel que juega en ella: le da una identidad.¹⁹

El conjunto de fines y valores que una comunidad propone para la elección de un plan de vida personal, no son necesariamente los que imperen en un determinado momento, sino que pueden ser ideales de vida todavía no establecidos pero que se proponen como posibles de realizar.

La autonomía y la autenticidad son necesarias para la realización del principio de finalidad, pero no son suficientes. Si los valores y fines son elegidos en forma autónoma y responden a actitudes y creencias determinadas por necesidades reales, es decir, si son auténticos, entonces pueden contribuir al cumplimiento de las funciones de la comunidad. Sin embargo -nos dice Villoro- pueden darse culturas autónomas y auténticas que no puedan dar sentido a la vida de sus integrantes por la carencia de propuestas de fines y valores (como sucede en las etapas de nihilismo en el que caen algunos pueblos).

Los deberes de un sujeto que se deducen de este principio son los siguientes: el deber de contribuir a que en su cultura prevalezcan los fines que permiten la realización de valores sociales compartibles (lo que de hecho mantiene unida a la comunidad); el deber de oponerse y denunciar elementos culturales (fines y valores) que se consideren falsos, éstos pueden encontrarse en la propia tradición cultural o venir de otras culturas, y comunicarlos cuando sean considerados superiores. A estos deberes corresponde el derecho a la comunicación entre culturas.

2.4 El principio de eficacia.

El principio de eficacia consiste en llevar a la práctica los medios más eficaces para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. Este principio se refiere a "varios géneros de técnicas: las aplicadas al entorno natural o social, las técnicas de comunicación en la interrelación humana y las de expresión en el arte"²⁰. El principio de eficacia podría servirse de medios producidos en la propia comunidad cultural o adaptados de otras culturas.

Los deberes implicados en este último aspecto son "el deber de recibir, aquilatar, someter a crítica las ideas ajenas y adoptar -después de sopesar sus

ventajas- las que se juzguen más racionales”²¹, las que garanticen el éxito de nuestras acciones al ser confrontadas con la realidad; “el deber de informar, transmitir las creencias más racionales (eficaces) a culturas consideradas menos eficaces y, en caso que las culturas receptoras lo decidan de manera autónoma, asistirles en el cambio”²². Se sigue de estos deberes “el derecho de toda cultura a la información, comunicación y discusión libre de los logros de otras culturas y, si así lo deciden, a su colaboración para el cambio”²³.

2.5 Derechos humanos

Villoro toma en cuenta la postura que sostiene como principio transcultural los derechos humanos²⁴, pero se cuestiona sobre cómo sería posible proponer el carácter universal de estos derechos si su formulación es producto de la cultura occidental. Para resolver esta cuestión Villoro nos recuerda que los valores de una cultura podrían también ser válidos en otras, y que en algunas culturas no occidentales (como la india, japonesa o americana) pueden encontrarse valores semejantes a la noción occidental de los derechos humanos, aunque con variantes importantes.

La propuesta de Villoro es formular una nueva noción de derechos humanos que trasciendan los particularismos culturales, y que “se refiera exclusivamente a valores objetivos y normas éticas aplicables a toda humanidad cultural”²⁵, para ello se sirve de los cuatro principios ya explicados. Así pues, los derechos humanos comprenderían los puntos que a continuación se exponen: 1) Si toda cultura debe permitir y promover en sus miembros la capacidad de autodeterminación, es decir, la capacidad de elegir y realizar libremente un plan de vida, y si los principios de autonomía, autenticidad y finalidad suponen esta capacidad de autodeterminación “de ellos se sigue un núcleo mínimo de derechos que aseguren esa capacidad para los miembros de cualquier cultura. Ese mínimo comprendería los derechos individuales indispensables para que un sujeto pueda elegir un plan de vida entre los valores y fines que le ofrece su cultura”²⁶. 2) Puesto que la comunidad cultural es condición necesaria para acceder a una identidad personal y a la elección libre de fines y valores, los derechos humanos deben tomar en cuenta la pertenencia del individuo a determinada comunidad cultural; por lo tanto, la autonomía y autenticidad de una comunidad cultural también forman parte de los derechos humanos, en el mismo nivel de importancia que el derecho a la autonomía y autenticidad individual²⁷. Un individuo no puede ser autónomo y auténtico si su comunidad no lo es: “ambos órdenes de derechos no pueden oponerse, son complementarios. El individuo no puede tener derecho a una libertad contraria a la libertad de otros sujetos y, por lo tanto, a la de su comunidad; la comunidad, a su vez, no puede alegar derechos que se opusieran a los de un agente moral”²⁸. 3) Si el individuo sólo puede realizarse en el seno de

una comunidad, debe contribuir entonces al funcionamiento de esa comunidad a la que pertenece. “Es, por lo tanto, sujeto de deberes hacia ella tanto como de derechos. Deberes hacia los demás miembros de su comunidad: cooperación en tareas comunes, solidaridad; deberes hacia la comunidad en cuanto totalidad: servicio”.²⁹

