

1

01083
12



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**MULTICULTURALISMO
Y TRADICIONES DEMOCRÁTICAS EN CONFLICTO**

Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía presenta

JOSÉ ALEJANDRO SALCEDO AQUINO

Director de tesis
Dr. Ambrosio Velasco Gómez
agosto de 2003

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN





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.

2

De una manera especial deseo expresar mi reconocimiento y gratitud al Dr. Ambrosio Velasco Gómez por su valiosa y entusiasta dirección de esta investigación. Su agudeza y rigor metodológico me orientaron hacia una visión comprometida de la filosofía.

Asimismo, a los miembros del Comité Tutorial, Dra. Mariflor Aguilar Rivero y Dr. Raúl Alcalá Campos, por sus comentarios críticos y sugerencias planteadas en el transcurso de la realización de este trabajo. En el mismo sentido hago patente mi gratitud a : Dr. Luis Villoro, Dr. Mauricio Beuchot Puente, Dr. León Olivé y Dra. Dora Elvira García.

TEGUE CON
FALLA DE ORIGEN

3

Quiero también manifestar mi sincero agradecimiento al CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA (CONACYT), por otorgarme el privilegio de ser becario de este Programa de Posgrado de Excelencia, durante el tiempo en que me dediqué a realizar esta investigación.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1

Con el cariño de siempre, a:

**Rocío,
José Arturo, y
R. Alejandra**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1	
LA SOCIEDAD MULTICULTURAL CONTEMPORÁNEA	18
1.1 Importancia del sujeto en la sociedad multicultural	19
1.2 Orígenes contextuales de la diversidad cultural	26
1.2.1 Primer modelo: minorías nacionales	28
1.2.2 Segundo modelo: la inmigración	37
1.3 Cuestiones derivadas	41
1.3.1 El reconocimiento y movimientos nacionalistas	41
1.3.2 Igualdad y homogeneidad: el Estado-nación moderno	44
1.3.3 Diferencia y singularidad excluyente	48
1.4 Relación entre culturas: tendencias	50
1.5 Sociedad multicultural y proyectos de interculturalidad	52
1.6 Sociedades multiculturales: tipos	54
1.7 Expresiones representativas del pluralismo	59
1.8 Hacia una democracia cultural	75
CAPÍTULO 2	
DIMENSIONES DE LA RACIONALIDAD: hacia una concepción pluralista	77
2.1 Acotaciones preliminares	78
2.2 Dimensión teórica de la racionalidad, fundada en "razones suficientes"	82
2.2.1 Noción de verdad compatible con una concepción pluralista	89
2.2.2 Pluralismo, desde una perspectiva internalista	93
2.3 Más allá de las razones objetivamente suficientes: hacia una racionalidad práctica	99
2.4 En torno a una racionalidad pluralista	106
CAPÍTULO 3	
LA TRADICIÓN POLÍTICA: elemento indispensable para la comprensión de la racionalidad acerca de conocimientos y acciones	116
3.1 Anotación preliminar	117
3.2 Concepción filosófica normativa	125
3.3 Concepción historiográfica	139
3.4 Tradiciones racionales de investigación	152
3.5 Balance crítico	163

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

I N T R O D U C C I Ó N

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La presente investigación surge de una serie de interrogantes acerca de la fundamentación racional de la diversidad cultural, de los problemas de la intra e interculturalidad en el contexto de una sociedad multicultural. En el fondo de estos problemas subyace, pues, un problema teórico cuya discusión está actualmente abierta en el ámbito de la filosofía, y es el que se refiere a la necesidad de postular un planteamiento de la racionalidad que permita a la vez sustentar un pluralismo cultural. Se trata de elaborar una propuesta para la explicación y comprensión con base en una racionalidad alternativa que ofrezca una mediación y equilibrio entre el universalismo y el relativismo; que permita establecer diagnósticos y ensayar propuestas de mediación entre identidades en conflicto, así como implicar polaridades en apariencia excluyentes. Pues el conjunto de problemas que se pretende abordar indica la gravedad de muchos de los asuntos en torno a los cuales es preciso reflexionar, y ante los cuales la filosofía tiene el desafío de ofrecer un instrumental conceptual adecuado para el análisis de las relaciones entre individuos y comunidades.

En diversos ámbitos de la reflexión filosófica de nuestros días hay el convencimiento de búsqueda de alternativas a diversos aspectos del dilema entre posiciones apriorísticas y formales que pretenden una fundamentación racional y universal para la justificación

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

del conocimiento y de las acciones humanas, o bien la aceptación resignada de un relativismo contextualista que se limita a describir y explicar causalmente las diferentes maneras como individuos y comunidades producen, aceptan, cambian creencias, valores, instituciones, o aspiraciones. Sin embargo, es necesario un esfuerzo para la superación de este dilema con el propósito de reformular nociones de racionalidad menos rígidas y pretensiosas que las nociones universalistas, metódicas y demostrativas, pero que a la vez permita una evaluación más apegada a las maneras como efectivamente los hombres en comunidades determinadas aceptan, cuestionan rechazan y reemplazan creencias, métodos, prácticas, instituciones e incluso los mismos criterios de evaluación.

Entre otras herramientas conceptuales, particularmente la noción de "tradición" puede servir como estrategia para reformular una conceptualización de la racionalidad, adecuada para comprender el conocimiento y las prácticas de los individuos y las comunidades. Pues en el ámbito de la relación intra e intercultural, se requiere de una herramienta que dé cuenta no sólo de contenidos teóricos, de prácticas, de metodologías, sino también de los procesos dialógicos para dirimir tanto internamente como con tradiciones distintas.

Especialmente en una sociedad multicultural como la nuestra, es preciso contar con una conceptualización de la racionalidad que permita, por ejemplo, explorar si es posible mantener una identidad plural sin romper la cohesión social; aún más, si cabe hablar de sociedad allí

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

donde conviven diferentes sistemas simbólicos, diferentes culturas. Es evidente que entonces las preguntas se extienden al plano normativo, en el que la cuestión - especialmente urgente desde el punto de vista de la situación en la que viven hoy algunas sociedades latinoamericanas como México, es la posibilidad de una democracia multicultural, de una ciudadanía multicultural, de una comunidad de ciudadanos. La cuestión podría ser atendida mediante el análisis de las tradiciones, por ejemplo, en el proceso de la democratización en México.

En el contexto de sociedades multiculturales parece ser obligado hablar en términos relativos, pero no se puede olvidar que el reto es acceder a referentes comunes entre pueblos y naciones, en especial sobre la vida democrática. Encontrar esos referentes de pretensión universal, construirlos si es necesario, nos puede servir, sin embargo, para no perdernos en una relativización sin límites; ésta es una posibilidad cognoscitiva relevante, si se quiere avanzar en el conocimiento de nuestra realidad, pero con la recurrencia a una racionalidad que tenga presentes los presupuestos de la dinámica de las tradiciones.

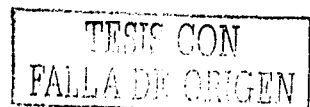
Con respecto al fenómeno de una sociedad multicultural, se puede señalar que hay un conjunto de asuntos en torno a los cuales es preciso reflexionar y ante los cuales la filosofía tiene el desafío de elaborar un instrumental conceptual (racionalidad alternativa) adecuado para el análisis, de discutir los procedimientos mediante los cuales puede ser aceptable

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

enfrentar estos problemas y dirimir las diferencias y, finalmente, tiene el desafío también de presentar puntos de vista justificables para aproximarse a un concepto de "multiculturalismo" (en el plano normativo), que sea idóneo sobre todo para nuestro contexto y realidad mexicana, en función de las políticas y las consecuencias que de ello se deriven.

En atención a los planteamientos señalados, los problemas fundamentales que pretendo abordar en esta investigación son los siguientes:

- a) ¿Cuáles han sido las perspectivas teóricas representativas acerca de la problemática de las sociedades multiculturales, sobre todo en torno sus supuestos: universalidad o particularidad, individuo o comunidad, homogeneidad o pluralidad?
- b) ¿Qué conceptualización de la racionalidad es idónea para comprender y evaluar la aceptación o rechazo de creencias, prácticas, métodos, instituciones o criterios?
- c) ¿De qué manera es posible obtener la mediación entre las perspectivas apriorísticas y normativas, e historicistas en torno al ámbito del conocimiento, pero sobre todo de las acciones políticas?
- d) ¿Qué tipo de tradición política, de acuerdo con sus raíces históricas y sus rasgos específicos, es más acorde con el carácter multiculturalista de México?



El objetivo general de esta investigación se puede precisar de la siguiente manera: a partir del análisis y evaluación de los principales supuestos filosóficos que subyacen en las perspectivas acerca del fenómeno del multiculturalismo (universalismo o relativismo), se pretende contribuir con una propuesta de comprensión sustentada sobre todo en el concepto de tradición política, que no deje fuera, por su afán y precisión formales, regiones de la realidad significativas para la definición de conocimientos y acciones; asimismo, el propósito es analizar críticamente la formación y desarrollo de la tradición republicana en México, en el contexto del multiculturalismo, desde una perspectiva teórica (filosófica y política) e histórica. Este objetivo se puede desglosar en los siguientes objetivos particulares:

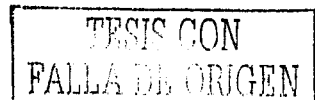
- a) Evaluar los supuestos de las sociedades multiculturales contemporáneas en las acepciones más significativas y representativas, en tanto modelos ideales que permiten sustentar políticas y orientar la acción de los individuos.
- b) Analizar las dimensiones de la racionalidad, para esclarecer una alternativa filosófica acorde con la situación multicultural de las sociedades contemporáneas.
- c) Evaluar la relevancia de las tradiciones políticas, para la comprensión de la racionalidad del conocimiento y de las acciones

d) Analizar el conflicto de tradiciones políticas en el contexto nacional mexicano, así como la necesidad y pertinencia de la democracia republicana en México, como una alternativa a los retos que plantean los movimientos multiculturalistas contemporáneos.

En atención a los objetivos propuestos y a los problemas señalados, este trabajo asume un marco general hipotético, cuya función es primordialmente heurística, y no tanto descriptiva o explicativa. En tal sentido, las siguientes ideas directrices orientan la investigación y no tienen necesariamente el propósito de efectuar una corroboración empírica. Así pues, dichas ideas son las siguientes:

(i) La conceptualización de la razón y la importancia de la racionalidad teórica y práctica son decisivas para la comprensión de las relaciones entre individuos y comunidades.

(ii) Una de las herramientas conceptuales que puede constituir un avance significativo en la comprensión de la racionalidad en el ámbito del conocimiento y de las acciones, en torno a los problemas descritos, es la de tradiciones políticas, para orientarse hacia una visión moderada que supere las polaridades de las alternativas universalistas y particularistas.



(iii) El multiculturalismo típico de la situación de México, implica fuertes cuestionamientos a la tradición democrática liberal.

(iv) Las raíces históricas de la constitución del Estado-nación mexicano registran una tradición republicana que tuvo arraigo primordialmente en los pueblos indígenas y que siempre ha estado dominada y marginada por tradiciones liberales; recientemente ha resurgido esa tradición republicana en el movimiento indígena de Chiapas.

La importancia de estudiar un tema como el propuesto radica en que existen actualmente una serie de problemas (unidad - homogeneidad, identidad, tradición, cultura, Estado, nación, democracia) ligados al fenómeno de la diversidad cultural, lo cual se ha convertido en un asunto de discusión y controversia a nivel teórico y práctico. Esta investigación pretende ser una contribución al mencionado debate desde la perspectiva filosófica y política. A partir del análisis de la diversidad cultural, se revisarán y propondrán marcos de análisis e interpretación que permitan establecer diagnósticos y ensayar propuestas de mediación entre identidades en conflicto, así como implicar polaridades en apariencia excluyentes. Pues el conjunto de problemas que se pretenden abordar indican la importancia de muchos de los asuntos en torno a los cuales es preciso reflexionar, y ante los cuales la filosofía tiene el desafío de ofrecer un instrumental conceptual adecuado para el análisis.

Para el caso específico de México, me parece pertinente la revisión y revaloración de la tradición republicana, como una alternativa al dilema liberalismo - comunitarismo que se debate en la actualidad tanto en la ciencia como en la filosofía política. En particular, la tradición republicana, en la versión, por ejemplo, de Rousseau, Jefferson y Tocqueville, ofrece un modelo democrático atento a la integración de los valores comunitarios como los derechos y la identidad colectiva, así como los derechos individuales y la libertad negativa. Asimismo, tal modelo adquiere características específicas que emergen del comunitarismo y multiculturalismo de los pueblos de la nación mexicana. En tal sentido, los movimientos indigenistas como el encabezado por el EZLN promueven una democracia con coincidencias sorprendentes con la tradición de carácter republicano que es preciso analizar críticamente e integrar estos puntos de vista a la discusión filosófica. Pero además de identificar analogías entre el modelo republicano de democracia y las demandas de los movimientos indígenas contemporáneos, es necesario explicar por qué razón el republicanismo es más afín para una sociedad multicultural como la nuestra y reflexionar en torno a las raíces históricas del republicanismo en México.

Con el propósito de atender los planteamientos señalados, en el capítulo uno se analizarán los orígenes contextuales de la diversidad cultural que pueden ser de naturaleza muy diversa. La historia de los procesos de constitución de gran parte de las sociedades y en gran medida de la construcción de sus Estados nacionales pone



en evidencia la lucha entre portadores de identidades, valores y exigencias diferentes y conflictivas que pretender preservar o de imponer lo propio. Pues el actual aumento del fenómeno social del multiculturalismo se debe primordialmente a la fragmentación de comunidades aparentemente homogéneas, debido a la crisis del consenso interno causado por la fractura social que origina otra crisis: la del modelo del Estado social. Además, otro factor que está presente es la emergencia de comunidades minoritarias nacionales o culturales, hasta ahora en segundo plano y, en otros casos, la presencia reivindicativa de grupos externos, de raza distinta de los autóctonos, incorporados por flujos migratorios; éstos al parecer ya no aspiran sin más a una integración en la que se diluyen, entre otros motivos de importancia, porque ese objetivo no parece hoy posible, pues ni lo económico ni lo educativo funcionan ya con esa eficacia universalizante. Me parece que esto es lo que da nuevo impulso al debate actual, pues es lo que explica el incremento de la preocupación por conciliar unidad política y diversidad social. De cara a estos problemas, en este capítulo se revisarán diversas respuestas como es el caso de las normativas, ya sea de dominación, de segregación, de asimilación impuesta o de integración, las cuales se ubican en un plano distinto al de los hechos: en el de los ideales, valores o principios, esto es, en el plano normativo. Se revisarán asimismo conceptos claves que se refieren a la conformación de grupos o sociedades, y que presentan cierta vaguedad y polisemia: *Estado, nación, etnia*, que son en cierta manera conjuntos difusos sin contornos bien precisos y con grados de diferenciación según los niveles de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

organización; se propondrán acotaciones con algunos rasgos de significación. En suma, se identificarán los problemas que se derivan de las situaciones mencionadas de la diversidad cultural, como es el caso del problema del reconocimiento, de la igualdad y la homogeneidad en el contexto del Estado-nación moderno, de otros efectos disolventes como la diferencia y la singularidad; tales problemas son los que condicionan la relación entre las culturas.

Precisamente acerca del problema de la diversidad cultural, una de las tareas de la filosofía es esclarecer una concepción de la razón y de la racionalidad que respete las formas culturales, otras formas de expresión, que admita en amplia medida el carácter histórico y social de la racionalidad, pero que no niegue el cambio cultural ni las convergencias que resulten de las interacciones transculturales y, finalmente, que admita la posibilidad de cambios en la concepción misma de racionalidad, como resultado de esa interacción. Este es precisamente el aspecto que abordará el capítulo dos, en la perspectiva de las ideas directrices asumidas en esta investigación, es decir, en la intención de apuntalar una concepción pluralista aceptable, la cual no requiera para su justificación la idea de normas y valores universales, ni de una racionalidad universal. Los problemas planteados acerca de la sociedad multicultural contemporánea demandan el planteamiento de una racionalidad, más allá de las razones objetivamente suficientes: hacia una racionalidad práctica.

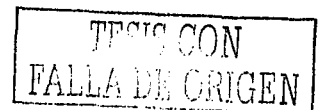
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Vinculado con el apartado anterior, el capítulo tres exhibirá la forma en que en diferentes ámbitos de la filosofía contemporánea existe una clara convicción para buscar opciones a las diversas modalidades del dilema entre orientaciones apriorísticas y normativas que indagan una fundamentación racional y universal para la justificación del conocimiento y las acciones humanas, o bien para la aceptación resignada de un relativismo contextualista que se limita a describir y explicar causalmente las diversas maneras como individuos y comunidades específicas producen, aceptan o cambian creencias, valores e instituciones. Sin embargo, un ingrediente necesario para dirimir tal controversia es el concepto de tradición que se asumirá estratégicamente para reformular nociones de racionalidad menos pretensiosas que las nociones universalistas, metódicas y demostrativas. Particularmente este capítulo orienta la reflexión acerca de la tradición con base en la perspectiva primordialmente de la filosofía política, lo cual permitirá, por ejemplo, explorar por qué razones en una tradición liberal predomina una concepción empírica o descriptiva de la teoría política. De la misma manera, se revisará de qué manera la democracia republicana es una concepción fuertemente normativa de un orden político que pone énfasis no sólo al marco institucional y procedimental, sino también en la virtud cívica de los ciudadanos que participan de manera continua en las discusiones comunitarias en el ámbito local y en el control de sus representantes. Es preciso indicar, además, que, asumiendo que una noción de racionalidad con poder heurístico implica un esfuerzo por articular nuestras creencias y acciones en función de ciertos

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

valores, criterios o fines, ésta tiene forzosamente el sentido de articular, de "poner en relación", de vincular conceptos, pensamientos, razones. No obstante, el tipo de articulación puede variar de una manera significativa. Por tal motivo se ha considerado necesario revisar la diversidad de los modos de articulación, o de los modelos más representativos de articulación. En efecto, los modelos que en el ámbito de la filosofía política se revisarán, en torno a las controversias acerca de la identidad de la teoría política, son la *concepción filosófica normativa*, la *concepción historiográfica*, y *las tradiciones racionales de investigación*. Estimo que un papel esencial de la filosofía política consiste precisamente en el conocimiento crítico y racional de la propia tradición, lo cual involucra necesariamente el conocimiento de las tradiciones ajenas. Esto permitirá inferir que las tradiciones que constituyen la identidad de las comunidades políticas se transforman como resultado de las reflexiones críticas que sus practicantes hacen acerca de ellas. Así, se podrá suponer que una organización democrática de la sociedad debería dar lugar a una reflexión, debate y acuerdos acerca de las tradiciones que constituyen los rasgos de la identidad nacional.

Finalmente, el capítulo cuatro abordará el conflicto de las tradiciones liberal y republicana en el contexto nacional mexicano. Se asumirá aquí el modelo de confrontación que presenta analogías con la situación histórica de México; es decir, se trata del debate entre los federalistas liberales (Madison, Jay y Hamilton) y los antifederalistas republicanos (Jefferson), en torno a



la Constitución Norteamericana de 1786. El motivo de tal decisión es que el debate presenta ciertas semejanzas conceptuales con las controversias entre el Gobierno Federal y la posición asumida por el EZLN en el reciente conflicto de Chiapas. Para tal efecto, en este apartado se revisarán algunos rasgos históricos del proceso de constitución del Estado-nación mexicano. Pues las raíces históricas de la constitución de dicho Estado-nación registran una tradición republicana que tuvo arraigo primordialmente en los pueblos indígenas y que por cierto siempre ha estado dominada y marginada por tradiciones liberales. El capítulo culminará con la caracterización de un caso típico de estudio en donde se registra el resurgimiento de la tradición republicana: el reciente movimiento indígena de Chiapas; estimé pertinente hacer una aproximación a los aspectos relativos a su carácter esencialmente multicultural, pero también a su situación social y política que de alguna manera dan razón de los orígenes de la rebelión zapatista. Pero fundamentalmente este inciso hará referencia a la pretensión del discurso de dicho movimiento, que pretende sustanciar la democracia, mediante un proceso de *interpelación* que refleja una visión del mundo sustentada en una racionalidad dialógica e intersubjetiva.

Para realizar este análisis, hay que tener presente que el conjunto de problemas aludidos muestra el entrecruzamiento de las diversas disciplinas; porque no es fácil que la filosofía ofrezca por sí sola la herramienta necesaria para analizar toda la compleja realidad de la sociedad mexicana. Pero igualmente hay que reconocer la imposibilidad de que otras disciplinas y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

otras prácticas analicen y propongan cursos de acción aceptables si no recurren a conceptos y a concepciones filosóficas. Así, el papel más importante de la reflexión filosófica será el de proponer las alternativas para reconstruir y evaluar los escenarios donde se habrán de discutir los problemas derivados del fenómeno del multiculturalismo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO 1

LA SOCIEDAD MULTICULTURAL CONTEMPORÁNEA

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1.1. Importancia del sujeto en la sociedad multicultural

La reflexión acerca de las sociedades contemporáneas está condicionada por dos constataciones principales: por la disociación creciente del universo instrumental y el universo simbólico, de la economía y las culturas, y además por el poder cada vez más difuso, en un vacío social y político en aumento, de acciones estratégicas cuya meta no es precisamente crear un orden social sino acelerar el cambio, el movimiento, la circulación de capitales, bienes, servicios, informaciones. El poder ya no es el del príncipe que impone sus decisiones arbitrarias, y ni siquiera el del capitalista que explota al asalariado; es el del innovador estratega o del economista que más que gobernar o administrar un territorio, conquista un mercado. Lo que habría que buscar entonces, sería a la vez una fuerza de reintegración de la economía y la cultura y una fuerza de oposición al poder de los estrategas.

Actualmente es difícil creer en el triunfo de un estado de derecho capaz de manejar la dualidad propia de la modernidad y de mantener el equilibrio entre la industrialización del mundo y la libertad personal, entre el espacio público y la vida privada. La unión de la razón y la conciencia quedó desgarrada. Pues la pregunta que se impone de inmediato es si nuestro planeta está dominado por el enfrentamiento de los mercados globalizados y las identidades nacionales o culturales exasperadas. Esto ilustra la oposición de dos representaciones del mundo. Para Francis Fukuyama, por ejemplo, el modelo occidental se

TEXTO CON
FALLA DE ORIGEN

impone por doquier: una vez derrumbado el modelo comunista, la economía de mercado, la democracia parlamentaria y la tolerancia cultural constituyen, por su independencia, el único modelo social de referencia. Pero para Samuel Huntington, al contrario, el mundo está dominado por las guerras, más radicales que las antiguas, entre naciones.

Tenemos así, la unidad de la economía y de sus marcos institucionales por un lado, y la fragmentación de las identidades culturales, por el otro. No es fácil escoger entre estas interpretaciones, pues al parecer ambas dejan de lado la disociación de los dos universos, el de las técnicas y los mercados, y el de las culturas, el de la razón instrumental y el de la memoria colectiva, el de los signos y el del sentido. Se produce, pues, en nuestra circunstancia, la experiencia que se topa con la disociación entre la economía y las culturas, los intercambios y las identidades.

La disociación mencionada puede asumirse, en términos de Alain Touraine, como *desmodernización*¹, en el sentido de que si la modernización fue la gestión de la dualidad de la producción racionalizada y la libertad interior del sujeto por la idea de sociedad nacional, la desmodernización se define por la ruptura de los vínculos que unen la libertad personal y la eficacia colectiva. La caída de la sociedad como modelo de orden e integración produce una crisis social, pero también abre paso a la búsqueda de un nuevo

¹ Cfr. Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, FCE., México, 1997, p. 33.



principio de combinación de una racionalidad instrumental y de la identidad cultural.

Es bien sabido que mientras el ámbito de los mercados se aleja cada vez más del de las identidades culturales y se nos incita de manera creciente a vivir al mismo tiempo en una economía globalizada y en comunidades obsesionadas por la pureza, la idea de sujeto puede crear no sólo un campo de acción personal sino, sobre todo, un espacio de libertad pública.

La posibilidad de la convivencia estriba en el reconocimiento de que la tarea común consiste en combinar las dos caras de nuestra existencia: la acción orientada a la satisfacción de necesidades materiales y la identidad cultural²; por ello me parece importante la referencia a la idea de sujeto, pues considero que no hay discontinuidad entre ésta y la idea de sociedad multicultural, ya que sólo es posible la convivencia con nuestras diferencias, si se da el reconocimiento mutuo como sujetos. La referencia al sujeto es clave, pues es el lugar donde puede efectuarse la combinación de la instrumentalidad y la identidad, de lo técnico y lo simbólico, el proyecto de vida personal para que la existencia no se reduzca a una experiencia caótica, a un conjunto discontinuo de respuestas a los estímulos del entorno social. Tal proyecto representaría un esfuerzo para resistirse al desgarramiento de la personalidad y para movilizar una personalidad y una cultura en actividades técnicas y económicas, de manera que la serie de situaciones

² *Ibid.*, p. 165.

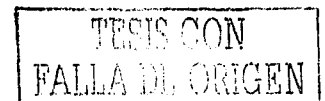
vividas forme una historia de vida individual y no un conjunto incoherente de acontecimientos. Pues en un mundo en cambio permanente no hay otro punto de apoyo que el esfuerzo del individuo para transformar unas experiencias vividas en construcción de sí mismo como actor.

Ese esfuerzo por ser un actor es a lo que puede denominarse con Touraine,³ sujeto, que no hay que confundir ni con el conjunto de la experiencia, ni con un principio superior que lo oriente y le dé una vocación. De acuerdo con esta idea, el sujeto no tiene otro contenido que la producción de sí mismo; no sirve a ninguna otra causa, ningún valor, ninguna otra ley que su necesidad y su deseo de resistirse a su propio desmembramiento en un universo en movimiento, sin orden ni equilibrio.

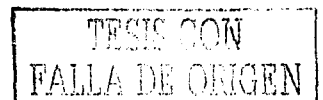
La noción de sujeto, entendida integralmente en tanto persona, incluye los complejos de rasgos, hábitos, disposiciones cognitivas y conductuales, valores y normas presupuestas, así como las necesidades, los deseos y los fines que constituyen su carácter; también las formas características que tiene cada persona para interpretar y comprender el mundo, así como para comportarse dentro de ese mundo, y finalmente, sus puntos de vista en relación con lo que considera relevante. De acuerdo con Olivé,⁴ los recursos teóricos y conceptuales necesarios para comprender el mundo, así como para actuar dentro de él, incluyendo las evaluaciones que la gente hace, provienen de los marcos conceptuales. Lo anteriormente señalado, que conforma la identidad personal, también es necesario para la

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ Cfr. Olivé, León, *Razón y Sociedad*, Ed. Fontamara, México, 1996, pp. 136-137.



comprensión de la identidad colectiva. Pues el que las personas sean seres sociales significa que sus creencias, necesidades, fines, deseos, así como las evaluaciones que hacen, se conforman por medio de sus interacciones con otras personas, y son moldeadas por las comunidades y tradiciones a las que pertenecen. Esto significa también que las personas no pueden entenderse fuera de contextos comunicativos, en los que las creencias y las evaluaciones se moldean, se expresan, se mantienen, se critican y, en algunos casos, se modifican. Siguiendo esta línea de interpretación propuesta por Olivé, el que las personas son construcciones sociales, significa que son al menos parcialmente constituidas por sus relaciones con otras personas dentro de contextos de interacción y de comunicación, en donde encuentran los recursos conceptuales y teóricos para interpretar y comprender el mundo tanto natural como social, para actuar sobre él, para interactuar con otras personas, y para hacer evaluaciones de tipo cognitivo, moral y estético. Lo que se sigue de esto es que lo que es una persona no puede igualarse a un conjunto fijo de atributos, y la identificación de una persona no puede basarse en criterios absolutos. Pues lo que una persona es, y su identificación, se basan en el conjunto de creencias, valores y normas de su entorno social, todo lo cual le permite comprender e interpretar el mundo, y moldea sus necesidades y deseos, y la constituye como ser social. La identificación de esos elementos es necesaria para la identificación de la entidad colectiva con la cual se identifica la persona; y a su vez, esta identidad colectiva es construida por las creencias, necesidades, deseos, de las personas que esa misma entidad colectiva contribuye a



constituir. De aquí que se puede establecer la diferencia entre "ser humano", como el individuo que pertenece a la especie *homo sapiens* (concepto biológico), y el concepto de persona, asumido aquí como *sujeto*, dentro de un contexto social. Todo ser humano es potencialmente una persona, pero algunas de sus capacidades, como señala Olivé, deben ejercerse y algunas de sus potencialidades realizadas dentro de un contexto social para que convierta en persona, en sujeto.

El *sujeto*, pues, siguiendo esta interpretación, es una afirmación de libertad contra el poder de los estrategas y sus aparatos, contra el de los dictadores comunitarios. Es un doble combate que lo hace resistirse a las ideologías que quieren adecuarlo al orden del mundo o al de la comunidad. Es preciso entonces apelar al *sujeto* como respuesta a la disociación de la economía y la cultura, y también como la fuente posible de los movimientos sociales que se oponen a los dueños del cambio. De esta manera, el *sujeto* es también afirmación de libertad personal y al mismo tiempo es un movimiento social.

La transformación del individuo en *sujeto* sólo es posible a través del reconocimiento del otro como un *sujeto* que también trabaja, a su manera, para combinar una memoria cultural con un proyecto económico. Esto define precisamente a una sociedad multicultural, muy diferente a una fragmentación de la vida social en comunidades, como a una sociedad de masas unificada por sus técnicas y su lógica mercantil que rechaza la diversidad cultural. La idea de *sujeto*, pues, orienta la de comunicación intercultural, y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

son dos factores indispensables para responder a los problemas de la diversidad cultural.

La reconstrucción de la vida personal y colectiva puede fundarse sobre la idea de que el sujeto personal, como la comunicación de los sujetos entre sí, necesita protecciones institucionales. Esto conduce necesariamente a repensar la antigua idea de democracia, definida como participación en la voluntad general, y sustentar quizás como alternativa una nueva idea de instituciones al servicio de la libertad del sujeto y la comunicación entre los sujetos. El sueño de someter a todos los individuos a las mismas leyes universales de la razón, la religión o la historia siempre se transformó en instrumento de dominación; la renuncia a todo principio de unidad, la aceptación de diferencias sin límites, ha conducido a la segregación o a la guerra civil.

Por otra parte, la recomposición del mundo contiene en sí unos principios de organización y transformación de la vida pública, pero es principalmente recomposición del individuo, creación del sujeto como deseo y capacidad de integrar la identidad cultural, de incluir tanto las relaciones interpersonales, como la memoria colectiva y personal. La sociedad multicultural quizás no se caracteriza tanto por la coexistencia de valores y prácticas culturales diferentes, ni por el mestizaje generalizado. Lo más importante de la sociedad multicultural probablemente es ser la instancia donde se construye la mayor cantidad posible de vidas individuadas, donde el mayor número posible de individuos logran combinar, de manera diferente cada vez, lo

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que los reúne y lo que los diferencia: el símbolo, el proyecto y el recuerdo.

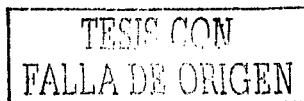
1.2. Orígenes contextuales de la diversidad cultural

Las fuentes del fenómeno del *multiculturalismo* pueden ser de índole muy diversa. No es un fenómeno nuevo, pues la historia de los procesos de constitución de buena parte de sociedades y en gran medida de la construcción de sus estados nacionales muestra la pugna entre portadores de identidades, valores y exigencias diferentes y conflictivas que tratan de preservar o de imponer lo propio. El actual incremento del fenómeno social del multiculturalismo se debe sobre todo a la fragmentación de las sociedades aparentemente homogéneas, debido a la crisis del consenso interno causado por la fractura social que genera otra crisis: la del modelo del Estado social. A esto se une en algunos casos la emergencia de comunidades minoritarias nacionales o culturales, hasta ahora en segundo plano y, en otros, la presencia reivindicativa de los grupos alógenos, es decir, de raza distinta de los autóctonos, incorporados por los flujos migratorios; éstos ya no aspiran sin más a una integración en la que se diluyen, entre otras razones de importancia, porque ese objetivo no parece hoy posible, pues ni lo económico ni lo educativo funcionan ya con esa eficacia universalizante. Esto es lo que da nueva fuerza al debate actual, pues es lo que explica el crecimiento de la preocupación por conciliar unidad política y diversidad social.

Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, tal es el reto del multiculturalismo. No obstante, el término *multiculturalismo* abarca formas muy diferentes de diversidad cultural, cada una de las cuales plantea sus propios retos. Existen diversas formas mediante las cuales los grupos se incorporan a las comunidades políticas, desde la conquista y la colonización de sociedades que anteriormente gozaban de autogobierno, hasta la inmigración voluntaria de individuos y familias. Estas diferencias, en la forma de incorporación, afectan a la naturaleza de los grupos no dominantes y el tipo de relaciones que éstos desean con la sociedad de la que forman parte.

Con el propósito de propiciar un primer acercamiento a la comprensión del fenómeno del multiculturalismo, se pueden considerar a manera de ilustración y de manera muy general, dos modelos significativos señalados por Kymlicka⁵ acerca de las fuentes de la diversidad cultural que pueden ayudar a entender más fácilmente cómo la incorporación histórica de los grupos minoritarios o no dominantes configura sus instituciones colectivas, sus identidades y sus aspiraciones.

⁵Cfr. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural, Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Ed. Paidós, México, 1996, p.25.

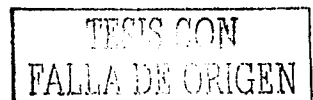


1.2.1 Primer modelo: minorías nacionales

En el *primer modelo*, la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas en un Estado mayor. Una de las características distintivas de las culturas incorporadas, en muchos casos llamadas "minorías nacionales", es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria o dominante de la que forman parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas.

Aquí la fuente de diversidad cultural es la coexistencia, dentro de un determinado Estado, de más de una nación, donde "nación" puede significar una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas. Según Kymlicka⁶ la noción de *nación* en sentido sociológico está relacionada estrechamente con la idea de *pueblo* o de *cultura*; de hecho, ambos conceptos resultan a menudo intercambiables. Así, un país que tiene más de una nación no es, por tanto, una nación-Estado, sino un Estado multinacional, donde las culturas conforman "minorías nacionales". La incorporación de diferentes naciones en un solo Estado puede ser involuntaria, por ejemplo la invasión y la conquista de una comunidad cultural por otra, o bien la cesión de la comunidad de una potencia imperial a otra, o el caso en que el suelo patrio es invadido por gentes

⁶*Ibidem*, p. 26.

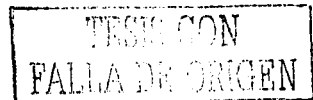


dispuestas a colonizar dicha comunidad. No obstante, la formación de un Estado multinacional también puede darse voluntariamente, como sucede cuando culturas diferentes convienen en formar una federación para su beneficio mutuo.⁷

Acerca de la diversidad de situaciones de este primer modelo, baste solamente mencionar una ejemplificación. Por cultura nacional algunos autores⁸ entienden la que constituye un proyecto y a la vez un soporte de un Estado-nación. En este sentido se habla de la cultura mexicana o de la cultura alemana. Así, durante los últimos siglos han surgido por todo el mundo Estados cuyos límites territoriales no coinciden la mayoría de las veces con los de las comunidades naturales, lo que da lugar a diferentes tipos de relaciones de las etnias entre sí y con respecto a los Estados, dependiendo del proyecto político del Estado y del modelo de convivencia e intercambio tradicionales y de muchos otros factores específicos. Tal es el caso de que unas veces varios grupos étnicos conviven dentro de un mismo

⁷Muchas democracias occidentales son multinacionales. Por ejemplo, en los Estados Unidos de Norteamérica existen diversas minorías nacionales, entre las que se cuentan los indios americanos, los portorriqueños, los descendientes de mexicanos (chicanos) que vivían en el sudoeste cuando los Estados Unidos se anexaron Texas, Nuevo México y California tras la guerra mexicana de 1846-1848, los nativos hawaianos, los chamorros de Guam y otros isleños del Pacífico. Todos estos grupos fueron involuntariamente incorporados a los Estados Unidos mediante la conquista o la colonización. Pero en otros países la existencia de minorías nacionales resulta más patente. El desarrollo histórico de Canadá ha implicado la federación de tres grupos nacionales distintos: ingleses, franceses y aborígenes. En su origen, la incorporación de la comunidad quebequense y aborígen a la comunidad política canadiense fue involuntaria. Los territorios indios fueron invadidos por los colonos franceses que, a su vez, fueron conquistados por los ingleses. Finalmente, cabe señalar que otras muchas democracias occidentales son también multinacionales, ya sea porque incorporaron por la fuerza a las poblaciones indígenas (Finlandia y Nueva Zelanda), o porque se constituyeron mediante la federación, más o menos voluntaria, de dos o más culturas europeas (Bélgica y Suiza). De hecho, muchos países del mundo son multinacionales en el sentido de que sus fronteras se trazaron de forma que incluyeran el territorio ocupado por culturas preexistentes que a menudo disponían de autogobierno.