Estos elementos están determinados por los cuatro principios antes mencionados, y por lo tanto hacen que los derechos humanos se instauren como condiciones para el funcionamiento de cualquier cultura. Desde esta óptica los derechos humanos no serían resultado de ningún acuerdo sino más bien condiciones para cualquier acuerdo. Así se podrían criticar supuestos derechos occidentales, como el de la propiedad individual que “-salvo si se restringe a los bienes de uso indispensables para vivir y trabajar- no es un requisito indispensable para considerar a alguien un agente moral; tampoco forma parte de las características que debe tener una cultura para que sus miembros puedan elegir con autonomía su plan de vida”³⁰. Asimismo, esta formulación de los derechos humanos “prohibiría también algunas prácticas propias de ciertas culturas no occidentales, como la discriminación y opresión de las mujeres o la interdicción de profesar religiones distintas de la mayoría”.³¹

2.6 La política cultural como respuesta al conflicto entre principios.

Para Villoro los cuatro principios éticos son compatibles y complementarios, pero en ocasiones pueden entrar en conflicto cuando se utilizan elementos culturales como instrumentos de dominación. Así por ejemplo, se podrían manipular los principios de autonomía y autenticidad para que funcionen como elementos de dominación, en cuanto se intente perpetuar ciertas formas de vida que ya no responden a los intereses de toda la comunidad; o también el principio de eficacia pudiera estar orientado a adoptar técnicas de una cultura dominadora que no responden a las necesidades auténticas de la comunidad. “Pero es claro que el conflicto entre principios se origina por la relación de dominación. En una relación igualitaria entre culturas no se presentaría. Una situación exenta de dominación permite la elección, por un pueblo débil, de las técnicas, creencias y formas de vida de otro más eficaz; esta se daría en la medida en que ese pueblo lo decidiera libremente, por concernir a sus necesidades”³².

Para evitar la distorsión o manipulación de los principios, y por lo tanto el conflicto entre los mismos, se hace necesaria una “política cultural” que impida cualquier forma de dominación mediante la cultura. Esta política evitaría estos supuestos conflictos (ya que en realidad los conflictos son el resultado de una distorsión de los principios). Para ello, esta política deberá promover la verdadera autonomía de las culturas, la elección libre y creativa de cada comunidad cultural y respetar su autenticidad, fomentando la consistencia de los elementos

culturales adoptados de otras comunidades a las necesidades reales de la comunidad propia, evitando -al mismo tiempo- caer en falsos nacionalismos que impidan la crítica a la cultura hegemónica. Este es otro importante problema a resolver por la política cultural: el de las relaciones de la cultura hegemónica de un país con la cultura de sus minorías (problema que enfrenta actualmente México). En muchos casos, con el disfraz de ayudar a progresar se intenta dominar, subordinar una comunidad cultural a una cultura nacional homogénea. El aparente dilema que enfrenta una política cultural es que la integración de una comunidad cultural a la cultura nacional implica su destrucción, y la no integración implica su condena al atraso. Sin embargo, nos dice Villoro, la integración a la cultura nacional no tiene que significar la homogeneización total, porque ésta puede darse como resultado de la decisión autónoma de la comunidad minoritaria, la cual puede apropiarse de valores y técnicas de otra cultura pero controlando su aplicación, en beneficio propio: no toda integración implica destrucción. Para Villoro la verdadera integración cultural implica respeto a la autonomía y autenticidad.

La política cultural promueve la comunicación entre culturas, en la que mediante el diálogo se da un libre intercambio de ideas, valores, fines y medios eficaces para satisfacer necesidades. Este diálogo sólo es posible si se respetan los cuatro principios éticos mencionados. Todo diálogo presupone estos principios; sólo así se respetaría el pluralismo cultural.

3. Fundamentos éticos del diálogo entre culturas.

Para aceptar fines o valores que consideremos superiores debemos estar "convencidos" de que efectivamente lo son, pero -como señala Villoro- convencer implica argumentar, y la argumentación sólo se puede dar en el diálogo.

No veo imposible que mediante el diálogo se pueda argumentar para establecer valores universales, sin embargo -como Villoro reconoce- el mismo diálogo, y por lo tanto la argumentación, presuponen principios universales: "Argumentar entre dos o más sujetos sólo es posible si existe una base común reconocida por los interlocutores, susceptible de ponerlos de acuerdo. Para que dos culturas (se) comuniquen, por otra vía que no sea la violencia, es menester que **compartan una base mínima de criterios comunes**. Puesto que se trata de sujetos de distintas culturas, esa base sólo puede ser transcultural, es decir, tiene que estar presente en las distintas figuras del mundo que se contraponen"³³. Esto es, o aceptamos esa base o aceptamos la imposición violenta de cualquier otra cultura.

Ya expliqué como toda cultura cumple la función de expresar a una comunidad, otorgar sentido a la vida de sus integrantes y asegurar el éxito de sus acciones, y las condiciones para que cumpla con sus funciones son universales: autonomía, autenticidad, eficacia, finalidad. Estas condiciones son las que posibilitan el diálogo y serían “la base común de argumentación entre distintas culturas”³⁴, así una comunidad cultural puede argumentar que su propuesta de medios garantiza el alcance de sus fines elegidos teniendo la posibilidad de rechazar las propuestas de otras culturas, pero también puede reconocer que los medios de otra cultura podría ser más eficaces para alcanzar sus fines; asimismo:

...pueden los miembros de distintas culturas argumentar que sus formas de vida cumplen mejor con los requisitos formales de una vida ética, es decir, de una vida en la que cada individuo pueda realizarse plenamente, identificando su interés con el bien común. Por otra parte pueden referirse a los resultados de sus respectivas formas de vida, en la realización de valores. La falla en dar un sentido a la vida será un signo de inferioridad cultural tanto como la de ofrecer un sentido ilusorio.³⁵

El diálogo entre culturas implica siempre la posibilidad de cambiar valores, técnicas y creencias en nuestra comunidad, pero las conclusiones a que se llegue después del diálogo deben siempre respetar los principios éticos mencionados. De estos principios se derivan derechos, los cuales también deben respetarse independientemente de los convenios o conclusiones obtenidos en el diálogo. Es posible hablar de un conjunto de derechos que pueden ser universalizables después del diálogo, y de un conjunto de derechos universales independientemente del diálogo, pues éstos son condición del mismo. No debemos caer en la confusión de que el respeto a los principios implique negarse a cambiar o incluso a dialogar, apelando -por ejemplo- a la autonomía, más bien tal respeto implica la prevención de cualquier tipo de imposición que se pueda intentar durante el diálogo.

El problema de la relación entre culturas es que no se respetan estos derechos previos al diálogo. De ahí la crítica de Villoro a las “repúblicas democráticas”, que no respetan el derecho a la autonomía de comunidades culturales que pertenecen a un Estado y que es previo a todo convenio político: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos que forman un Estado pluricultural no es resultado de ningún consenso legal o político, sino -siempre- condición de éste; en este sentido se puede afirmar que el reconocimiento de la autonomía de una comunidad cultural no es de carácter jurídico, sino ético (incluso podría decirse en otros términos: la autonomía colectiva, como la individual, es una necesidad natural objetiva, y la satisfacción de esa necesidad puede entenderse

como un derecho natural y no como un derecho positivo).

En resumen, cualquier forma de diálogo deberá presuponer la aceptación de la autonomía del otro, el reconocimiento de su autodeterminación sin coacción ni violencia, la autenticidad del otro en cuanto a su libertad de decidir su forma de vida, valores y propósitos de acuerdo a sus necesidades, el principio de finalidad que consiste en reconocer que el otro puede guiar sus decisiones y acciones de acuerdo a sus propios fines y valores y, finalmente, el reconocimiento de la libre aceptación, por parte de una cultura, de los medios más eficaces para garantizar el cumplimiento de sus fines elegidos. Sólo así se impediría que intereses de dominio se trataran de imponer de una cultura a otra distorsionando la comunicación (idea habermasiana que abordé en el ensayo anterior)³⁶, lo que imposibilitaría el verdadero diálogo.

4. El problema de la relación entre autonomía colectiva y autonomía individual.

Otro aspecto que estimo importante resaltar en la ética de la cultura de Luis Villoro es el de la relación individuo-comunidad. A continuación problematizaré este aspecto sirviéndome de algunas ideas de León Olivé³⁷; éste nos plantea el problema de una comunidad que exige el derecho a su autonomía mientras que en su interior ejerce la tortura o la explotación de los individuos. Según Olivé, en estos casos la autonomía de las comunidades tendría un límite, y este sería establecido mediante un acuerdo entre las otras comunidades que participen en una colectividad más amplia (es decir, que pertenezcan al Estado o incluso a una asociación internacional). Por lo que pudiera pensarse que la autonomía se pondría en cuestión después del diálogo con otras comunidades.