⁸Cfr.: Iturriz Leza, José Luis, *Cultura Nacional versus culturas indígenas*, en *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1995, pp.15-44



Estado.⁹ Pero a menudo la situación se agrava todavía más por el hecho de que un mismo Estado establece divisiones territoriales interiores, lo que dificulta el mantenimiento de la cohesión interna del grupo.¹⁰ Sin embargo, no siempre el Estado es el término más abarcador, ya que a veces una población más o menos homogénea aparece organizada en varios Estados (las dos Chinas, las dos Coreas, las dos Alemanias). De aquí que también se pueda hablar de "nación multiestatal" para calificar la dispersión de una nación en el territorio de dos o más Estados, en contraposición al Estado multinacional, que alude a la organización política cuya población está integrada por diferentes grupos nacionales. Ejemplo del primer concepto lo fue la nación judía antes de la creación de Israel, mientras que Yugoslavia y la Rusia son casos típicos de Estados Multinacionales.

Como puede percibirse, algunos de los conceptos claves que se refieren a la conformación de grupos o sociedades, presentan cierta vaguedad y polisemia y por consiguiente estos referentes como *Estado, cultura, etnia, nación*, son conjuntos en cierta manera difusos sin contornos precisos, con límites borrosos, con transiciones graduales (por ejemplo entre etnias o culturas) y con grados de diferenciación según los niveles de organización, por lo que no son susceptibles de una definición precisa. No obstante,

⁹En el Estado mexicano conviven en la actualidad unos 60 grupos étnicos, en España al menos 5, en Yugoslavia al menos 4. Mucho más compleja es la situación en otros Estados como la India. Por otra parte, muchas etnias se hallan divididas en varios Estados: los mayas entre los Estados de México y Guatemala, los vascos entre los estados español y francés, los albaneses entre Yugoslavia (Serbia) y Albania. Como señala Iturriz, la lista se podría agrandar sin dificultad.

¹⁰Los huicholes están actualmente repartidos entre los Estados de Jalisco (municipios de Mezquitic y Bolaños), Nayarit, Zacatecas y Durango. Los mayas constituyen una parte muy importante de la población de los Estados de Yucatán, Campeche, Chiapas y Quintana Roo.

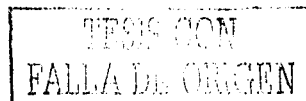


conviene en este apartado acotar algunos rasgos de significación.

Por principio de cuentas, siguiendo a Villoro¹¹, "Nación" no siempre estuvo ligada a "Estado", pues su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía política. Pues según él, muchas "naciones" podían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano común. Señala, asimismo, cuatro condiciones necesarias para aplicar el concepto de "nación" a una asociación humana: 1) *comunidad de cultura*: ámbito cognoscitivo de cultura en sus esferas subjetivada (forma de vida compartida, concordancia con ciertas creencias básicas que conforman un marco de todas las demás) y objetivada (lengua común, objetos de uso, tecnología, ritos y creencias religiosas, saberes científicos, instituciones sociales, reglas consensadas y rituales cívicos que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo).¹² "Toda nación se ve a

¹¹Cfr. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Ed. Paidós - UNAM, México, 1998, pp. 13-28.

¹² Me parece clave, al hablar de cultura, la distinción de Villoro acerca de su carácter objetivado y subjetivado. Pues el carácter simbólico de la vida humana ha sido un tema de reflexión constante entre los filósofos preocupados por el desarrollo de las ciencias sociales y humanidades, y entre los profesionales dedicados a él. En los últimos decenios tiende a imponerse una concepción de la cultura que se podría llamar simbólica, ya que asume que los fenómenos culturales son esencialmente fenómenos simbólicos y que, por consiguiente, su estudio se relaciona con la interpretación de símbolos o de acciones simbólicas. En la década de 1940, Leslie A. White delineó en *The Science of Culture* una concepción de la cultura a partir de la premisa de que el uso de símbolos o "simbolado" como lo llama él, es el rasgo distintivo del ser humano: "*Cultura es, pues, la clase de las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar en cuanto son consideradas en un contexto extrasomático*". Como aclara Raúl Alcalá, White pretende rescatar a la antropología cultural de las abstracciones intangibles, imperceptibles y ontológicamente irreales a las que se había encadenado y le proporciona un objeto real, sustancial y observable. Al mismo tiempo, efectúa una distinción entre conducta, organismos con conducta, y cultura, entre psicología y ciencia de la cultura. Recientemente la concepción simbólica de la cultura ha sido colocada en el centro de los debates antropológicos por Clifford Geertz cuya obra, *La interpretación de las culturas*, representa un intento por extraer las implicaciones que tiene dicha concepción para la naturaleza de la investigación acerca de la cultura. El interés fundamental de Geertz recae en cuestiones del significado, el simbolismo y la interpretación, tal como lo expresa en la obra mencionada: "... *creyendo con Max Weber que el hombre es*



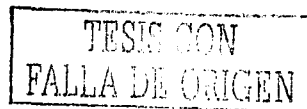
sí misma como una continuidad en el tiempo. Un individuo pertenece a una nación en la medida en que se integra en ese continuo";¹³ 2) conciencia de pertenencia: asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer propia una historia colectiva, integrarse a una identidad cultural, considerarla como elemento de la identidad personal, ser parte de un sujeto colectivo, "...una nación es, pues, una entidad con la que se auto-identifican un conjunto de personas, por distintas que puedan ser sus características individuales o de grupo";¹⁴ 3) proyecto común, pues una cultura es continuidad, es el peso de los acontecimientos pasados en el presente (tradición), y es proyecto, es decir, elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva, es adhesión a fines colectivos comunes. "Nación es un grupo humano que decide perdurar como comunidad. Pertenecer a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, es ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, aceptarse como parte de un destino común";¹⁵ 4) relación con el territorio: la nación es una continuidad en el tiempo, pero también en el espacio. Sus parámetros de referencia son, a la vez, un origen y un proyecto futuro y algún lugar en la tierra, el cual puede ser territorio real o una relación simbólica con ese

un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie". La cultura es por consiguiente una "jerarquía estratificada de estructuras significativas" que consiste en acciones, símbolos y signos, así como en enunciados, conversaciones y soliloquios. Según Geertz, al analizar la cultura, nos dedicamos la tarea de descifrar capas de significado, de describir y redescubrir acciones y expresiones que son ya significativas para los individuos mismos que las producen, perciben e interpretan en el curso de sus vidas diarias.

¹³ *Ibidem.* p. 14

¹⁴ *Ibidem.* p. 15

¹⁵ *Idem.*

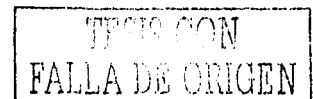


territorio. "La unidad de la nación se concibe como una continuidad en el tiempo referida a un espacio".¹⁶

Estas cuatro condiciones postuladas por Villoro, que se encuentran en toda nación, sirven para inferir que de acuerdo con el mayor énfasis que se ponga en alguna de ellas, se pueden distinguir dos clases de naciones: a) *históricas*, en las cuales el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional los que miden la pertenencia a ella. Pues el reconocimiento de la nación está basado en las costumbres y creencias colectivas, instauradas por una historia y legitimadas por la aceptación común. Reitera aquí Villoro que la nación deriva de un pasado y que herencia es destino. Se trata, pues, de las "naciones tradicionales"; b) *proyectadas*, son aquéllas en las que el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla. Entonces, la pertenencia a la nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia el futuro, decidido en común. La nación proyectada puede rechazar una nación histórica antecedente e intentar forjar sobre sus ruinas una nueva entidad colectiva. Debe entonces reconstruir el pasado para volverlo conforme a su proyecto. Se trata, por consiguiente, del "Estado-nación".

De acuerdo con esta sugerente interpretación, si la nación "histórica" funda su identidad en su origen y transcurso del tiempo, y de la historia nace el proyecto nacional, la "proyectada", por su parte, la construye mediante una

¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

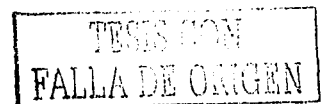


decisión voluntaria y el proyecto nacional se origina en la interpretación de la historia.

Una de las inferencias que resulta de este análisis es que en la actualidad es difícil pensar en la nación sin un vínculo político con un "Estado" unificado, pero esta dificultad proviene de la concepción moderna de los Estados nacionales; corresponde a un momento preciso de la historia de Occidente. La nación, en su sentido tradicional, como comunidad cultural y proyecto compartido, tiene que incluir alguna organización política que haga posible la vida en común. Sin embargo, ésta es muy variable. Pues si se entiende por "Estado" un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima, no siempre las naciones han coincidido con un "Estado".

En tal sentido, el *Estado* se entiende como un sistema de dominio que puede ejercerse sobre varias naciones o sobre una parte de una nación. La nación es una comunidad de cultura y de proyectos, que puede participar con otras comunidades en un mismo ámbito de poder político. Por su parte, las *etnias*¹⁷ son también unidades de cultura que pueden, uniéndose, formar naciones, mediante la conformación de un proyecto histórico común y una exigencia de autodeterminación frente a otros grupos.

¹⁷ Según Villoro, op. cit. p.19, el término "etnia" puede ser entendido en dos sentidos: a) en sentido amplio, designa a un grupo que comparte una cultura, es decir, un grupo de individuos vinculados por un complejo de caracteres comunes (antropológicas, lingüísticas, políticas, históricas), cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura. Esta acepción tiene notas comunes con nación (comunidad de cultura y conciencia de pertenencia), pero no incluye necesariamente el Estado, ni está ligado a un territorio ni tiene la voluntad de constituirse en nación (puede no incluir proyecto



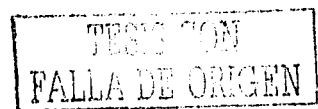
De una manera similar, Crossman¹⁸ considera que nuestras formas occidentales de gobierno son en general especies del Estado-nación. Antes del siglo XVI, este tipo de autoridad centralizada era desconocido, pero desde entonces se ha desarrollado y extendido sobre el mundo hasta que, en la actualidad, constituye el sistema político normal de la civilización occidental. Hay múltiples definiciones que se pueden dar acerca de la "nación", pero que tratan de identificar por lógica lo que ha tenido su origen en un proceso histórico.¹⁹ Pero como señala este autor, ninguna nación actual cabe dentro de esas definiciones "lógicas", porque ninguna nación actual ha logrado ser lo que los constructores de sistemas hubieran querido que fueran. La raza, el lenguaje, la cultura y la libre determinación, han jugado su parte en la formación de las naciones, pero también hay que considerar la geografía, la economía, la estrategia y la guerra. Es decir, factores innumerables han contribuido a este proceso, tantos y tan diversos, que una definición hasta cierto punto aceptable de nación, para Crossman, es: "Un pueblo que vive bajo un único gobierno central lo suficientemente fuerte para mantener su independencia frente a otras potencias".²⁰ Cabe señalar que a pesar de lo poco satisfactoria que resulte esta definición

común ni relación con un territorio); b) sentido restringido: conjunto de individuos vinculados por uso de una lengua o dialecto particular.

¹⁸Cfr. Crossman, R.H.S., *Biografía del Estado Moderno*, F.C.E., México, 1965, pp. 19-21.

¹⁹Como ejemplificación de estas definiciones Crossman apunta: "¿Qué es una nación? "Un pueblo que pertenece al mismo linaje biológico", contestaba el nazi mientras confiscaba la propiedad judía y desterraba a miles de ciudadanos alemanes. "Un pueblo unido por lazos históricos, filológicos y culturales", dice el inglés, que mira de reojo hacia Irlanda del Sur. "Una reunión libre de individuos que, sin consideración alguna respecto a la raza o al lenguaje, desean vivir unidos bajo el mismo gobierno", dice el ciudadano norteamericano, mientras espera que nadie le mencione el problema del negro ni sus leyes migratorias".

²⁰*Ibidem*, p. 19.



de "nación", puede tener la ventaja de indicar la conexión estrecha entre la nación moderna y el Estado moderno.

Hermann Heller²¹ precisa que El Estado se distingue de otros grupos territoriales de dominación por su carácter de unidad soberana de acción y decisión; el género próximo del Estado es, pues, la organización, la estructura de efectividad organizada en forma planeada para la unidad de la decisión y la acción; la diferencia específica, con respecto a todas las demás organizaciones, es su calidad de dominación territorial soberana. Sin embargo, es interesante retomar la acotación señalada por Heller, en el sentido de que la ley de la organización es la ley básica de formación del Estado; su unidad es la unidad real de una estructura activa cuya existencia, como cooperación humana, se hace posible gracias a la acción de "órganos" especiales conscientemente dirigida hacia la formación eficaz de unidad. La relativa homogeneidad puede ser una de las causas de la unidad del Estado; pero, a la inversa, esa homogeneidad puede ser resultado de la acción de la unidad estatal. Nunca, sin embargo, el carácter relativamente unitario, en lo natural y cultural, de los habitantes podrá engendrar por sí mismo la unidad del Estado. Ésta sólo puede concebirse, en última instancia, como resultado de una acción humana consciente, de una formación consciente de unidad, como organización.

A partir de esta conceptualización, Florescano²² infiere que hay Estados con muchas naciones, con muchas

²¹ Cfr. Héller, Hermann, *Teoría del Estado*, FCE., México, sexta reimpression, 1971, pp. 254-255.

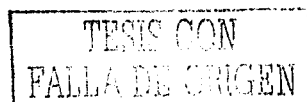
²² Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación, Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Ed. Aguilar, México, 1977, pp. 500-501.



etnias y naciones sin Estado. La idea de la coincidencia entre Estado y Nación es el núcleo de la ideología nacionalista, pues en nombre de ella, según aclara, se han oprimido pueblos enteros. En nombre de ella se han emprendido guerras de destrucción. Sin embargo, como se ha señalado, el concepto de nación es distinto del Estado. Mientras éste es formalmente una organización política, la nación es una unidad social. En la realidad pueden coincidir, en cuyo caso se da el Estado Nacional. Por lo tanto, la nación no debe conceptuarse como órgano del Estado sino, más bien, al Estado como organismo político de la nación.

1.2.2 Segundo modelo: la inmigración

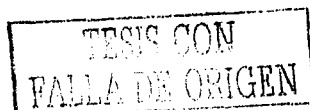
En el *segundo modelo*, propuesto por Kymlicka, la diversidad cultural surge de la inmigración individual o familiar. Los inmigrantes acostumbra unirse en asociaciones poco rígidas y evanescentes, en algunos casos denominados también "grupos étnicos". A grandes rasgos, dichos grupos desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros con pleno derecho de la misma. Si bien a menudo pretenden obtener un mayor reconocimiento de su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales.



Conforme al estudio de Kymlicka²³, Australia, Canadá y Estados Unidos de Norteamérica poseen los tres mayores índices de inmigración *per cápita* del mundo. Antes de 1960, se esperaba que los inmigrantes a estos países abandonasen su herencia distintiva y se asimilasen totalmente a las pautas culturales existentes, lo que se conoce como modelo inmigratorio de "angloconformidad". De esta manera, a algunos grupos se les negaba la entrada si no se les consideraba asimilables (por ejemplo, las restricciones a la inmigración china en Canadá y los Estados Unidos o la política de inmigración de "sólo blancos" en Australia). La asimilación se consideraba esencial para la estabilidad política, algo que se relacionaba posteriormente con la denigración etnocéntrica de las otras culturas. Pero el compromiso compartido con la angloconformidad quedó oscurecido por el popular contraste entre el *melting-pot*²⁴ estadounidense y el mosaico étnico canadiense. Pese a que el "mosaico étnico" tiene una connotación de respeto por la integridad de las culturas inmigrantes, en la práctica simplemente significa que los inmigrantes a Canadá pueden escoger entre dos culturas a las cuales asimilarse. Aunque Canadá es binacional, puede decirse que la tensa tolerancia que franceses e ingleses se profesan recíprocamente, no se extendió a los extranjeros que resistieron a la asimilación o fueron considerados inasimilables. Sin embargo, a principios de los años setenta, y bajo la presión de los grupos inmigrantes, los tres países mencionados abandonaron el modelo asimilacionista y adoptaron una política más

²³ *Op. cit.*, p. 29.

²⁴ El término *melting-pot* alude fundamentalmente a la fusión biológica de diversos grupos étnicos (blancos) a través de los matrimonios mixtos, más que a la fusión de sus prácticas culturales.

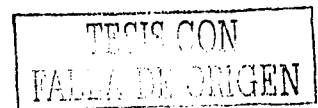


tolerante que permite y estimula que los inmigrantes mantengan algunos aspectos de su herencia étnica.

Es importante distinguir este tipo de diversidad cultural, del propio de las denominadas "minorías nacionales".²⁵ Pues los grupos inmigrantes ni son propiamente "naciones" ni ocupan tierras natales, su especificidad se manifiesta fundamentalmente en su vida familiar y en las asociaciones voluntarias, algo que no resulta contradictorio con su integración institucional. Cabe adelantar aquí que al establecerse las relaciones posibles entre cultura y territorio, en una primera dimensión el territorio constituye por sí mismo un espacio de *inscripción de la cultura* y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación; ésta es la perspectiva que asume la llamada "geografía cultural" que introduce, entre otros, el concepto clave de *geosímbolo*²⁶, el cual se define como un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad. En una segunda dimensión, el territorio puede servir como *marco o área de distribución* de instituciones o prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio, como en la

²⁵ Cabe señalar, como indica Villoro, op. cit., p. 21, que tanto en el uso común como en el jurídico no suele calificarse de "pueblo" a un conjunto de individuos del mismo origen étnico, que no se encuentran agrupados y no tienen conciencia de compartir una identidad y un proyecto comunes, por ejemplo, los inmigrantes asiáticos o norafricanos en Inglaterra, Francia o Alemania o los chinos en Indonesia. Tampoco suele llamarse "pueblo" a etnias que no conservan ninguna liga real con un territorio, como los negros en Estados Unidos, descendientes de africanos pertenecientes a diferentes naciones, o los nietos de ingleses en Chile o en Argentina. Cuando mucho, dice Villoro, si mantienen una cohesión de grupo y reivindican un estatuto social específico, podrían denominarse "minorías".