León Olivé estima factible la autonomía de la comunidad si ésta respeta la autonomía individual. Reconoce el derecho a la autonomía colectiva -porque esta supone la autonomía individual- pero también reconoce que pueden entrar en conflicto, por lo que se hace necesario restringir la primera mediante un acuerdo. Se podría pensar que a Villoro se le escapa este aspecto; recordemos que para él la autonomía sería la autodeterminación sin coacción ni violencia ajenas que tiene una comunidad para otorgar sentido a la vida de sus integrantes y asegurar el éxito de sus acciones, es decir, la autonomía sería la elección libre de una comunidad para cumplir bien sus funciones. Ahora -desde la óptica de Olivé- es posible imaginar una comunidad que para cumplir bien sus funciones elija la explotación humana o la tortura. Según Olivé no se podría permitir la autonomía irrestricta a esta comunidad, ya que esta coartando la autonomía individual de sus integrantes. Entonces sería factible aquí la intromisión del Estado o de otras

comunidades internacionales, ya que se están violando derechos humanos reconocidos internacionalmente. En todo caso, los límites que se le impondrían a esta comunidad serían establecidos mediante acuerdos obtenidos en el diálogo de ella con otros grupos interesados, es decir, entre los grupos que se vean afectados por las prácticas de esta comunidad: se debe restringir la autonomía de una comunidad cuando ésta afecta los intereses de otras comunidades. Para afianzar esta idea Olivé pone el ejemplo de la vacunación³⁸. Una comunidad puede negarse a la vacunación de sus integrantes apelando a su autonomía; aún así podría llegarse a un acuerdo con ella tratando de convencerla de que la vacunación podría permitir la satisfacción de sus necesidades e intereses. Pero esta comunidad podría insistir en que la vacunación no satisface ninguno de sus intereses; entonces se apelaría -nos dice Olivé- al hecho de que una epidemia afecta a otras comunidades dada la inevitable interacción. La autonomía de la comunidad se vería restringida por el hecho de que, si no son vacunados sus integrantes, la salud o la vida de individuos de otras comunidades estaría en peligro. Sin embargo, me parece que este ejemplo de Olivé no agota las formas en que responderían algunos Estados respecto a una comunidad que no respeta la autonomía individual.

En el ejemplo de las vacunas es clara la necesidad de infringir la (supuesta) autonomía de una comunidad, pues de no hacerlo se verían afectadas negativamente otras comunidades. Pero ¿por qué ante la manutención de relaciones de explotación humana en ciertas comunidades (o Estados) no se interviene en su autonomía?. Lo que no toma en cuenta Olivé es que existen Estados que pueden interesarse por que se mantenga un régimen de explotación en una comunidad, pues este tipo de régimen les podría favorecer económicamente, por lo que al saber que se están violando derechos individuales no se haga absolutamente nada. En muchos casos sólo están dispuestos a hacer algo cuando estas violaciones a los derechos individuales afectan sus intereses económicos, es decir, no intervienen por motivaciones éticas, sino por motivaciones económicas o de poder político.

También puede suceder que se infrinja la autonomía de una comunidad con el pretexto de “modernizarla”, de introducir progreso en ella, pero detrás de esta modernización puede estar un afán de dominio sobre esta comunidad. Esta es una de las razones por las que pienso que es preferible optar por la posición de Villoro de que la autonomía colectiva no debe ponerse a discusión, porque de otra manera pudiera quedar supeditada a los intereses de poder económico o político de un grupo sobre otro, o de un Estado sobre otro Estado. ¿A caso deberíamos correr ese riesgo?. Me parece que es más conveniente asumir el principio de autonomía, porque así se impediría que el diálogo estuviera distorsionado por los intereses de poder.

Tanto Olivé como Villoro reconocen la interrelación entre la autonomía colectiva y la autonomía del individuo, asimismo reconocen que una comunidad, ya sea por tradición o por imposiciones externas a ella, puede impedir la autonomía de los individuos que la integran. Para Olivé la autonomía se pierde cuando la comunidad no permite la discusión crítica de sus creencias, es decir, cuando no permite la discusión crítica como posibilidad de cambio; para Villoro esta pérdida se hace patente cuando se aceptan creencias, tanto ajenas como propias, sin discusión ni justificación racional. Se puede afirmar que ambos reconocen el conflicto entre la autonomía individual y la colectiva pero la respuesta que dan a este conflicto es diferente, tanto que incluso desde la óptica de Villoro este conflicto sólo es aparente.

Como ya expliqué, para Olivé sería la limitación de la autonomía de la colectividad la que permite la autonomía de sus integrantes, él piensa que la autonomía individual hace posible la autonomía colectiva: "La premisa del argumento que hemos presentado aquí a favor del derecho a la autonomía de las comunidades, supone como un valor a la autonomía individual"³⁹, si la autonomía individual es supuesto de la autonomía colectiva se le debe dar más importancia a la primera. Pero debemos preguntarnos ¿si la autonomía individual es condición de la autonomía colectiva cómo es posible que esta última impida la primera?. La autonomía del individuo -nos dice Olivé- es la capacidad de actuar o dejar de actuar si así lo decide, éste sería autónomo si la comunidad se lo permite. Cuando la acción o la falta de acción -continúa Olive- de un individuo se suma a la de otros individuos se dice que la comunidad está actuando o dejando de actuar; se puede afirmar entonces que la autonomía colectiva es la suma de autonomías individuales y precisamente por ello la autonomía individual es supuesto de la colectiva. Sin embargo creo que esta postura no se puede sostener, puesto que si la suma de autonomías individuales conforma la autonomía colectiva, entonces al limitar la autonomía colectiva se limitaría la autonomía individual; por ello resulta contradictorio hablar de limitar la autonomía colectiva en aras de la autonomía individual. Esta es otra razón por la que me parece preferible la propuesta de Villoro.

Villoro, al contrario de Olivé, sostiene que la autonomía colectiva es supuesto de la autonomía individual, el mismo Olivé lo califica de "comunitarista"⁴⁰. Desde esta óptica se tiene que dar en primera instancia la autonomía colectiva para que surja la autonomía individual. En esta postura nunca se pondría en cuestión la autonomía colectiva en aras de la individual, porque los conflictos entre ambas serían sólo aparentes, ya que si una comunidad no dota a sus integrantes de autonomía no sería ella misma autónoma. Desde su nacimiento el individuo aparece inmerso en una comunidad que le transmite valores y fines: un individuo no puede ser autónomo sin un contexto cultural que

lo provea de creencias básicas para elegir su plan de vida. Pero si a una comunidad le imponen patrones de vida, fines, deseos, valores que no responden a sus necesidades, o le imponen medios para alcanzar sus fines, los individuos que la integran no podrán elegir libremente su plan de vida, es decir, no serán autónomos; en todo caso tendrán la posibilidad de elegir (porque no les queda de otra) entre planes de vida que no son propios de su comunidad, que ella no propuso y que por lo tanto no responde realmente a sus intereses. "Para que un purépecha o tzotzil pueda ejercer realmente el derecho a elegir su propio plan de vida, tienen que respetarse las formas de vida purépecha o tzotzil. Si le quieren imponer una cultura que no es la suya, no podrá elegir su plan de vida ni ejercerlo"⁴¹.

Sólo una comunidad autónoma hace posible la elección autónoma de los individuos. Esto no quiere decir que una comunidad para ser autónoma se abstenga de tener intercambios culturales con otras comunidades, manteniéndose estática en sus tradiciones, pues -como ya expliqué- la autonomía no es la manutención irreflexiva de tradiciones: en el conjunto de ideas, valores, o fines de una comunidad puede haber formas de vida aún no establecidas, que sirvan de crítica a la forma de vida establecida. La comunidad cumpliría bien sus funciones si dota a los individuos de estos valores "disruptivos", pero tiene que hacerlo autónomamente. Esto quiere decir que la autonomía de una comunidad no impide su transformación, pero esta transformación no se dará aceptando ciegamente formas de vida ajenas, sino después de analizar críticamente estas formas de vida; por eso se puede afirmar que la autonomía colectiva es un supuesto del diálogo entre culturas: no se convierte en autónoma una comunidad después del diálogo. Si una comunidad está dispuesta a aceptar en el diálogo la viabilidad de otras formas de vida, es porque en su seno les está dando a sus integrantes la oportunidad de elegir otras formas de vida, les está dando la autonomía; esta es posible sólo si a la comunidad no se le imponen intereses ajenos en el diálogo, es decir, si la comunidad actúa de manera autónoma.

Si una comunidad no cumple con sus funciones (entre ellas dotar de autonomía a sus integrantes) es porque no es autónoma, si una comunidad se aferra a mantener formas tradicionales de explotación y exige que se le respete esta tradición, no está exigiendo en realidad el derecho a su autonomía como cree Olivé, porque la autonomía -insisto- no significa mantener ciegamente la tradición. Una comunidad que por razones internas o externas impide la autonomía de sus integrantes, no es autónoma ella misma. En sentido estricto, el conflicto entre autonomía colectiva y autonomía individual no existe o, en todo caso, éste se da cuando existen relaciones en las que prevalecen intereses de poder. Una política cultural adecuada evitaría este tipo de relaciones, pero tendría que fundarse en los cuatro principios antes mencionados.