²⁶ Cfr. Giménez Montiel, Gilberto, "Territorio y Cultura", Conferencia Magistral presentada en la Universidad de Colima, Col., Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, junio de 1996, p. 6.



dimensión precedente. En una tercera dimensión, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como *símbolo de pertenencia socioterritorial*. En este caso los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto se pasa de una realidad territorial "externa" culturalmente marcada, a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la filtración subjetiva de la primera, con la cual existe. Esta dicotomía que reproduce la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura resulta capital, como señala Giménez Montiel²⁷, para entender que la *desterritorialización* física no implica automáticamente la *desterritorialización* en términos simbólicos y subjetivos. De esta manera, se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, el recuerdo y la nostalgia. Es tanto como decir que cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva "la patria adentro"; aunque en teoría es posible que los inmigrantes conformen minorías nacionales, a condición de que se establezcan conjuntamente y consigan competencias de autogobierno. Esto es lo que sucedió con los colonizadores anglófonos a lo largo del imperio británico, con los colonizadores hispanos en Puerto Rico y con los colonizadores franceses en Quebec. Pero los colonizadores no se autoconsideraban "inmigrantes", habida cuenta de que no tenían expectativa alguna de integrarse en otra cultura, sino que, más bien, intentaban reproducir su sociedad original en una nueva tierra. El intento de crear una

²⁷Idem.



sociedad institucionalmente completa es una de las características esenciales de la colonización, algo bien distinto de la inmigración individual.²⁸

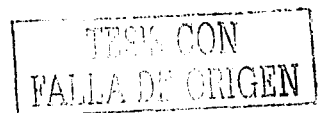
Cabe indicar aquí que el esbozo de estos dos modelos generales, reflejan una gran diversidad de sociedades multiculturales que se caracterizarán más adelante. Pero lo más importante es reiterar que no se puede entender y evaluar el fenómeno del multiculturalismo a menos que se comprenda cómo la incorporación histórica de los grupos minoritarios o no dominantes, configura de alguna manera los tipos de sociedad, sus identidades y sus aspiraciones.

1.3. Cuestiones derivadas

1.3.1. El reconocimiento y movimientos nacionalistas

La exigencia de reconocimiento aparece en primer plano y de diversas maneras formulada, en nombre de grupos "subalternos" y también en lo que hoy se denomina el "multiculturalismo". Pues en estos casos la exigencia de reconocimiento se presenta apremiante a causa de los supuestos nexos entre "reconocimiento" e "identidad". A reserva de caracterizar más a detalle este último término en otro apartado, cabe adelantar que designa de una manera

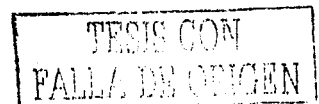
²³Como señala Bonfil Batalla en *México Profundo, una civilización negada*, Ed. Grijalbo, México, 1989, p. 123, la incorporación indiscriminada de los diversos pueblos mesoamericanos en la categoría común de *indios* condujo a una serie de procesos que redujeron efectivamente muchas de sus particularidades distintivas y dieron por resultado una nivelación en el seno de las comunidades indias, mayor que la que existía en el México precolonial. Así, se destruyeron los niveles superiores de la organización social mesoamericana (los que correspondían a los estados, señoríos y unidades étnicas más amplias que la comunidad local) y se eliminó, físicamente en muchos casos, a los integrantes de los grupos dirigentes, es decir, a los sacerdotes, sabios y a los jefes militares y políticos. Se impusieron formas de autoridad mediatizadas y puestas al servicio de los intereses de la colonización.



muy general, algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es ella misma y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. Lo que es importante señalar aquí es que la identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; y a menudo también por el falso reconocimiento de otros, de tal manera que un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado o reducido.

En opinión de Taylor²⁹ se pueden distinguir dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor, entendido éste en el sentido del antiguo régimen, intrínsecamente relacionado con la desigualdad. De esta manera, para que algunos tuvieran honor en esta acepción, era esencial que no todos lo tuvieran. Este es el sentido en que Montesquieu lo utiliza en su descripción de la monarquía. También es ése el sentido en que se emplea el término cuando se habla de honrar a alguien otorgándole algún reconocimiento público. El segundo, se refiere a que contra el concepto del honor se da el moderno concepto de *dignidad*, que hoy se emplea en un sentido universalista e igualitario cuando se habla de la inherente "dignidad de los seres humanos" o de la dignidad del

²⁹Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. FCE, México, 1993, pp.45-46.



ciudadano. La premisa subyacente es que todos la comparten. Es evidente que este concepto de la dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y que era inevitable que el antiguo concepto del honor cayera en desuso. Pero esto también significa, como señala Taylor, que las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la cultura democrática. Pues la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas.

A partir de estos dos cambios, se ha venido planteando la reivindicación de la *igualdad* que se funda en la *igual dignidad* de toda persona, lo cual ha dado lugar a la *política de la igualdad* que exige idéntica oferta de derechos. La demanda de *reconocimiento* de las diferencias que se basa en la construcción de una identidad propia, da lugar a una *política de la diferencia* que exige justicia ante las desigualdades. En este sentido, la reivindicación de igualdad se funda justamente en una noción ética: la *igual dignidad* de toda persona; y la demanda de reconocimiento de las diferencias se basa en otro principio: la construcción de una identidad propia. Pues cada quien está moralmente obligado, a la vez, a que sus acciones se rijan por principios válidos para todos y que conduzcan a la mayor perfección singular. Ambas exigencias valen tanto para los individuos como para las colectividades. Se infiere así, que de la misma manera que la idea de dignidad hizo surgir una política de la igualdad, la de la identidad dio origen a una política de la diferencia, que obliga al reconocimiento

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

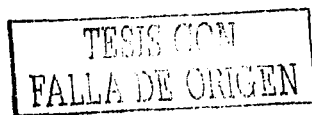
de identidades únicas, no solamente de individuos sino de entidades colectivas.

Villoro³⁰ señala que ante esta situación surge una política de la *dignidad*, que es por naturaleza igualitaria y que establece una idéntica oferta de inmunidades y derechos; y la de la *identidad*, en cambio, que hace surgir una demanda de reconocimiento, exigiendo justicia ante las desigualdades de los individuos y de los grupos. De esta manera, se trataría de dos fuerzas enfrentadas en la democracia moderna.

1.3.2. Igualdad y homogeneidad: el Estado-nación moderno

En el campo de la doctrina política, la exigencia de un trato igual a todos los miembros de la sociedad nace en la lucha contra un régimen de privilegios. En estas circunstancias, las diferencias por ejemplo en la propiedad, en el rango social, en la preeminencia política y en la situación legal son la raíz de la injusticia y se estima que deben abolirse. En tal sentido, la igualdad política implica cierta nivelación de todos los individuos, es decir, uniformidad ante la ley y el poder. El principio es que todas las personas tienen una característica común: la ciudadanía, que les da los mismos derechos. En cuanto todos son ciudadanos, son semejantes entre sí. Como apunta

³⁰Villoro, Luis, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en Olivé, L. y Villoro L., editores, *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996, pp. 111-112.

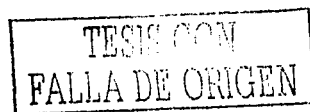


Villoro¹¹, guiadas por el rechazo de los privilegios, las revoluciones democráticas intentaron sustituir la sociedad estamentaria por otra, política y jurídicamente homogénea. Entonces una nueva idea del Estado-nación reemplazó a la antigua: la de una suma de ciudadanos, con propiedades uniformes, unidos por contrato en una persona moral.

Es importante destacar aquí que los instrumentos de la homogeneización de la sociedad son varios: mercado económico uniforme, orden jurídico único, administración central, lenguaje común, educación nacional, pero todo ello sublimado en la adhesión a símbolos únicos: íconos y banderas, ceremonias patrias, héroes y gestas pasadas. Así, el Estado-nación moderno iguala a todos los ciudadanos al tratarlos como semejantes de un agregado común.

La interpretación de la igualdad como detección de propiedades semejantes en todos los ciudadanos obedece en primer lugar a una razón de poder y, en segundo, a una exigencia ética. Pues forma parte de la ideología de los grupos que se benefician con la abolición de trabas económicas, privilegios sociales y fueros, ya que la homogeneidad que se impone a la sociedad es la que sirve mejor a los intereses de un grupo. En las naciones que albergan culturas diferentes, la homogeneización de la sociedad traduce, en realidad, la imposición de una cultura hegemónica sobre las demás. El proyecto de Estado-nación moderno, nacido de las revoluciones democráticas, es la asimilación de todas las comunidades y culturas diversas a una forma de vida dominante.

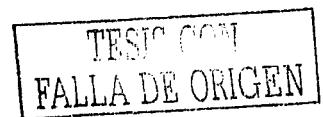
¹¹ *Ibidem*, p.113.



Por otra parte, la interpretación de la igualdad como homogeneidad también tiene su justificación en razones éticas, pues cualquier diversidad entre grupos puede dar lugar a nuevas situaciones de privilegio o bien a la discriminación de un grupo por otros. Cualquier discriminación acostumbra argumentar en su favor la existencia, en una raza o en un grupo social, de propiedades que no comparten con los demás. Para evitar privilegios y discriminaciones se decide, por lo tanto, que todo grupo de personas tiene ciertas propiedades comunes que los vuelven semejantes. Si todos tienen las mismas características, inherentes al carácter ciudadano, todos tienen los mismos derechos y obligaciones.

Sin embargo, el nacionalismo ha sido acusado de engendrar conflictos entre Estados, por territorios y esferas de influencia. Como apunta Miller³², incluso concediendo las ventajas internas que tiene la unidad nacional, muchos liberales han considerado que ésta se ha conseguido a un precio intolerable de opresión y saqueo por parte de fuerzas externas. Pero, en general, la experiencia de los Estados liberales en el período siguiente a la Segunda Guerra Mundial sugiere que, al menos entre estos Estados, las disputas internacionales pueden ser resueltas de forma no necesariamente violenta, sin sacrificar la autonomía nacional. El centro de la atención se ha desplazado ahora hacia los efectos internos de la nacionalidad. Las interrogantes que surgen inmediatamente ante este fenómeno son las siguientes: ¿se aseguran las

³²Cfr. Miller, David, *Sobre la nacionalidad*, Ed. Paidós, México, 1997, p.149.



lealtades nacionales a costa de suprimir las identidades más específicas de individuos y grupos dentro de los límites del Estado nación? ¿No implica la nacionalidad la imposición de una identidad fija, derivada del grupo dominante en una sociedad, sobre otros grupos cuyos valores son de esta manera menospreciados y socavados?

Un nacionalismo conservador, por su parte, resuelve la cuestión a favor de la nacionalidad. El argumento consiste en que nuestras identidades nacionales nos son dadas por el pasado. Son (o deben ser) las identidades colectivas más importantes para nosotros. Es esencial para la estabilidad del Estado que estas identidades se protejan frente a la subversión, y que sean transmitidas a las nuevas generaciones de ciudadanos. Así que, aunque el Estado pueda tener rasgos liberales (si esto es lo que nuestro sentido particular de identidad nacional prescribe), la libertad individual debe ceder ante las demandas de la nacionalidad en caso de conflicto. Por tanto, al considerar por ejemplo un problema como la educación, debemos guiarnos no por los supuestos derechos básicos de los individuos, sino por la necesidad de preservar una identidad nacional común.

Un multiculturalismo radical, por el contrario, considera el Estado como un espacio en el que se ha de dejar que coexistan y florezcan muchos tipos de identidades individuales y de grupo. El Estado no sólo ha de tolerar sino que ha de otorgar igual reconocimiento a estas identidades. No se ha de conceder un peso especial a las identidades nacionales. Pues tales identidades son en cierta medida sospechosas, en tanto que suelen ser producto de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

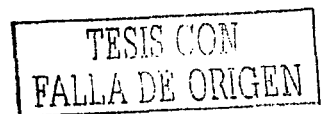
manipulación política, "...mientras que las identidades que surgen del género, de la etnicidad, de la creencia religiosa, etc., son celebradas como expresiones auténticas de la diferencia individual".³³

1.3.3. Diferencia y singularidad excluyente

A una interpretación de la igualdad como homogeneidad, corresponde la de la diferencia como singularidad excluyente.³⁴ En esta línea de argumentación, "ser distinto" se entiende a menudo como poseer alguna cualidad o propiedad que no se comparte con nadie. La diferencia es, por principio, excluyente del otro", pues quien basa su diferencia en la posesión de una propiedad específica no puede compartirla con nadie. Esto vale tanto para los individuos como para las nacionalidades y culturas. Pues lo que un individuo o grupo alega como propiedad diferencial puede ser atributo natural, como la raza, el nacimiento o el sexo, o bien características adquiridas como la riqueza, la educación o el saber. Lo que se pretende que distingue a una cultura puede ser el descubrimiento de ciertos rasgos que la diferencian de las otras. En todos los casos, la posesión exclusiva de ciertas propiedades diferenciales establece una separación de los otros. Entonces se puede basar sobre ella la pretensión de superioridad en unos casos, y el orgullo, en otros.

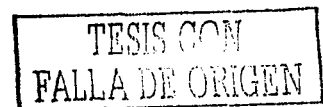
³³ *Ibidem*, p. 150.

³⁴ Villoro, L., Villoro, Luis, *Igualdad y diferencia: un dilema político*, en Olivé, L. y Villoro L., editores, *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996, p.114 .



La aceptación de las diferencias como singularidades excluyentes puede tener efectos disolventes, como la ruptura de la asociación política, la fragmentación de la sociedad en tantos grupos o culturas que se creen singulares, o la destrucción del Estado mismo por las exigencias de exclusión recíproca de las comunidades que la componen. Otro efecto, aun más grave, puede ser la lucha por el predominio entre los grupos que se excluyen entre sí, la cual puede desembocar en la discriminación convertida en comportamiento regular o en la marginación de los grupos menos fuertes. *"La diferencia conduce así a la desigualdad, cuando la identidad que la constituye no se vive como un proyecto de vida libremente elegido sino como la posesión de una propiedad exclusiva que nos singulariza frente a los demás"*.³⁵ Por otra parte; la concepción de la igualdad en términos de homogeneidad y la de la diferencia como singularidad excluyente se complementan, pues son dos facetas de una misma manera de ver la sociedad y vivir en ella. Ambas ven en el hombre al poseedor de ciertas propiedades inherentes y no al agente moral, capaz de labrarse su propia figura. Las dos consideran la identidad como el descubrimiento y resguardo de características exclusivas, y la igualdad como compartición de cualidades comunes. La homogeneidad de la sociedad se vuelve necesaria si la admisión de diferencias conduce a la exclusión de un grupo por otro. La singularidad excluyente, a su vez, tiende a afirmarse, si la igualdad se traduce en una uniformidad que elimina las variadas selecciones individuales y colectivas. La oposición entre igualdad y diferencia se vuelve entonces inevitable. La interrogante que surge inmediatamente es si es posible

³⁵*Ibidem*, p. 115.



concebir la posibilidad de una igualdad en la heterogeneidad y una diferencia no excluyente.

1.4 Relación entre culturas: tendencias

La particularidad cultural es central en la comprensión de cómo una comunidad decida organizar su vida política. Pues cada persona está enraizada en sus orígenes, en su tradición, en su pasado, en su lengua y en los valores del grupo. A este respecto se pueden esbozar aquí tres tendencias de la relación entre culturas presentes en un mismo ámbito: el asimilacionismo, el multiculturalismo y el interculturalismo.

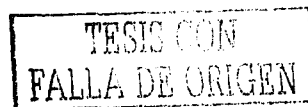
En términos generales, el *asimilacionismo* consiste en la primacía, predominio o imposición de la cultura propia sobre las otras. Pueden darse distintas razones: una es que se considere que cierta cultura, la que sea, es superior a las demás. Otra razón es que se pretenda una homogeneización porque se piense que no es posible hacer compatibles varias culturas diferentes, ya que no se estimaría posible la convivencia de lo heterogéneo.

El *multiculturalismo*, en cambio, en un sentido amplio, sería una reacción frente al asimilacionismo por parte de una cultura mayoritaria, reivindicando el derecho a la diferencia. Es una reacción de resistencia de culturas minoritarias o de grupos inmigrantes con otra cultura de origen ante la amenaza de perder la identidad. Pero esta actitud, aun comprensible, no deja de tener sus riesgos. Si

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

por ensalzar la propia cultura e identidad se pone el énfasis en las diferencias, se puede llegar a negar los puntos en común y la posibilidad de interacción entre diversas culturas; se trata de una interacción que no tiene por qué implicar el asimilacionismo. Como argumenta Elósegui Itxaso³⁶, para este multiculturalismo no habría valores humanos generales y universales; por eso podría definirse como relativista. De ahí que mire con recelo el diálogo intercultural, pues parece poner como condición para la preservación de las culturas que éstas se encierren para mantener la especificidad y evitar el peligro de la asimilación. Además, dentro del grupo cultural minoritario se impone una homogenización que no respeta la autonomía del individuo. En este caso se afirma la identidad particular excluyendo la diferencia en el seno de la misma. Se produce así una paradoja y una contradicción: los mismos que reivindican su legítimo derecho a la diferencia terminan en una "minihomogeneización". De este modo, esta especie de multiculturalismo peca del mismo defecto que achacaba a sus contrincantes; es decir, no permite la disidencia en su grupo y adquiere una actitud asimilacionista con otras pequeñas culturas minoritarias dentro de su entorno, cuando las circunstancias le son favorables. Al hacer hincapié en las diferencias se termina realizando lo que separa en lugar de buscar lo que une. Los peligros evidentes son el racismo, la disgregación social y el empobrecimiento cultural. La alternativa se debate entre una nueva homogeneización, irrespetuosa con otras "miniculturas" diferentes dentro de ella, o la no comunicación, muchos minigrupos culturales

³⁶Cfr. Elósegui Itxaso, María, "Asimilacionismo, Multiculturalismo, interculturalismo", en *Claves de Razón Práctica*, No. 74, julio-agosto de 1977, pp 24-25.



diferentes sin interrelación o interacción. Al parecer lo que cuenta son los derechos de la colectividad, pero no los derechos del individuo. Se impone la supremacía del grupo sobre el individuo, que puede degenerar hasta en una tiranía colectiva.

Una tercera tendencia plantearía que frente a la asimilación de una cultura por otra o la ignorancia recíproca, surge una tercera actitud que en principio se puede caracterizar como *interculturalista*, que plantea una convivencia en la diversidad. El interculturalismo cree, en términos generales, que detrás de la diversidad cultural hay unos valores comunes, y plantea la posibilidad de compartir una legislación que consagre la universalidad de los derechos y el pluralismo cultural.

1.5 Sociedad multicultural y proyectos de interculturalidad

Uno de los aspectos necesarios para la comprensión del fenómeno del multiculturalismo es establecer la distinción entre sociedad multicultural y proyectos de interculturalidad, a partir también de la distinción entre multiculturalidad como hecho social y las respuestas normativas. Esto supone concebir la sociedad multicultural como un hecho social, aunque dinámico, obviamente, pues la multiculturalidad no es un hecho acabado, sino que hay que comprenderlo más bien en el sentido de diferentes etapas o manifestaciones en las relaciones derivadas del pluralismo

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

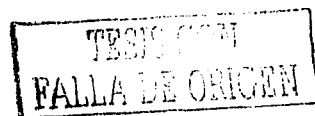
social y cultural. Por eso es preciso distinguir entre "la sociedad multicultural" y "la interculturalidad".