5. Importancia de la ética de la cultura.

A manera de conclusión, considero importante resaltar el aspecto comunitario de la ética de la cultura propuesta por Luis Villoro, pues este aspecto nos permite superar el problema de la relación entre individuo y comunidad. Por otra parte, con esta ética de la cultura es posible abordar problemas internacionales. Hace apenas unos días (el 21 de marzo) se llevó a cabo una consulta nacional, propuesta por el EZLN, en la que se preguntó a la sociedad civil por el derecho a la autonomía de las comunidades indígenas. Asimismo, en este mismo momento la OTAN bombardea Yugoslavia tratando de resolver (¿ ?) problemas interétnicos. El problema yugoslavo y el de la región de Kosovo revisten una complejidad tan singular que resulta difícil dar cuenta de ella en unas cuantas líneas. En lo que toca a la exigencia de autonomía de las comunidades indígenas en México, se requiere de un estudio (histórico y de leyes) mucho más amplio, imposible de agotar aquí, sin embargo creo que este estudio debería de partir de una ética de la cultura como la que propone Villoro; desde esta ética se puede afirmar que una comunidad tiene derecho a la autonomía cuando tiene una cultura e identidad propias, un proyecto histórico y una relación con un territorio, (es decir, cuando puede ser delimitada espacial y temporalmente). Esto sucede con muchas comunidades indígenas que habitan en México.

El reconocimiento de la autonomía de las comunidades indígenas en México requiere de una política cultural que en primer lugar proponga una concepción diferente de Estado, pues el Estado moderno -nos dice Villoro- "nace a la vez del reconocimiento de la autonomía de los individuos y de la represión de las comunidades a las que pertenecen. Desde su origen lo persigue una paradoja; propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en que la persona se realiza"⁴². El pensamiento moderno concibe al Estado como una asociación política resultante de un pacto entre individuos, en vez de concebirlo como el producto de un pacto entre diversas comunidades culturales. Si el Estado aboga por el derecho a la autonomía de los individuos, también debe respetar la autonomía de las comunidades culturales a las que ellos pertenecen. Por eso me parece acertada la propuesta de Villoro de una noción de Estado plural y una política cultural (fundamentada éticamente) que permita "el diálogo", la "convivencia pacífica" y el "desarrollo" de las diversas comunidades culturales que conforman dicho Estado.

También me parece claro que el Estado mexicano no promueve la convivencia pacífica ni el diálogo, pues los indígenas zapatistas tuvieron que alzarse en armas para ser escuchados y concertar un diálogo, e incluso ya habiéndose concertado éste el gobierno optó por cortarlo. Por otro lado, basta viajar a algunas comunidades indígenas para comprobar como se vive, en muchas

de ellas, en condiciones deplorables. Es un hecho que las políticas de desarrollo implementadas por el Estado han fracasado rotundamente. Desde la óptica de la ética de la cultura de Villoro, esto se debe a que no se les permite a estas comunidades ser autónomas, no se les respeta la visión que tienen del mundo, no se les permite control sobre su territorio ni el control de las técnicas que podrían funcionar como medios para satisfacer sus necesidades básicas. Intereses económicos y políticos de una comunidad o grupo social terminan por imponerse e imposibilitar el diálogo para el desarrollo. Cuando mucho se logra entablar un pseudodiálogo, y ello se debe a que la política del Estado Mexicano no toma en cuenta los cuatro principios éticos básicos que posibilitan el verdadero diálogo.

NOTAS

1. Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 109

2. **Idem**

3. “ El pueblo puede ser una nación o una étnia conscientes de su identidad y de su relación con un territorio; no siempre coincide con un Estado. Un Estado puede ser multicultural: comprende varios pueblos; o un mismo pueblo puede estar repartido en varios Estados”. **Ibid**, p.112

4. **Idem**

5. **Idem**, (el subrayado es mío)

6. **Ibid**, p.113

7. **Idem**

8. **Idem**

9. **Ibid**, p.114

10.**Idem**

11.**Ibid**, p.115

12.**Idem**

13.**Ibid**,pp.117-118

14.**Ibid**,p.118

15.**Ibid**, p.p.123-124

16.**Ibid**, p.124

17.**Idem**

18.**Idem**

19.“La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia

entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar en el futuro (...) Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo..." **Ibid.p.65**

20. Ibid,p.128

21. Ibid,p.129

22. Idem

23. Idem

24. Villoro da cuenta de los problemas acerca de la fundamentación de los derechos humanos (el problema de elegir entre jusnaturalismo y juspositivismo), y nos dice que estos se pueden resolver siguiendo dos caminos: "1) los derechos humanos no serían derechos jurídicos sino morales. Pertencerán por ende a un orden ético independiente del ordenamiento estatal y anterior a él. Valdrían aun si no existiera una legislación positiva. Admitir su validez para toda cultura comprometería a sostener que constituyen normas de una ética universal, y 2) cabe una variante a la tesis anterior: los derechos humanos consistirían en el reconocimiento, por la legislación positiva de un Estado, de valores o necesidades objetivas, propias de todo hombre. En esta propuesta, el carácter objetivo de los valores sería una razón para sostener la validez universal de las normas que los promulgan". **Ibid.p.130**

25. Ibid,p.131

26. Ibid,pp.131-132

27. "Los derechos humanos incluyen una referencia al derecho de las comunidades culturales a las que pertenecen los individuos. Entre los derechos que garantizan al individuo la capacidad de elección de vida, es necesario considerar derechos que aseguren a las diferentes comunidades culturales la autonomía que hace posible la elección de vida de los individuos". **Ibid,p.93**

28. Ibid,p.132

29. Idem

30. Ibid,p.133

31. Idem

32. Ibid, p.134

33. Ibid, pp.144-145 (el subrayado es mío)

34. Ibid, p.146

35. Idem

36. “Elementos epistemológicos de la hermenéutica analógica como fundamento para el diálogo entre culturas”

37. Estas ideas de Olivé se encuentran en su texto “ Multiculturalismo autonomía y participación”, incluido en “Reflexiones obsesivas, autonomía y cultura”, coordinado por Mariflor Aguilar. pp.91-131

38. Ibid, p.p.125-126

39. Ibid, p.127

40. Ibid, p.92

41. Villoro, Luis. op.cit p.93

42. Ibid, p.80

CONCLUSIONES GENERALES

Aunque cada ensayo presenta sus propias conclusiones, se pueden señalar en términos generales y en dos bloques -las referentes a la historia de la filosofía y las referentes al diálogo entre culturas- los siguientes comentarios y observaciones:

La hermenéutica gadameriana puede ayudar en la reconstrucción de la historia de la filosofía latinoamericana que pretende Horacio Cerutti, ya que en ella es determinante la situación del intérprete. Esta hermenéutica no consiste en un método que nos dé unívocamente los pasos a seguir en la investigación, sino que toma en cuenta la tradición sin que ello imposibilite el cambio. No obstante, lateralmente se detectaron en ésta deficiencias en cuanto a la clarificación y resolución de dificultades que presenta la fusión de horizontes (diálogo entre tradiciones), pues se hace patente que a través de la historia en vez de fusión sólo se ha visto imposición. Se rescata de Horacio Cerutti, entre otras cosas, 1) que la historia de la filosofía latinoamericana debe ser una "historia materialista", es decir, que tome en cuenta qué es lo que determina los proyectos filosóficos, en vez de concentrarse sólo en los proyectos; 2) podemos y debemos auxiliarnos de la tradición filosófica y de la historiografía mundiales. También se señaló que la propuesta de Cerutti podría derivar en un relativismo extremo por lo que, para evitarlo, se plantea: a) una noción de filosofía como reflexión objetiva en la que se concilian lo universal y lo particular, y b) una noción de historia que no niegue la objetividad del conocimiento histórico pero tampoco su carácter subjetivo; esto es, tanto en filosofía como en historia se parte de elementos subjetivos o particulares, pero no por ello es imposible alcanzar la objetividad o universalidad en tales disciplinas. La propuesta de Luis Villoro de una "filosofía auténtica" resuelve el problema de una filosofía universal que parte de una circunstancia propia. Además, entender la historia como el estudio del pasado en función de las necesidades del presente y con las herramientas que éste nos aporta, entender que este estudio es un proceso que nunca está acabado y que la verdad que persigue a pesar de no ser absoluta si puede ser objetiva, representa una tentativa de resolución al problema del relativismo en la historia. Asimismo se criticó la propuesta de entender la filosofía latinoamericana sólo como filosofía política, pues el carácter crítico y transformador que se le exige puede darse también desde la ética, la estética o desde la filosofía de la ciencia; igualmente se descartó la idea de que la filosofía que se presenta como ideología política tenga que ser siempre una falsa conciencia de la realidad, pues la ideología puede fundarse racionalmente, es decir, se pueden ofrecer justificaciones objetivas de las representaciones de la realidad que en ella se dan.

Respecto al diálogo, se reconoce que es posible, mediante la interpretación, la comunicación entre culturas, pero esta no es garantía de que el diálogo se lleve a cabo, pues se pueden presentar intereses de dominio en alguno de los interlocutores que terminen por imposibilitarlo. La hermenéutica no resuelve por completo los problemas que provocan dichos intereses (distorsión de la comunicación).