La sociedad multicultural, el multiculturalismo, más que un concepto normativo, es un hecho social; esto es, la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que también se designa como sociedades multiétnicas. En opinión de Javier De Lucas³⁷, carece de sentido proponer la multiculturalidad sólo como una meta a alcanzar o como un objetivo a destruir o corregir. Como él mismo subraya, es el punto de partida inevitable, la condición de nuestro tiempo, pero no un estado idílico ni tampoco la versión moderna de la peste. En todo caso, conviene tomar nota que la multiculturalidad significa quizás nuevos elementos de conflicto, de exigencias, de división, de cambio.

La interculturalidad, por su parte, del mismo modo que la asimilación impuesta o la segregación, sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone la existencia de multiculturalidad, a sus nuevos desafíos, a sus problemas y necesidades y se sitúa, por tanto, en el plano distinto al de los hechos, en el de los ideales, valores o principios, en el plano normativo.³⁸

³⁷De Lucas, Javier, "La sociedad multicultural. Democracia y derechos", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Año XLII, enero-marzo de 1997, No. 167, p. 55

³⁸A título de ejemplo, cabe señalar la referencia que hace De Lucas en el texto citado anteriormente, en el sentido de que cuando, a semejanza de lo que sucede en Estados Unidos -y, en otra medida, en Canadá-, se habla de "una política multicultural", en realidad lo que se está tratando de explicar es una forma de responder a la sociedad multicultural que no signifique ni la asimilación impuesta ni la segregación. Sin embargo, lo que da pie a la confusión, además, es que la política multicultural norteamericana ha sido algo



El multiculturalismo se puede entender, en consecuencia, tanto en el sentido de un término factual que se refiere a una realidad social, en donde coexisten culturas diversas; pero también como un término normativo que se refiere a una política explícita que, como postula Olivé³⁹, podría aceptar y llevar adelante un Estado nacional, así como diversos integrantes de una nación, o que incluso podrían asumir organismos internacionales, respecto a las diversas culturas que integran un país o una región. Tal política debería estar justificada con base en una concepción de las culturas, de la diversidad cultural, y de las formas de interacción transcultural. Pero como estas concepciones pueden ser muy variadas, las interpretaciones del multiculturalismo sobre todo en su sentido normativo, pueden ser también muy diversas.

1.6 Sociedades multiculturales: tipos

Si se parte de la acepción del multiculturalismo como término factual, es pertinente retomar la caracterización que ofrece Olivé⁴⁰ para distinguir entre tres tipos de países multiculturales:

muy diferente del proyecto intercultural. Pues parece ser que la sociedad norteamericana está muy lejos del proyecto intercultural y es que, el *melting pot* es sólo un mito que oculta una realidad de hegemonía monocultural, un modelo basado en la asimilación impuesta y en algunos casos en la segregación de grupos minoritarios, cuando no la exterminación.

³⁹Cfr. Olivé, León, "Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo", en Olivé L., y Villoro, L., *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996, p.124.

⁴⁰*Ibidem*, pp. 124-125.

1° Las comunidades que cuentan con territorio propio y viven en zonas geográficas claramente separadas, como los quebequenses en Canadá, o los escoceses en Gran Bretaña.

2° Las comunidades que comparten espacios públicos y servicios con el resto de la sociedad y no hay elemento de separación geográfica, tal es el caso de las comunidades de chicanos, hispanos y negros en Estados Unidos.

3° Se trata de sociedades de países, sobre todo latinoamericanos, en donde la mayoría de las comunidades indígenas no viven en un territorio propio, sino que más bien conviven en amplias zonas con otros grupos, por lo general otros grupos indígenas y de mestizos. Como señala Olivé, aunque no tengan un territorio propio, en muchos casos se encuentran zonas más o menos bien delimitadas en donde predominan los grupos indígenas, los cuales recurren a servicios y espacios públicos propios, mezclándose paulatinamente, o por lo menos distinguiéndose claramente con otros grupos sociales. En otros casos, aunque no tengan espacios públicos propios, tampoco los comparten realmente con otros grupos que se identifican con las partes modernas de la sociedad. De esta manera, realmente no se trata de casos como los quebequenses, porque no tienen territorio propio, pero tampoco interactúan intensamente con el resto de las comunidades del país, como los grupos mencionados de los Estados Unidos.

Aun cuando en este estudio asumo esta caracterización hasta cierto punto empírica, sin embargo tengo presente que efectivamente el término "territorio" remite a cualquier

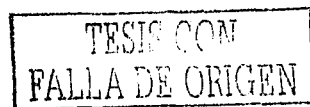


extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada o delimitable en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. Es decir, se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado o representable cartográficamente. Pero también hay que tomar en cuenta las dimensiones apuntadas anteriormente, como espacio de inscripción de la cultura (una de sus formas de objetivación), como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas (cultura etnográfica), y como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo, como símbolo de pertenencia socioterritorial.

Esto lo subrayo sólo con el fin de matizar, por lo que toca a la relación entre cultura y territorio, la tesis de la "desterritorialización". Como lo plantea Giménez Montiel⁴¹, carece de sentido hablar, salvo metafóricamente, de "desterritorialización" con respecto a las formas objetivadas de la cultura en términos ecológicos y etnográficos. Esto significa, entre otras cosas, que la "desterritorialización" física de los sujetos sociales por desplazamiento o abandono de su lugar de origen no implica automáticamente la "desterritorialización" de su cultura internalizada, lo que equivaldría a una verdadera mutación de identidad.

Por otra parte, en lo que respecta a la acepción normativa del multiculturalismo, refiriéndose a políticas,

⁴¹Cfr. Giménez Montiel, Gilberto, *Territorio y Cultura*. Conferencia Magistral presentada en la Universidad de Colima, Col., Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, junio de 1996, p. 15.



requiere de una fundamentación en concepciones acerca de lo que son las culturas, la diversidad cultural y las interacciones transculturales. A su vez, esas concepciones deben tener unos supuestos acerca del conocimiento y acerca de la moral. La diversidad de concepciones posibles en estos aspectos es lo que da lugar, en el sentido normativo, a los diferentes tipos de multiculturalismo.

Considero pertinente asumir la distinción que ofrece Olivé⁴², respecto a las diferentes versiones en el panorama contemporáneo: 1° Versiones liberales, 2° Versiones comunitaristas, 3° Versiones pluralistas⁴³

Cabe adelantar que los diferentes tipos de multiculturalismo difieren entre sí en las concepciones y teorías subyacentes acerca de la moral, de la relación entre los individuos y comunidades y en el papel que juegan las comunidades, como es el caso de la relación con la identidad personal o la autenticidad, y en la forma en la que se relacionan entre sí las comunidades. De esas concepciones y teorías subyacentes provienen las ventajas y desventajas de cada posición. Es conveniente retomar también la observación de Olivé en el sentido de que los tres tipos de multiculturalismo ofrecen modelos, o tipos ideales, cuya virtud pretende ser la de poderse aplicar a situaciones concretas en el mundo social real. Pues, efectivamente, como él subraya, ni liberalismo individualista ni comunitarismo deberían entenderse ni juzgarse como teorías empíricas que

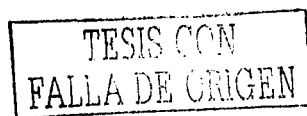
⁴²Cfr. Olivé, L. *Multiculturalismo, ni universalismo ni relativismo*, p.125.



pretenden describir cómo es realmente el mundo, sino como modelos que en su caso permitan sustentar políticas, así como orientar la acción tanto de los individuos, como de grupos, y del propio Estado. Precisamente, en función de sus supuestos básicos y de sus consecuencias es que resultan aceptables o no las políticas que sustentan cada uno de esos modelos, o resulta conveniente o inconveniente aplicarlos a la realidad social.

En los modelos multiculturalistas, individualismo liberal (primacía del individuo) y comunitarismo (primacía de la colectividad), el universalismo está presente. Por ejemplo, la versión de Garzón Valdés que sostiene que la adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad como "moral positiva" (*Sittlichkeit*). O la versión de Taylor que postula la idea de que todas las culturas merecen respeto, con base en la tesis de que todas deben haber producido algo valioso para toda la humanidad. Esto, como se puede percibir, puede tener consecuencias no deseables para una política multicultural, pues no es necesario que nos parezca que una cultura particular haya producido algo valioso para "todos los seres humanos", para que merezca respeto o para que merezca su derecho a sobrevivir. Tal idea descansa en una concepción universalista y etnocentrista, que está al mismo nivel que la tesis liberal de que las comunidades merecen tener los derechos colectivos porque sirven a "valores verdaderos", es decir, valores liberales. Los supuestos universalistas

⁴³ Cabe señalar que aun cuando Olivé asume como planteamiento propio una propuesta pluralista en contraposición de las otras dos, considero adecuado identificar en este tercer punto "las versiones



proceden del justo rechazo del relativismo, que en su versión fuerte es autorrefutante. Es entonces cuando el pluralismo emerge como un intento de evitar el relativismo sin caer en el universalismo.

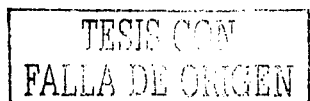
1.7 Expresiones representativas del pluralismo

Se ha insistido bastante que la buena sociedad es la sociedad pluralista. Pero con frecuencia se afirma que el pluralismo encuentra una continuación y ampliación en el multiculturalismo, en el sentido de una política que promueve las diferencias étnicas y culturales⁴⁴. Me parece que esta supuesta complementaridad no es tan clara, pues en sentido estricto pluralismo y multiculturalismo pueden ser concepciones antitéticas a tal grado que pueden negarse entre sí.

Una caracterización que también me parece significativa acerca del pluralismo es la que ofrece Roberto Rodríguez

pluralistas" (en plural), pues también tiene esta pretensión, por ejemplo, la posición de Mauricio Beuchot.

⁴⁴ Es preciso tener presente que el *multiculturalismo* se puede entender, como aclara León Olivé en "Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo", en Olivé L., y Villoro L., *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996, p. 124, en el sentido de un término factual que se refiere a una realidad social, en donde coexisten culturas diversas; pero también como un término normativo que se refiere a una política explícita que podría aceptar y llevar adelante un Estado nacional, así como diversos integrantes de una nación, o que incluso podrían asumir organismos internacionales, respecto a las diversas culturas que integran un país o una región. Tal política debería estar justificada con base en una concepción de las culturas, de la diversidad cultural, y de las formas de interacción transcultural. Pero como estas concepciones pueden ser muy variadas, las interpretaciones del multiculturalismo (sobre todo en sentido normativo) pueden ser también muy diversas.

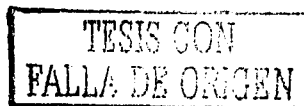


Guerra,⁴⁵ en el sentido de que hay varios desafíos que provienen de las demandas que el propio pluralismo plantea a la democracia liberal en la actualidad. Las expresiones más representativas durante las últimas décadas son: el pluralismo posesivo, el pluralismo asociativo y el pluralismo cultural. Enseguida se presenta una breve descripción de cada uno de ellos.

i) Pluralismo posesivo

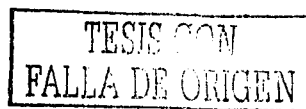
En términos generales, el pluralismo posesivo hace referencia al aumento de las tareas del Estado en la regulación de la vida social en la asignación de recursos, a saber, en las sociedades posteriores a la Segunda Guerra Mundial y al hilo del desarrollo de los Estados de bienestar. En dicho contexto surgen muy diversos grupos que tratan de influir directamente sobre las tareas y la toma de decisiones gubernamentales en beneficio de los intereses de sus respectivos miembros. Su actividad debía, por tanto, ser incorporada al análisis del proceso político. Tal es, como se sabe, el objetivo básico que orienta la teoría pluralista clásica de la democracia. Así, ésta, en su intento de formular una teoría empírica, realista y descriptiva de la democracia y el comportamiento político de los ciudadanos, afirma que la política no está ya dominada por una única élite, clase, oligarquía o centro de poder, ni tampoco se reduce a la actividad de los partidos políticos y el gobierno. Pues "es notable la presencia y actividad de una multiplicidad de grupos u organizaciones de carácter

⁴⁵ Cfr. Guerra Rodríguez, R., "Pluralismo y Democracia: la filosofía política ante los retos del pluralismo social", en Quesada, Fernando (Ed), Antropos, pp. 69-95.



voluntario que defienden intereses materiales generalmente concretos y bien definidos, surgen de forma espontánea (no controlados o dirigidos por el Estado), poseen una estructura organizativa más o menos formalizada, compiten abiertamente entre sí y, finalmente, aportan otras formas de participación e influencia políticas que se diferencian de (y complementan a) las ofrecidas por los partidos políticos".⁴⁶ Desde la perspectiva de la teoría pluralista clásica, existe otro elemento decisivo a la hora de interpretar el pluralismo de grupos de interés: las *afiliaciones múltiples* y las *solidaridades cruzadas*. Al respecto señala Truman: "Ninguna persona tolerablemente normal está totalmente absorbida por cualquier grupo en el que participe. La variedad de intereses de un individuo y sus intereses concomitantes le implican en una variedad de grupos actuales y potenciales".⁴⁷ Estas afiliaciones múltiples y solidaridades cruzadas constituyen, pues, medios para la estabilidad de la democracia, ya que la adscripción a diferentes grupos no es considerada por los pluralistas como una acumulación de divisiones y tensiones sociales sino, por el contrario, como una forma de atenuar las diferencias y reducir los conflictos. Esta forma de pluralismo nos remite, en consecuencia, a la idea de una sociedad fragmentada en múltiples grupos cuyo origen se debe a intereses contrapuestos. Desde esta perspectiva, la lucha entre grupos es una realidad tan inevitable como necesaria a fin de evitar la concentración de poder y preservar la libertad e iniciativa privadas. Es un pluralismo, en suma, que de ninguna manera desafía las bases de la democracia

⁴⁶ *Ibid.* p. 76.

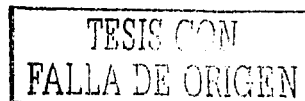


liberal sino que, muy al contrario, pretende consolidarlas, pero, eso sí, tratando incluso de recortar algunos de sus aspectos democráticos.

ii) Pluralismo asociativo

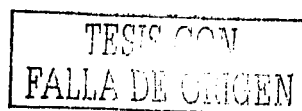
Como señala Rodríguez Guerra, en el momento en que el pluralismo posesivo conceptualizado por la teoría pluralista clásica se ve confrontado por diferentes reflexiones acerca de sus tendencias elitistas y neocorporativistas, acontece también la quiebra de la época de bonanza económica del capitalismo. De esta manera, la crisis económica, cuyo inicio se suele fechar en 1973, condujo a la conciencia de que la euforia quizás había sido precipitada. La agenda política, hegemonizada ahora por el liberalismo conservador, tiende a incluir estrictas medidas de ajuste, austeridad salarial, restricciones monetarias, reconversión industrial, control de inflación, recortes de la inversión pública. De acuerdo con esta visión, la profundidad y la larga duración de la crisis y de la hegemonía liberal-conservadora implicaron el estancamiento del crecimiento económico y la drástica reducción de las políticas benefactoras del Estado de bienestar. Los problemas centrales, entonces, eran el crecimiento del desempleo, el recrudecimiento de las tensiones y conflictos socio-laborales y, en suma, la pérdida de la paz social eran ahora los problemas centrales. No obstante, los desafíos al orden social, político y económico establecido surgieron también de otros fenómenos

⁴⁷ Cfr. Truman, D. *The Governmental Process*, Nueva York, 1951, pp. 58 y sgtes., cit. p. R. Rodríguez G., op. cit., p. 77.



que pusieron de manifiesto la creciente importancia de una nueva expresión de pluralismo social. Una importante capa de la población se desplaza hacia temas y valores muy diferentes de los característicos del pluralismo posesivo. Todos ellos cobran especial importancia pública y política a causa de las actividades de diferentes movimientos sociales cuya base real es una multiplicidad de colectivos, asociaciones o redes de ciudadanía que Rodríguez Guerra agrupa bajo el término de *pluralismo asociativo*.⁴⁸ Este pluralismo asociativo se articula en torno a un complejo y muy diverso conjunto de temas y valores que no sólo se alejan de la perspectiva economicista del pluralismo posesivo, sino que suponen una respuesta a otros problemas de las sociedades desarrolladas. Los conflictos que plantea no son definibles en términos de lucha de clases ni resolubles en el espacio del trabajo. Sus objetivos y valores traspasan las fronteras de las clases y la producción para asentarse en el ámbito del género, la etnicidad, las tradiciones culturales, la sociedad o la humanidad. A diferencia del pluralismo posesivo, el pluralismo asociativo posee una orientación claramente crítica con la estructura y sistema de valores existentes, aunque no ostenta una concepción clara y unívoca de la sociedad que desea alcanzar. Pero el pluralismo asociativo también pone en práctica nuevos modelos de organización y acción que cuestionan abiertamente las formas de representación de la democracia liberal. Frente a los cerrados y jerárquicos grupos de interés, el pluralismo

⁴⁸ Cabe destacar que mientras la década de los sesenta se vio marcada por el auge de los movimientos de derechos civiles, estudiantiles y pacifistas, las décadas de los setenta y ochenta asistieron a la consolidación de los movimientos feministas, ecologistas y antinucleares que, finalmente, se ven acompañados por la



asociativo se estructura a partir de movimientos y asociaciones que poseen una forma organizativa descentralizada, antijerárquica, democrática, horizontal. Su pretensión es aportar una nueva radicalidad emancipatoria, otra visión más humana, participativa, solidaria, equitativa de la vida en las sociedades del capitalismo tardío y la democracia liberal.⁴⁹

iii) Pluralismo cultural

Recientemente hemos asistido a un conjunto de retos a la democracia liberal que suelen articularse en torno al pluralismo cultural y el reconocimiento de las identidades colectivas. Fenómenos como los fuertes flujos migratorios, el incremento de la pluralidad interna de las sociedades desarrolladas, el auge de los conflictos y movimientos nacionalistas, la reivindicación de los derechos de las minorías étnicas o religiosas, la explosión de las tecnologías de la información, el proceso de la globalización, etc., han convertido al pluralismo cultural en el centro del debate filosófico-político actual. Se trata de sociedades en la que es evidente que coexisten diferentes colectivos o comunidades (nacionalidades, etnias, inmigrantes, grupos religiosos) cuyos valores, códigos morales, concepciones del bien y formas de vida son muy diferentes entre sí. La gran mayoría de ellos representan minorías que, frente a la cultura oficial o hegemónica, plantean lo que se ha denominado una *lucha por el reconocimiento* de sus identidades que parece derivarse de

relevancia social obtenida por los movimientos relacionados con el pluralismo cultural y las identidades colectivas durante la última década.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

una doble convicción: i) nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento que los demás nos ofrecen; y ii) la ausencia de reconocimiento o falso reconocimiento pueden resultar una dolorosa e intolerable forma de opresión (Taylor). Pero lo que estas minorías exigen no es sólo que sus identidades sean toleradas como algo digno de ser cultivado por cada sujeto en el ámbito privado; también demandan su reconocimiento público y político a través de distintos dispositivos políticos e, incluso, constitucionales destinados a proteger sus derechos. Es éste el sentido en el que el pluralismo cultural plantea nuevos retos a la democracia liberal, pues el pleno reconocimiento público de los ciudadanos como iguales puede requerir no sólo el respeto de las identidades únicas de cada individuo sin considerar la raza, el género o la etnicidad de cada uno de ellos. Puede que también requiera el respeto de las actividades, prácticas y formas de ver el mundo que son particularmente valoradas por, o que están asociadas con, los miembros de grupos marginados o desfavorecidos. Desde la perspectiva del pluralismo social, considero que entonces el problema se centra en la posibilidad de articular una forma democrática, justa y estable de convivencia en el marco de sociedades en las que es notoria la presencia de una pluralidad de sistemas de valores o formas de vida incompatibles e, incluso, inconmensurables entre sí.

El pluralismo como el que se ha venido esbozando, tiene como una de las características primordiales el respeto a la diferencia, a la alteridad, que es lo que

⁴⁹ Cfr. *Ibid.* P. 86.



predomina, por ejemplo, en la analogía de Beuchot⁵⁰, por encima de la semejanza. Las culturas agrupadas en una Nación tendrán ciertas características propias; sin embargo, ese respeto o aceptación de diversidades culturales debe tener un límite. Ese límite puede ser el bien de la sociedad, que no puede ser lesionado; se trata de un "universal concreto" logrado no de manera impositiva y a priori (universalizable), de un conocimiento cuidadoso de lo que es el bien del hombre y de lo que, en consecuencia, tiene que ser el bien de la sociedad.

Considero también necesario precisar algunas acotaciones acerca del uso del término "multicultural" en el estudio del pluralismo de las democracias liberales.

De acuerdo con Requejo Coll⁵¹, se pueden distinguir cuatro tipos de pluralismo cultural, presentes en las democracias liberales de los años noventa: a) el vinculado a los movimientos políticos de "un solo tema" (feminismo, minorías sexuales, etc.); b) el vinculado a movimientos nacionalistas; c) el vinculado a movimientos de las poblaciones inmigradas; y d) el vinculado a movimientos de las poblaciones indígenas.

El uso del término "multicultural" en el análisis del pluralismo de las democracias actuales parece no ser conveniente, pues bajo dicho concepto se subsumen fenómenos muy distintos entre sí que sugieren un trato teórico y

⁵⁰ Cfr. Beuchot, Mauricio, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de Filosofía*, UIA, No. 89, 1997, pp. 253-254.

⁵¹ Cfr. Requejo Coll, Ferran, "Pluralismo, democracia y federalismo", en *Revista internacional de Filosofía Política*, 7, UAN - UNED, México, 1996, pp. 93-120

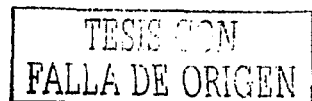


empírico diferenciado. En términos generales, aparecen dos tipos de movimientos dentro del pluralismo cultural para los que resulta relevante la discusión sobre el federalismo como un posible modelo de articulación política. Se trata de los movimientos nacionales y de los movimientos indigenistas. En cambio, en el caso de los movimientos de las poblaciones inmigradas y de los definidos por un tema, dicha discusión resulta secundaria. La razón de ello es que sólo los primeros comparten los criterios de territorialidad y de autogobierno. Lo importante aquí es que estos movimientos, nacionales e indigenistas, son los que presentan el reto más importante para las bases normativas y organizativas de las democracias liberales.

Además de representar un reto, estos movimientos constituyen una plataforma idónea para la revisión y comprensión de ciertos valores como el pluralismo y las relaciones que de ahí se desprenden.

Para De Lucas⁵², los conflictos nacidos de la multiculturalidad son, sobre todo cada vez más, conflictos de identidades (que se pretenden como no negociables) y de reconocimiento, y por ello conflictos de inclusión. No obstante, señala que la consecuencia es que el planteamiento y las instituciones liberales no son un medio suficiente para gestionarlos. La respuesta a esos conflictos se encontraría más bien en la revisión de la noción de ciudadanía o pertenencia al grupo (cuya percepción por los agentes sociales cambia también como consecuencia del

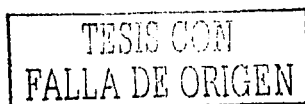
⁵² Cfr. De Lucas, Javier, "La sociedad multicultural. Democracia y derechos", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, no. 167, enero-marzo de 1997, p. 69



multiculturalismo), la existencia y el alcance del vínculo sociopolítico, que ahora ya no puede ser definido o, mejor, resuelto, con el expediente de la nacionalidad. Pues actualmente el incremento de la exclusión genera la búsqueda de otros elementos de inclusión, arraigo y pertenencia, y por eso la multiplicación de la diversidad identitaria está en la raíz de la multiplicación de los conflictos no compartibles que amenazan la cohesión social.

En esta perspectiva, el punto de partida en la diferencia entre los conflictos propios del pluralismo y los específicos del multiculturalismo es que si bien ambos proponen la idea de conflicto potencial entre los diferentes agentes sociales concurrentes, el primero se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en el multiculturalismo el enfrentamiento se produce entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio. Por otra parte, en la perspectiva pluralista el conflicto es entendido como positivo, enriquecedor, condición misma del juego democrático. Por el contrario, en la sociedad multicultural (suma de culturas) el conflicto es percibido en términos negativos, como potencialmente destructor, como amenaza. ⁵³

⁵³ De Lucas subraya una tipología de conflictos: i) conflictos de reconocimiento, que son luchas por la identidad; ii) conflictos de interés, en los que el objetivo de los agentes sociales es conquistar posiciones de poder relativas a adquirir bienes en el interior de un sistema determinado (el control de la representación de los recursos, del poder); iii) conflictos ideológicos, que giran en torno al enfrentamiento de los agentes que se pretenden los intérpretes y portadores de la visión correcta de la sociedad y de la organización política. Los conflictos característicos del pluralismo serían sobre todo los del poder y los ideológicos, mientras que los de la sociedad multicultural serían los de reconocimiento e identidad. El pluralismo, pues, se refiere a



Es necesario tener presente, pues, que en torno al multiculturalismo hay una distinción entre un pluralismo social y el multiculturalismo propiamente dicho. Dicho pluralismo se refiere a intereses de tipo social y por su parte el multiculturalismo, al parecer, implica multiplicidad de identidades fuertes. El pluralismo, en su versión liberal, no implica ese tipo de identidades fuertes, sino más bien supone una diversidad de intereses que están en conflicto. Esta interpretación del pluralismo es en el sentido de que para que pueda funcionar un estado democrático liberal, es necesario que tenga un nivel de homogeneidad, pero no al grado de que se nieguen las alternativas, las posibilidades; se trata más bien de la existencia de conflictos que se traslapan o de diferencias que se traslapan (también afiliaciones múltiples y solidaridades cruzadas). No implica, además, el reforzamiento de las diferencias, pues esto polarizaría a la sociedad, es una pluralidad de intereses que no es polarizante. El problema, sin embargo, es el de la convivencia y el del reconocimiento tanto de la diversidad de intereses sociales, como de culturas; el reto es dirimir cómo puede haber una solución política racional que reconozca tales diferencias.

La alusión de Villoro⁵⁴ respecto a una perspectiva pluralista en torno a la situación del Estado me parece fundamental. El Estado de transición hacia un Estado plural

situaciones en la que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en la situación de multiculturalismo, se trata del enfrentamiento entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio.

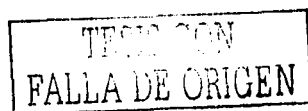
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

supone, de acuerdo con Villoro, una tensión y se basa en la aceptación de una diversidad en la unidad. Un Estado plural no podría buscar la unidad en la adhesión colectiva a valores que todos compartieran, porque se extendería sobre pueblos y minorías que pueden regirse por diferentes valores. Pues estaría obligado a propiciar la unidad mediante un proyecto común que trascienda los valores propios de cada grupo cultural. "No puede presentarse como una comunidad histórica, cuya identidad se hubiera fraguado desde siglos, sino como una asociación voluntaria nacida de una elección común. Pero el nuevo proyecto no conduciría ya a la imposición, sobre la realidad disímbola, de un modelo homogéneo imaginado por un grupo; trataría de expresar las necesidades diferenciadas del país real. El vínculo entre las diversas entidades que lo componen no sería una misma visión de un pasado o de un vida colectiva, sino una decisión: la de cooperar en un destino común".⁵⁵ Esto significa que la eliminación de la concepción del Estado como depositario de valores superiores, que de acuerdo con Villoro corresponden a las naciones, permite verlo como sujeto de una función que rebasa la diversidad de valores: mantener la cooperación equitativa entre todos los individuos y asociaciones que coexisten en el mismo territorio.

De acuerdo con esta interpretación del Estado plural, los distintos grupos mantendrán un sentimiento de solidaridad en dicho Estado, en la medida en que se respete su identidad y se mantenga una situación tendiente a su

⁵⁴ Cfr. Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1999, pp. 60-61.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 61.



trato equitativo frente a otros grupos; en él verían el garante de su posibilidad de cooperar con los otros grupos sin mengua de su particularidad. De aquí que la principal meta del Estado es propiciar la igualdad de oportunidades y la cooperación en todas las culturas, comunidades e individuos que componen un país. Insiste Villoro en que ésa es la equidad, y la equidad es el signo de la justicia. Considero que se trata de una interpretación del pluralismo acorde con nuestra circunstancia.

El pluralismo, en suma, es una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, pero no es creador de diversidades. Hay una versión del multiculturalismo (factual), antipluralista, que enfatiza las diferencias, las intensifica y las multiplica.

Pero en el caso de los pluralismos de las democracias liberales, vinculados con movimientos emanados de los criterios discriminadores - movimientos políticos de "un solo tema" (feminismo, minorías sexuales, etc.); movimientos nacionalistas; movimientos de las poblaciones inmigradas; y movimientos de las poblaciones indígenas - nos ha permitido delimitar una orientación, por un lado, hacia intereses de tipo social y, por otro, hacia intereses vinculados con identidades fuertes; algunos con un carácter transitorio y otros con carácter permanente. Sin embargo, me parece que se ha venido dando un fenómeno en donde estas diferenciaciones empiezan a traslaparse, dando lugar a lo que identifico como un fenómeno emergente de reconocimiento.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Las demandas de reconocimiento por parte de viejas o nuevas identidades étnico - culturales, ocupan la escena de manera cada vez más importante, estructurando la vida colectiva en torno a temas cada vez más centrales de la identidad, de la subjetividad, del reconocimiento, de la memoria, de la alteridad. Este supuesto implica admitir en cierta medida un doble postulado empírico que significa este auge. Uno es el agotamiento histórico del movimiento obrero como figura central de la conflictividad social y el otro es el de la emergencia de las afirmaciones culturales en todo el mundo, cualquiera que sea la fórmula política y el estado de la economía. Tal percepción implica admitir que las formulaciones clásicas de la gestión social, nacidas con el afirmarse de la industria, están muy debilitadas; y consecuentemente, colocan a la cultura en el corazón del análisis sociológico del cambio y del funcionamiento social.

Este planteamiento nos puede orientar a entender también la complejidad de las demandas que emanan actualmente desde las etiquetas de la pertenencia cultural. Pues las reivindicaciones, con base en la pertenencia cultural, no se agotan en lo que se refiere estrictamente al reconocimiento de lo diferente, aun cuando se presentan la mayoría de las veces bajo esta fórmula. La exigencia del reconocimiento de la diversidad cultural es a menudo un instrumento en el conflicto con los poderes públicos, frente a los cuales lo que se está peleando es el acceso a determinados recursos; un acceso buscado mediante el lenguaje del reconocimiento étnico-cultural. Se podría decir que terminada la era de las clases sociales y terminada la era de las categorías desprotegidas que podían esperar algo,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pidiéndole al Estado el bienestar, hoy las culturas se han convertido en categorías sociales eficaces para pelear la apropiación o la disputa de recursos; con la especificidad de que respecto a otras categorías, son mucho más creativas, mucho más inventivas.

Estimo que la cultura es una apuesta en un juego más complejo, pues hay una doble cara en la persistencia de una actitud clasificatoria y distintiva de identidades y, al mismo tiempo paradójicamente, del carácter sumamente fluido, creativo y dinámico de lo que supuestamente identifica a las culturas como bloques monolíticos, pero que sin embargo no lo son. El objetivo de una sociedad pluralista, como la propuesta por Villoro, no puede ser otro que avanzar hacia formas culturales que permitan el progreso en la realización de una vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno y aseguren, a la vez, la mayor autonomía y autenticidad en la vida comunitaria, sin preservar oscuras "identidades" nacionales; así como propiciar el advenimiento de una cultura basada en la comunicación de las diversas culturas, sin aceptar una "universalidad" que oculta una nueva forma de dominación.

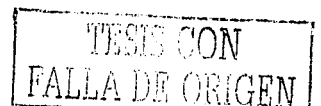
Finalmente, me parece pertinente señalar que las diferentes expresiones del pluralismo son, sin duda, una muestra clara de su diversidad y problematicidad, pues indican que éste constituye un fenómeno tan ubicuo como complejo; pues es promovido por distintos sujetos (individuales o colectivos), se basa en diferentes motivaciones (económicas, políticas, religiosas, culturales), se expresa de múltiples maneras (protestas,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

medios de comunicación, negociaciones), se organiza de diversas formas (partidos, grupos, asociaciones, colectivos, movimientos) y plantea diversas demandas (económicas, políticas, culturales). Buena parte de los desafíos planteados por el pluralismo posesivo son en cierta manera más fáciles de resolver sin grandes alteraciones de la democracia liberal establecida. No obstante, no parece que tal sea el caso de los retos planteados por el pluralismo asociativo y, sobre todo, por el pluralismo cultural. Como quiera que sea, por su ubicuidad referida y por su complejidad, es claro que el pluralismo social es la fuente decisiva del disenso.

Aunque más adelante se abordará el aspecto relativo a los consensos, quiero adelantar aquí solamente que frente a la promesa de un hipotético y difícil consenso, habrá que señalar que quizás se deba asumir con mesura la posibilidad de que el conflicto entre la pluralidad de doctrinas no tenga solución definitiva y que, precisamente por esto, el diálogo en torno a los principios de organización política de una sociedad, por ejemplo, es inacabable. Me parece que una de las posiciones más acordes, para dirimir el disenso, es el modelo pluralista propuesto por Olivé⁵⁶, en el sentido de que, por ejemplo, las mismas normas de convivencia política pueden ser aceptadas por diferentes partes (con concepciones éticas distintas), por distintas razones éticas, lo cual difiere de un modelo racionalista convergentista. Estimo que se trata de uno de los retos que hay que asumir como acicate que nos obliga a pensar y

⁵⁶ Cf. Olivé, León, "Un modelo normativo de relaciones interculturales", ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Multiculturalismo y Filosofía de la Cultura, Campeche, dic. de 2001.



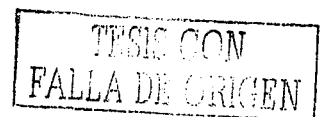
repensar continuamente nuestras formas de organizar el desacuerdo.

1.8 Hacia una democracia cultural

En un mundo atravesado por intercambios culturales intensos, se puede inferir que no hay democracia sin reconocimiento de la diversidad entre las culturas y las relaciones de dominación que se dan entre ellas. Estos dos elementos son de la misma manera importantes, pues hay que reconocer la diversidad de culturas, pero también las existencia de una dominación cultural. Separados uno del otro, los dos aspectos de la concepción multiculturalista de la sociedad se deforman y pueden asumir un sentido opuesto al que debería serles propio. Como apunta Touraine⁵⁷, la lucha de liberación de las minorías culturales puede conducir a lo que él llama "comunitarización", es decir, a su subordinación a un poder político autoritario. A la inversa, el reconocimiento de la diversidad puede llevar a una autosegregación: cada una de las culturas se encierra entonces en un territorio y considera como una agresión toda tentativa de comunicación procedente del exterior.

La liberación cultural, entonces, debe asociarse a la búsqueda de la comunicación cultural, que supone a la vez la aceptación de la diversidad y el recurso a un principio de unidad: la recomposición del mundo. Por sí misma, ésta está cargada de liberación cultural, porque propone la reinterpretación de lo que fue descartado o reprimido por la

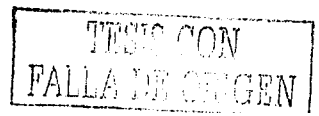
⁵⁷ Op. cit. p. 203



modernización. La dificultad de construir una sociedad multicultural es exactamente la que enfrenta toda empresa democrática; es preciso combinar un movimiento liberador, siempre cargado de rechazo, con el reconocimiento del otro y del pluralismo.

Cabe señalar que la sociedad multicultural, muy lejos de romper con el espíritu democrático con pretensiones de universalidad, puede ser la consumación de la idea democrática deseable, como reconocimiento de la pluralidad de intereses, opiniones y valores. Pero ésta es la razón por la que está amenazada, es decir, por los aspectos complementarios de lo que se identificó inicialmente como *desmodernización*: la cultura de masas por un lado y la obsesión identitaria por el otro, la globalización cultural y los integristas culturales que se transforman en exterminio de las minorías en nombre de la purificación étnica o religiosa.

Una democracia cultural lucha por una parte para permitir que la mayor cantidad posible de culturas hagan uso de las técnicas y los medios de comunicación; por la otra, para restablecer la autonomía de culturas que sólo pueden ser creadoras si son el producto de una colectividad real. Sin embargo, estos dos objetivos pueden oponerse con facilidad entre sí. Pues el primero puede conducir al triunfo de la cultura de masas y de sus amos, que tienen la capacidad de reinterpretar las obras de todas las culturas pasadas; a la inversa, el segundo puede retrotraernos a un nacionalismo cultural intolerante. ¿Cómo superar esta situación en una sociedad multicultural como la mexicana?