Mediante una analogía entre la prudencia que transmite la tradición y la noción de “contrapoder”, se explicó que en el EZLN hay disposición para el diálogo. El carácter prudencial y de contrapoder hace que se busque el bien particular en el bien común o general, lo que evita que quien asume este carácter trate de dominar al otro; esto a su vez implica que el interlocutor tienda a la unidad pero sin perder su particularidad.

Un diálogo en el cual se respete a cada comunidad cultural (interlocutor) en sus diferencias sólo es posible mediante el reconocimiento de los principios éticos de autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia. Estos principios éticos son compatibles con el carácter prudencial y de contrapoder del EZLN, por lo que se infiere que es la política gubernamental la que no ha querido tomarlos en cuenta, pues se presenta como poder impositivo. Es necesario que la política gubernamental tome en cuenta dichos principios, pues de no hacerlo los conflictos inevitablemente desembocarán, después de pasar por una represión disfrazada, en la violencia abierta.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *La latinidad y su sentido en América Latina*, Ed. UNAM, colección Nuestra América, no. 15, México, 1986

Beuchot, Mauricio. *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Ed. M.A.Porrúa-Universidad Intercontinental, México, 1996

_____. *Tratado de hermenéutica analógica*, Ed. UNAM, México, 1997

Cerutti Guldberg, Horacio). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Ed. UNAM-M.A.Porrúa, México, 1997

_____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983

_____. *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, Ed. UAEM, México, 1997

EZLN. *Documentos y comunicados, t. I*, prólogo de García de León, A., Ed. ERA, México, 1995

_____. *Documentos y comunicados, t. II*, prólogo de García de León, A., Ed. ERA, México, 1995

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988

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

Gómez, Ricardo. *Racionalidad, epistemología y ontología*, en Olivé, León (compilador): *Racionalidad epistémica*, Ed. Trotta, Madrid, 1995, pp. 19-39

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, Ed. REI, México, 1993

Heidegger, Martin. *El ser y el Tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986

Kuhn, T.S. *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991

_____. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989

_____. *Las ciencias naturales y humanas*, en: *Acta Sociológica*, ed. FCP y S, UNAM, ene-abr, 1997, no. 19, pp.11-19

León-Portilla, Miguel. *Entrevista concedida a B. Berenzón*, en: *Filosofía y Letras*, Boletín, año 4, no. 15-16, ene-abr, 1998, pp.27-31

Montemayor, Carlos. *Chiapas, la rebelión indígena de México*, Ed. Joaquín Mortíz, México, 1997

Newton-Smith, W.H. *La racionalidad en la ciencia*, Ed. Paidós, Barcelona, 1987

Olivé, León. *Diversidad cultural, conflictos y racionalidad*, en: *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, vol. XIV, no. 41, may-agos, 1996, pp.375-391

_____. *Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso*, en: Velasco, A. (compilador), *Racionalidad y cambio científico*, Ed. Paidós-UNAM, México, 1997, pp.43-55

_____. *Multiculturalismo, autonomía y participación*, en: Aguilar Rivero, M. (compilador), *Reflexiones obsesivas, autonomía y cultura*, Ed. Fontamara-UNAM, México, 1988, pp. 91-131

Pereda, Carlos. *Argumentación y violencia*, en: Sánchez Vázquez, A. (editor), *El mundo de la violencia*, Ed. Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 1998, pp. 327-339

Perez Ranzans, A.R. *Cambio científico e inconmensurabilidad*, en: Velasco, A. (compilador), *Racionalidad y cambio científico*, Ed. Paidós-UNAM, 1997, pp. 77-99

Sánchez Vázquez, A. *La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales*, en: *Historiagenda*, no. especial, abr. 1996, ed. UACB-UNAM, pp. 13-29

Schaff, Adam., *Historia y verdad*, Ed. Grijalbo, México, 1974

Steiner, Georg. *Heidegger*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986

Ulin, Robert C. *Antropología y teoría social*, Ed. Siglo XXI, México, 1990

Velasco Gómez, A. *El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica*, en: *Racionalidad y cambio científico*, Ed. Paidós-UNAM, México, 1997, pp. 157-178

Villoro Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Ed. Paidós-UNAM, México, 1998

_____. *Poder, contrapoder y violencia*, en: Sánchez Vázquez, A. (editor *El mundo de la violencia*), Ed. Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 1998, pp. 165-175

_____. *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*, en: AA.VV., *Leopoldo Zea: Filosofar a la altura del hombre*, Cuadernos Americanos, no. 4, UNAM, México, 1993, pp. 183-201

Zea, Leopoldo. *Filosofía Latinoamericana*, Ed. ANUIES, México, 1976