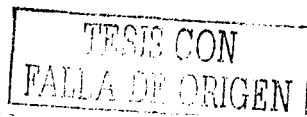
CAPÍTULO 2

DIMENSIONES DE LA RACIONALIDAD Hacia una concepción pluralista

2.1 Acotaciones preliminares

De acuerdo con lo descrito en el capítulo anterior, el término "multiculturalismo" se puede referir a formas y perspectivas culturales muy diversas, cada una de las cuales plantea sus propios desafíos. De esta manera, existen diversas formas mediante las cuales las llamadas en algunos casos "minorías" y, en otros, "grupos no dominantes", "etnias", "naciones" o "pueblos", se incorporan a las comunidades políticas, desde la conquista y la colonización hasta la inmigración voluntaria de individuos y familias. Estas diferencias, de acuerdo con la forma de incorporación, afectan a la naturaleza de los grupos diversos y al tipo de relaciones que éstos desean con la sociedad en la que están inmersos.

Las posiciones en torno a la relación entre culturas, presentes en un mismo ámbito, pueden ser muy diversas. A manera de ilustración, por ejemplo en una *dimensión filosófica*, ante la disyuntiva de que los pueblos conserven su identidad cultural o se integren a los "beneficios" de la cultura moderna, puede haber al menos dos posibilidades: primero, el retorno a la tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la "modernidad"; ésta es la solución de los nacionalismos integristas. Segundo, la búsqueda de una nueva representación de sí mismo, en la que pueda integrarse lo que una colectividad ha sido, con lo que



proyecta ser. El problema de la diversidad cultural se plantea, como subraya Beuchot¹, sobre todo en una concepción filosófica de hombre. Pues la cuestión que está presente es si acaso se tiene una idea homogénea de hombre, o si se tiene una idea diferenciada del mismo. En una *dimensión política*, el problema de la igualdad y la diferencia adquiere otros matices y plantea otros dilemas. Así, el liberalismo corre el riesgo de conceder a los individuos o grupos la diversidad, con pérdida de la identidad común y de la equidad. Mientras que el igualitarismo corre el peligro inverso de privilegiar el ideal común por encima de los ideales propios de los individuos y grupos. De la misma manera, se puede abordar el multiculturalismo desde la tensión entre individualismo liberal que exige la noción de dignidad humana como universal, la cual resulta difícil conciliar con la idea de autonomía exigida por este modelo, y el comunitarismo que privilegia los derechos de las comunidades por encima de los derechos individuales, porque precisamente las comunidades suponen y favorecen a los individuos.

En relación con este problema de la *diversidad cultural* es necesario señalar que una de las tareas de la filosofía es esclarecer una concepción de la razón y la racionalidad que respete otras formas culturales, otras formas de expresión, que admita en amplia medida el carácter histórico y social de la racionalidad, pero que tampoco niegue el cambio cultural ni las convergencias que resultan

¹Cfr. Beuchot Mauricio, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de Filosofía*, UIA, Año XXX, No. 89, mayo-agosto 1997, pp.237-254.

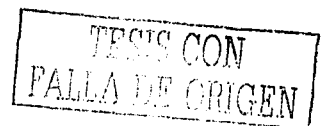


de las interacciones transculturales y, finalmente, que admita la posibilidad de cambios en la concepción misma de racionalidad, como resultado de esa interacción.

Es bien conocida la erosión del mayor logro del pensamiento moderno: la creencia en una razón capaz de señalar la vía para dar un fundamento seguro a todos nuestros conocimientos. Como señala Villoro², tal erosión ha afectado desde distintos ángulos la idea de razón "ilustrada", pues ha socavado su pretensión de alcanzar la certidumbre y de descansar en un fundamento inconmovible; ha puesto en duda su carácter universal; al someterla a la sospecha, la ha encontrado sometida a la voluntad y al deseo.

Tal razón ilustrada pareció perder su entereza, pues ya no era una razón inconmovible, una razón pura, desinteresada, universal. Las posiciones, señala Villoro, se diversificaron: unos pronosticaron su agonía, otros comprendieron que no había razones suficientes para eliminar a la razón. Esta última tendencia ha considerado una alternativa que consiste en la reforma del concepto de razón. Creo que esta posición es pertinente, si se toma en cuenta que la razón cumple la función de ser una garantía de la adecuación de nuestras creencias a la realidad y, por lo tanto, del éxito y el valor de nuestras acciones en el mundo; aunque puede cumplir esa función vital en mayor o menor medida, según sea la situación en que se ejerza y el

² Cfr. Villoro, L., "Lo racional y lo razonable", Conferencia Magistral dictada en el *III Coloquio sobre Racionalidad*, UAM-I, octubre del 2000, p. 1.

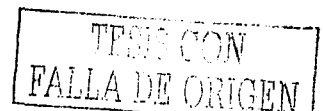


fin al que sirva. De aquí que "... nuestras creencias y acciones tendrán mayor o menor grado de fundamento racional, de acuerdo con el número de razones, su fuerza probante y su confiabilidad, que sean necesarias para asegurar el éxito de una acción concreta y el cumplimiento del propósito específico que la anima".³

Con base en lo señalado por Villoro, se puede afirmar que las creencias y las acciones pueden ser más o menos "razonables". "Racional", entonces, es toda creencia o acción que esté fundada en razones; y "razonable" es esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin concreto que nos proponemos. Esto conlleva la posibilidad de sostener que una creencia u opinión es "racional" si puede justificarse en razones compartibles y no responde sólo a motivos injustificados. Como las "razones compartibles" son garantías de la adecuación de la creencia a la realidad, "racional" es una creencia con pretensión de verdad. Cabe adelantar aquí que al hablar de creencias u opiniones "razonables", siguiendo esta tesis, nos estamos refiriendo a la medida en que esas razones son suficientes o no para alcanzar la realidad y, por lo tanto, al grado en que pueden sostener una pretensión de verdad.

En virtud de lo señalado, creo que se pueden inferir dos dimensiones de la racionalidad. En la primera, se trata de la razón como disposición humana que nos permite "amarrar" nuestras creencias y acciones a la realidad. Pero

³ *Ibidem*, p. 6.



tal realidad, en que la razón se ancla, es un mundo en relación con la acción que en cada caso despliega el hombre, en torno a propósitos determinados.

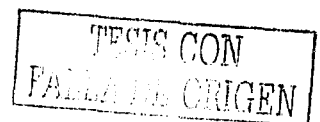
Considero conveniente revisar, en primer lugar, esa dimensión de la razón como disposición que nos permite ligar nuestras creencias y acciones a la realidad, es decir, la acepción de "racional" para toda creencia o acción que esté *fundada en razones*.

2.2 Dimensión teórica de la racionalidad, fundada en "razones suficientes"

Para la comprensión del problema de la diversidad cultural, así como del desafío de la reconstrucción de escenarios que permitan el diálogo intercultural, es pertinente retomar algunas herramientas conceptuales sostenidas desde posiciones como la de Putnam⁴ y Rescher⁵ y postuladas e impulsadas por L. Olivé⁶. Para tal caso es preciso afinar nuestra comprensión de la relación entre verdad y racionalidad, desde una perspectiva compatible con un pluralismo epistemológico. Pero la aceptación del pluralismo epistemológico nos llevaría, de acuerdo con Olivé, a la idea de que aunque la verdad siga entendiéndose parcialmente en términos de aceptabilidad racional -incluso lo que este autor ha llamado "condiciones óptimas"-, no tiene por qué

⁴ Cfr. Putnam, H., *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

⁵ Cfr. Rescher, N., *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

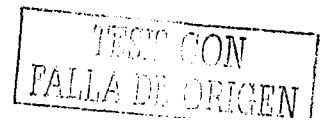


verse como si condujera a un consenso racional universal. Pero, por otra parte, esto no significa abandonar la idea de que la aceptabilidad racional forma parte del significado de la verdad.

Una perspectiva internalista como la de Hilary Putnam subraya el enlace entre verdad y aceptabilidad racional. Desde este punto de vista, la verdad de una proposición no es independiente de las razones que los sujetos tengan para aceptarla y por eso, en última instancia, la verdad se identifica con aceptabilidad racional. De acuerdo con Pérez Ransanz⁷, hay que partir de la intuición de que todos nuestros conceptos -incluyendo el de verdad y las categorías ontológicas más básicas- y todas nuestras creencias, dependen fuertemente de las capacidades y recursos de los cuales contamos en tanto que sujetos cognoscentes. De aquí que aquello que consideremos como el mundo, esté al menos en parte, constituido por el conocimiento que tengamos de él (o según las distintas versiones: por nuestra capacidad de referirnos a él, por el poder sintetizador de la mente, por nuestra imposición de conceptos, teorías, lenguajes, etc). Con base en estos presupuestos se puede inferir que la verdad deba analizarse en términos de las razones que tenemos, o que podemos tener, para creer.

⁶ Cfr. Olivé, L., "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso", en Velasco Gómez, A., *Racionalidad y cambio científico*, Paidós-UNAM, México, 1997, p. 44.

⁷ Cfr. Pérez Ransanz, A. R., "Verdad y justificación", *Diánoia, Anuario de Filosofía*, 1992, México, F.C.E./IIF. UNAM, pp. 85-93.



Para un internalista como Putnam, la verdad es una característica de las proposiciones que no puede perderse, es decir, la liga de la verdad con la justificación. Esta liga de la verdad no es con la justificación aquí y ahora, sino con una justificación idealizada. Putnam⁸ subraya que la verdad es independiente de la justificación aquí y ahora, pero insiste en que no es independiente de toda justificación, pues, según él, pretender que un enunciado es verdadero es pretender que podría ser justificado. Pero habrá que aclarar lo que significa tal justificación.

Si se sigue de cerca a Olivé en este punto, la clave es entender qué tipo de racionalidad se está presuponiendo. Con este propósito es necesario aclarar también lo que se entiende por "justificación idealizada". "Y es aquí donde puede haber una gran diferencia entre una justificación idealizada que desemboque en una idea de racionalidad universal, y un tipo de justificación que admita una idea pluralista de racionalidad".⁹

Pérez Ransanz considera que la idea de racionalidad que Putnam necesita es muy fuerte, pues la teoría de la verdad como idealización descansa en el supuesto de que existe una noción de justificación por encima de los esquemas conceptuales. Respecto de la pregunta acerca de qué fuerza tendría esa noción de racionalidad, Olivé¹⁰ señala que esto es algo que Putnam no ha dejado claro. Pero le parece que en

⁸Cfr. Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981, Cambridge University Press, p. 56, cit. p. Olivé, en "Pluralismo Epistemológico: más sobre racionalidad y consenso", en Velasco A., op.cit. p.45.

⁹Cfr. Olivé, L., "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso", en op. cit., p. 4.5



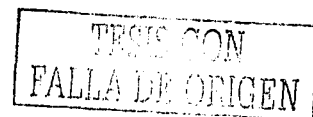
efecto no significa una noción de racionalidad ahistórica, compuesta por cánones fijos y, por otro lado, se trata de una noción que según Putnam debe trascender las distintas versiones del mundo, no debe ser paradigmática, y no debe ser una criatura de la epistemología local y de los estándares de la época.

Así, esta noción de racionalidad puede tener por lo menos dos interpretaciones posibles: primero, como una concepción de racionalidad que es local y relativa a cada esquema conceptual. Según esta idea, cuando ocurre la interacción entre comunidades diferentes, con esquemas conceptuales distintos, entonces los estándares de racionalidad pueden ponerse a discusión y negociarse, de manera que la interacción transcultural, o interesquemática¹¹, se rija por cánones a los que se llega y que se aceptan de mutuo acuerdo. Y, segundo, "la transculturalidad" de los estándares va más allá de que sean establecidos en un proceso de negociación entre los miembros de comunidades diferentes; sería una noción que incluso podría pretenderse como si atravesara las distintas versiones del mundo.

Si se trata de lo primero, según Olivé, estaríamos en la posición pluralista que él considera es la adecuada; si se trata de lo segundo, entonces se supone una noción todavía demasiado fuerte de racionalidad, y quienes la

¹⁰Idem.

¹¹ Se entiende aquí por *interacciones interesquemáticas* aquellas interacciones comunicativas de sujetos epistémicos que parten de marcos conceptuales diferentes.



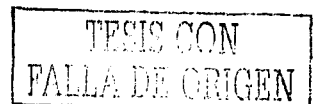
quieran defender, en su opinión, deberán dar todavía un argumento convincente para que se le pueda aceptar.

Hay un aspecto que es preciso aclarar y es el que se refiere a la idea de que, parcialmente, siguiendo el planteamiento de Olivé, lo que significa que una creencia sea en efecto verdadera es que es aceptable racionalmente. Pues "...la aceptabilidad racional no es sólo una consecuencia de la verdad, sino que la intuición correcta de Habermas y de Putnam ha sido la de ver que la aceptabilidad racional forma parte del significado de la verdad. Y lo que estamos viendo es que eso es compatible con diferentes concepciones de la racionalidad, de manera que de la aceptación racional no se sigue necesariamente un consenso racional".¹²

Es sabido, por ejemplo, que Rescher da buenas razones para desacoplar la verdad como aceptabilidad racional del consenso racional universal, pero, como señala Olivé¹³, su objeción sobre la idealización puede superarse aludiendo no a un consenso universal, sino a un consenso racional dentro de una comunidad epistémica real. La ventaja de sostener esta idea, dice, es que así podemos preservar la intuición de que la aceptabilidad racional situada nos ofrece una garantía (humanamente hablando, es decir, confianza razonable) de que nuestro conocimiento alcanza a la realidad. Y esta intuición puede acompañarse, como también

¹² Cfr. Olivé, L. "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso", en *op. cit.*, p. 46.

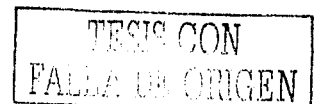
¹³ Cfr. Olivé, L., *El bien, el mal y la razón*, Paidós-UNAM, México, 2000, p.192.



lo ha señalado Villoro, de la idea de que las razones objetivamente suficientes constituyen un criterio para aceptar que se logra ese "contacto" con la realidad, aunque el criterio sea falible.

Por cierto Olivé señala que en realidad esto significa dar una definición de verdad, la cual, para ser útil, requeriría no sólo la prometida elucidación de lo que significan "condiciones epistémicas ideales", sino que también dejaría de lado la intuición de que las creencias, cuando son verdaderas, alcanzan la realidad. Para tal elucidación de la noción de verdad, es preciso notar que "...si aceptamos la concepción internalista, estamos reconociendo que los objetos no existen con independencia de los esquemas conceptuales. Entonces, si una proposición es verdadera, eso quiere decir que sería aceptable con los recursos conceptuales adecuados. Pero además, el hecho al que se refiere la proposición verdadera ('p') es un hecho cuya existencia depende del marco conceptual en el que se ha formulado 'p' y de cualquier otro marco conceptual en el que pueda formularse 'p' con el mismo significado".¹⁴ De esta manera, de acuerdo con Olivé, podemos sostener que la aceptabilidad racional forma parte del significado de la noción de verdad, aunque la adecuación también constituya otra parte de ese significado; y esto se resume en su fórmula propuesta:

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.



VERDAD Y ACEPTABILIDAD RACIONAL	
<p>'p' es verdadera \longleftrightarrow</p>	<p>(i) p es un hecho (que existe en relación con cualquier marco conceptual en el que 'p' tiene el mismo significado),</p> <p style="text-align: center;">y</p> <p>(ii) 'p' es aceptable para cualquier sujeto que se comporte racionalmente, en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas.</p>

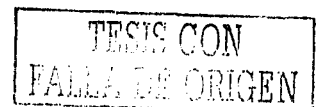
Las condiciones epistémicas óptimas pueden entenderse, a la manera de Putnam, como suficientemente buenas, o las mejores posibles, "...y deberíamos añadir ahora qué significa también que los sujetos epistémicos tengan los recursos conceptuales y materiales adecuados para entender y criticar las razones que pueden ofrecerse a favor y en contra de 'p' ".¹⁵

¹⁵ *Idem.*

La consecuencia más importante que se deriva del planteamiento anterior es que la aceptabilidad racional no es una consecuencia de la verdad, sino que sigue siendo parte constitutiva de su significado. Este, desde mi punto de vista, es uno de los aportes epistemológicos más significativos de Olivé a una propuesta pluralista. Pues se trata de una posición distinta a la de Habermas, ya que no se habla de aceptabilidad racional para cualquier sujeto racional; se trata de aceptabilidad para sujetos que se comporten racionalmente y que cuenten con los recursos adecuados. No se trata de formas racionales de justificación que atraviesan todas las versiones del mundo, pues este tipo de interpretaciones suponen una concepción universalista de la racionalidad difícil de aceptar.

2.2.1 Noción de verdad compatible con una concepción pluralista

La noción de verdad descrita anteriormente es compatible con una concepción pluralista que rechaza por igual dos ideas: la de la racionalidad universal, y la idea relativista de los criterios de racionalidad. Pues en esta perspectiva de interpretación, la epistemología también debe contar con un concepto que se refiera a la propiedad de las creencias y de las proposiciones de ser aceptables racionalmente, "...cuando esa aceptabilidad no queda restringida al interior de un marco conceptual específico, sino que se mantiene en relación con cualquier otro marco conceptual en donde la creencia o la proposición en cuestión resulte

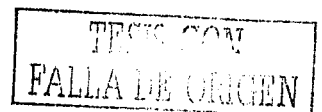


inteligible y tenga el mismo significado".¹⁶ Esto es, se requiere de un concepto para dar cuenta de la aceptabilidad racional de las creencias cuando se trata, como se señaló anteriormente, de interacciones interesquemáticas; y se requiere asimismo que ese concepto al mismo tiempo dé cuenta de la adecuación de esas creencias o proposiciones a la realidad, pero a la realidad tal y como es "recortada" por ese marco conceptual, y por cualquier otro marco conceptual en donde las mismas proposiciones sean inteligibles y preserven su significado.

Esta concepción relativista diría que "... los estándares de racionalidad son propios de cada marco conceptual, y por consiguiente, en cuestiones epistemológicas y en cuestiones éticas, cada marco conceptual debe ser evaluado en sus propios términos".¹⁷ Esta visión pluralista considera que en virtud de la diversidad de recursos, siempre variables, así como por la diversidad de principios que establecen lo que significa comportarse racionalmente en cada contexto de interacción, no es posible aspirar a un consenso universal. Esta afirmación puede suscitar una cuestión. Pues si se rechaza el consenso universal, entonces no sería posible que los sujetos de las diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, porque precisamente tienen diferentes concepciones del mundo y criterios de evaluación. ¿Qué quiere decir entonces que no es posible el consenso universal, o que hay casos en que el consenso universal no

¹⁶ Cfr. Olivé, *Razón y Sociedad*, Ed. Fontamara, México, 1996, p. 65.

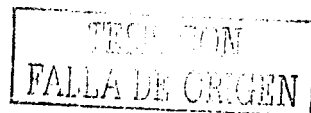
¹⁷ *Ibid.*, p. 49.



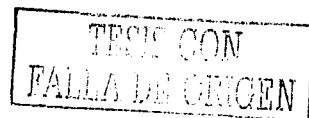
es posible? Lo que se puede inferir del planteamiento pluralista de Olivé es que lo que significa estar en la dirección adecuada, persiguiendo fines apropiados, así como el juicio de que estamos logrando lo "máximo" en dirigir nuestros esfuerzos en el sentido apropiado, es algo que no puede normarse universalmente, sino algo que debe decidirse en contextos específicos, en relación con grupos específicos, tomando en cuenta las circunstancias, los recursos materiales e intelectuales disponibles, y de acuerdo con los intereses de los sujetos involucrados. Se puede señalar lo que significa en general ser racional o comportarse racionalmente, pero no encontrar *principios universales de racionalidad*, y menos criterios universales de racionalidad.¹⁸

De lo anterior también se puede inferir que los sujetos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, aunque tengan diferentes concepciones del mundo y estándares de evaluación. De esta manera, se le da más importancia a la interpretabilidad que a la intertraducibilidad. Pues el objetivo más importante que deben plantearse los individuos al interactuar, tanto dentro de una misma comunidad, como en interacciones transculturales, es la cooperación y la realización de acciones coordinadas, más que el acuerdo total sobre todo lo

¹⁸ Hay una distinción importante respecto a los *criterios de racionalidad*. Puede entenderse, 1º Como las normas que se aplican en el proceso de justificación de una creencia, es decir, las que se aplican para decidir si lo que se propone como una buena razón, en efecto lo es (por ejemplo principios lógicos); y, 2º Como algo que se construye en los contextos de interacción dialógica, y no como principios universales, presupuestos y aplicables en toda interacción comunicativa y en toda situación de decisión sobre la aceptación o rechazo de creencias, cursos de acción o de metas. De aquí que la teoría del conocimiento debe contar, por un lado, con un concepto cuya aplicación sea inmanente a cada marco conceptual, para dar cuenta de la aceptabilidad de las creencias en relación únicamente con ese marco conceptual. Ésa ha sido la noción de objetividad, en el sentido que implica intersubjetividad y presupone aceptabilidad racional de creencias en *condiciones de hecho* para una cierta comunidad epistémica.



que consideren importante en asuntos de orden cognitivo o moral. La cooperación y la coordinación requieren acuerdos mínimos, sobre plataformas de interés común, los cuales, según Olivé, son posibles a pesar de que existan creencias, normas, valores y procedimientos diferentes en cada comunidad y para distintos individuos. De acuerdo con Rescher, los puntos claves de una posición pluralista son: la legitimidad de la diversidad, la disonancia restringida, la aceptación de las diferencias y el respeto por la autonomía de los otros. Así pues, el pluralismo significa principalmente la aceptación de la diversidad en asuntos factuales, y en asuntos cognitivos, éticos y estéticos, y rechaza por lo tanto la idea de que existan estándares y normas universales. Que haya acuerdos racionales entre miembros de culturas diferentes aunque sus criterios de racionalidad puedan ser diferentes, significa que los acuerdos se toman dialógicamente para satisfacer intereses o deseos propios de cada participante, y que cada participante ve los acuerdos y las acciones coordinadas que hay que seguir como medios adecuados para obtener fines que le interesan. Es decir, se trata de acuerdos racionales desde la perspectiva de cada participante, pero a los cuales es posible arribar mediante el diálogo y la disposición a llegar a puntos de coincidencia sobre la manera coordinada de actuar y resolver problemas comunes, e incluso de resolver conflictos.



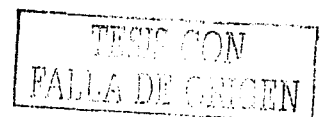
2.2.2 Pluralismo, desde una perspectiva internalista

En torno a la relación entre pluralismo e internalismo, considero que una perspectiva internalista es idónea con la posición pluralista. Cabe recordar lo que Hilary Putnam entiende por realismo interno, es decir, el rechazo a una teoría verdadera única hacia la cual tiende la ciencia ya que ésta requiere de un mundo ya hecho, rechazo que parece implicar un abandono del realismo, pero es una cuestión que hay que aclarar.

Como explica Alcalá¹⁹, Putnam defiende un realismo y, como consecuencia, la existencia de un mundo externo; pero lo que no acepta es que este mundo externo pueda ser descrito de una sola manera. Pues pueden existir diferentes posibilidades de descripción del mundo, de tal manera que se abandona así la idea de una absoluta teoría, verdadera y única: "...el mundo mismo tiene que tener una estructura 'construida' (built-in) desde diferentes teorías con diferentes estructuras que pueden correctamente 'copiar' al mundo (desde diferentes perspectivas) y la verdad perdería su carácter absoluto (no perspectivo)".²⁰ Además, en el realismo interno la noción de verdad está incorporada al uso del lenguaje, pero es un uso no independiente del sujeto (como parece ser en el realista metafísico) y su medio ambiente. Por tal razón afirma Putnam que "... la explicación realista no consiste en que el lenguaje refleja al mundo sino en que los hablantes reflejan al mundo, es decir, a su

¹⁹ Cfr. Alcalá, Raúl., *Estructura y realidad*, UNAM, ENEP-Acatlán, México, 1995, p. 25.

²⁰ Putnam, H., "Why there isn't a ready-made world" *Synthese* 51 p. 147, cit. p. Alcalá, ídem.



ambiente, en el sentido de que construyen una representación simbólica de ese ambiente".²¹ Se afirma, pues, la existencia de un mundo²² externo que acepta diferentes posibilidades de descripción, lo cual se debe a que tales descripciones sólo son posibles desde el lenguaje y el uso que hacemos de él.

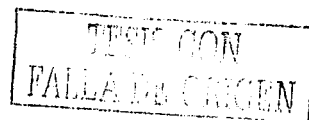
Con estos supuestos, la conexión importante se da entre verdad y racionalidad, es decir, entre verdad y aceptabilidad racional en condiciones óptimas. Pero, con Olivé, estimo que esta racionalidad en condiciones óptimas no conduce a la idea de un consenso racional universal, a menos que se suponga una idea universal de racionalidad, supuesto que no es necesario adoptar. Lo que se pretende preservar es la liga entre verdad y aceptabilidad racional en condiciones óptimas, "que no ideales", pues eso es necesario para sostener que nuestro conocimiento sí toca la realidad, por más que sea la realidad del internalista.

De acuerdo con Villoro,²³ si bien la verdad no debe aparecer como condición en la definición de saber, sí es indispensable en la teoría del conocimiento para asegurar

²¹ Cfr. Putnam, H., "Referencia y comprensión", en *El significado y las Ciencias Morales*, México, 1991, p. 141.

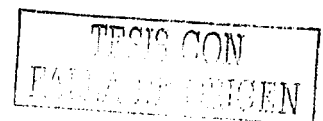
²² Olivé aclara este concepto en *Razón y Sociedad*, p. 187, señalando que de acuerdo con la interpretación internalista, no es correcto concebir la existencia de los hechos y de los objetos como teniendo determinaciones intrínsecas, es decir determinaciones que existen con independencia del contexto en el que se encuentren los objetos, y de sus relaciones con otros objetos y hechos; por esto, dice, la existencia misma de los hechos y de los objetos depende del contexto en el que se encuentren; pero los contextos, a la vez, nunca son absolutos, ni tiene sentido hablar de un contexto en sí mismo. Pues los contextos siempre son partes del mundo recortadas de acuerdo con los recursos conceptuales e intereses de los sujetos cognoscentes. Por esto, los hechos y objetos, al depender de los contextos, también dependen de los marcos conceptuales que posibilitan el recorte de los contextos relevantes, así como el enunciado de la existencia de los hechos o de los objetos. El mundo, entendido como la totalidad de hechos y objetos, bajo esta perspectiva, no es independiente del marco conceptual a disposición de los sujetos cognoscentes.

²³ Cfr. Villoro, L., *Crear, saber, conocer*, Ed. S. XXI, México, 1982, p. 195.



que los sujetos epistémicos alcanzan la realidad, y por lo tanto que sus acciones, cuando tratan de incidir en la realidad, para actuar sobre ella y transformarla, tienen una garantía de acierto que es la que ofrecen las razones objetivamente suficientes que convierten una creencia en un saber. Pues para Villoro, con el fin de explicar la falibilidad del saber, tenemos que admitir las nociones de realidad y de verdad independientes de los sujetos. Y que las razones objetivamente suficientes en un momento puedan mostrarse insuficientes en otro, sólo se explica si existe una verdad absoluta, independiente de dichas razones. Esto supone que siempre puede haber razones a que el sujeto no tiene acceso; esto implica, a su vez, que siempre podrá haber una discrepancia entre el saber de una comunidad epistémica y una realidad que la rebasa. La realidad que permite rectificar nuestras creencias es, para Villoro, una condición de posibilidad de la falibilidad del saber. Pero la verdad absoluta no es plenamente alcanzable por sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y estará limitado por condiciones fácticas. Sin embargo, concluye, la adecuación plena de nuestros juicios a la realidad es una *idea regulativa* de la razón a la que se aproxima progresivamente, en etapas sucesivas, el conocimiento de la especie.

Por su parte, Olivé considera que se puede adoptar esta intuición sin los compromisos realistas metafísicos, desde la perspectiva pluralista, lo cual permite también contestar a la pregunta de para qué se quiere todavía una noción de

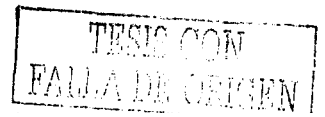


verdad. La respuesta es que la noción de verdad se requiere en una teoría del conocimiento porque es útil para entender cómo es posible que, aun definido en términos de creencias y de razones objetivamente suficientes, y por lo tanto siendo falible e inteligible, el saber sea sin embargo un conocimiento genuino de la realidad, aunque esta realidad se entienda a la manera internalista.

El argumento mediante el cual puede explicarse la liga entre la verdad, la aceptabilidad racional, y al mismo tiempo dar cuenta de que la verdad sí signifique que se alcanza la realidad es el siguiente:²⁴

- Si una proposición es verdadera, aquello a lo que se refiere es un hecho, *p*.
- Pero el hecho existe de una manera que no es independiente de los marcos conceptuales en los que puede formularse '*p*'.
- Por lo tanto, la relación entre '*p*' y *p* no es una mera relación diádica entre el lenguaje y la realidad (tomada como si consistiera en objetos independientes de los marcos conceptuales), sino que es una relación que depende también de los marcos conceptuales en los que '*p*' puede formularse, y en virtud de los cuales existe el hecho *p*.

²⁴ Cfr. Olivé, L., "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso", en Velasco, A., op cit., p.52.



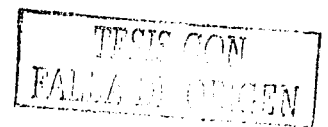
Por consiguiente:

- La verdad no es independiente de los marcos conceptuales en virtud de los cuales existe p .

Pero si p existe en virtud de esos marcos conceptuales, entonces, en condiciones óptimas, la existencia de p podría ser reconocida por los sujetos epistémicos pertinentes, los que tienen acceso al marco conceptual donde se formula ' p '.

Cabe señalar, finalmente, que de acuerdo con esta argumentación, la aceptabilidad racional exige condiciones óptimas, y no se refiere a cualquier sujeto racional, sino a sujetos pertinentes. Por eso, de lo anterior no se sigue que deba haber un consenso racional universal. Si es el caso de que un hecho descrito por ' p ' sea también descrito por ' q ', desde otro marco conceptual, en otro lenguaje, entonces ' q ' también es verdadera, si ' p ' es verdadera. Por esta razón la verdad se puede entender como "absoluta"²⁵ y no relativa a marcos conceptuales, pero su aceptabilidad es a través de los marcos conceptuales. De ahí que, como apunta Olivé, la vieja intuición de que la verdad es una característica de las proposiciones que no puede perderse, no tiene nada de

²⁵ Esta afirmación parece ser muy fuerte en relación con lo sostenido anteriormente; sin embargo, es preciso reiterar la distinción entre objetividad y verdad. La *objetividad* se refiere a la aceptabilidad racional restringida a un marco conceptual específico, y la *verdad* se refiere a una propiedad de las proposiciones que necesariamente se preserva inter-esquemáticamente, es decir, al pasar la proposición de un marco a otro, o al ser considerada desde la perspectiva de un marco conceptual distinto, donde sin embargo la proposición puede llegar a ser inteligible con su mismo significado. En otras palabras, la objetividad es una propiedad que las proposiciones o las creencias pueden perder (por ejemplo, al cambiar el marco conceptual pertinente, o al pasar a formar parte de otros marcos conceptuales), mientras que la verdad es una propiedad que no puede perderse.



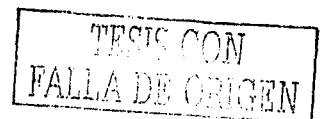
malo, más aún, señala, es preciso conservarla y darle un lugar en la teoría del conocimiento, a menos que estemos dispuestos a rechazar la idea de que mediante el conocimiento auténtico alcanzamos la realidad.

El pluralismo, con base en la argumentación asumida, puede adoptar tal posición, sin la necesidad de recurrir al realismo metafísico²⁶, ni a la idea del consenso, ni a la idea de racionalidad absoluta y universal. Me parece muy sugerente y rescatable el señalamiento de Olivé en el sentido de que la tesis central del "constructivismo pluralista" que él sostiene, recoge la siguiente intuición: "... por un lado, como lo ha subrayado Luis Villoro, no tenemos por qué abandonar la idea de que un hecho es algo que está en el mundo real. Cuando aseveramos una proposición, estamos afirmando que aquello que expresa es un hecho. Si la proposición es verdadera, entonces el hecho existe; y a la vez, el hecho es lo que hace que la proposición sea verdadera".²⁷

Lo anteriormente señalado significa que el hecho no se pone ahí sólo por medio del acto de enunciar la proposición que lo expresa, pero si esa proposición no existiera, tampoco existiría el hecho como tal. Es decir, existe como hecho sólo porque hay una proposición que lo enuncia y esa proposición es verdadera. "Las proposiciones son la cara del

²⁶ Alcalá aclara en *Estructura y Realidad*, 1995, p. 29, que la diferencia entre realismo interno y realismo metafísico, estriba en la creencia de este último en una teoría verdadera, única y completa a la que nos vamos acercando, y también la creencia en un mundo estructurado independiente de cualquier representación particular, el cual podemos conocer.

²⁷ Cfr. Olivé, L. *Multiculturalismo y Pluralismo*, Ed. Paidós-UNAM, México, 1999, pp. 160.



lenguaje y los hechos la cara del mundo real".²⁸ Esto quiere decir que en el *hecho* confluye lo enunciado y lo impuesto; lo que es enunciado incluye lo que el sujeto pone, pero hay algo que la realidad le impone al sujeto: por eso no puede construir cualquier hecho. "Hablando metafóricamente, la realidad no se deja cortar de cualquier forma, aunque admita una enorme diversidad de recortes".²⁹ Al interactuar con la realidad el sujeto constituye hechos y, con ellos, constituye su mundo real. Así, cuando una proposición es verdadera, existe un hecho *correspondiente*, pero para esto son necesarias dos condiciones expuestas por el constructivismo pluralista de Olivé: primero, que existe algo que se impone y se le resiste al sujeto, la realidad; y, segundo, que exista un marco conceptual en relación con el cual pueda formularse la proposición (que es la que tiene valor de verdad), y en cuyo contexto tiene sentido y puede ser comprendida.

2.3 Más allá de las razones objetivamente suficientes: hacia una racionalidad práctica

En términos generales, se ha planteado que una creencia u opinión es "racional" si puede justificarse en razones objetivamente suficientes, es decir, en razones compartibles y no responde sólo a motivos injustificados. Como las "razones compartibles" son garantía de la adecuación de la

²⁸ *Ibid.* p. 163.

²⁹ *Idem.*



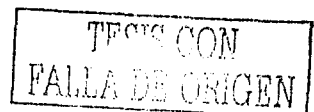
creencia a la realidad³⁰, "racional" es una creencia con pretensión de verdad. Al referirnos a creencias u opiniones "razonables", se alude a la medida en que esas razones son suficientes o no para alcanzar la realidad y, por lo tanto, al grado en que pueden sostener una pretensión de verdad.

Para identificar con sentido "razonable" a una creencia, se debe suponer que cumple con dos condiciones: primero, debe estar basada en razones, ser, por lo tanto, racional. Lo razonable es lo opuesto a lo irracional. No es razonable una suposición que carezca de razones; segundo, que el concepto de "razonable" es usado si las razones no son infalsables, es decir, si en principio pueden dar lugar a creencias falsas. Pretenden cierto grado de verosimilitud o probabilidad en lo que afirman, pero no de certeza.

Esto implica que se puede llamar "razonable" a una hipótesis si está respaldada en razones, aunque no pueda aseverar su verdad con seguridad. Incluso se pueden aceptar varias hipótesis contrarias, todas ellas "razonables", para explicar un acontecimiento. Como señala Villoro³¹, aun convicciones basadas en razones objetivamente insuficientes, pueden considerarse "razonables", a la luz de otras creencias verosímiles. De aquí, señala, que nos inclinemos por el carácter más o menos "razonable" de una concepción del mundo frente a otras; aun atribuimos razonabilidad a

³⁰ Cfr. Villoro, L., "Lo racional y lo razonable", Conferencia Magistral dictada en el III Coloquio sobre Racionalidad, UAM-I, octubre del 2000, p. 6.

³¹ *Ibidem*, p. 8.



culturas extrañas, aunque no compartamos sus creencias, con tal de que se guíen por sus propias razones.

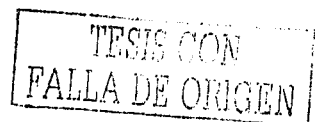
Inclusive, en el caso del conocimiento científico, por ejemplo, no se puede establecer una demarcación precisa entre un saber infalsable y una creencia razonable. El saber objetivo de la ciencia está fundado en razones incontrovertibles, es decir, en razones respecto de los cuales no podemos aducir otras razones existentes, en ese momento, en la comunidad epistémica en cuestión, que las controviertan. Pero no pueden pretender una verdad definitiva, pues siempre está abierta la posibilidad de que surjan razones suplementarias, hasta entonces no consideradas, que las impugnen. Como señala Villoro³², el saber objetivo, fundado en razones incontrovertibles es sólo un límite al que tienden las creencias razonables.

En torno a la reflexión acerca de fundamentación del conocimiento científico, percibo muy sugestiva la crítica de Duhem³³ a las limitaciones de los métodos de contrastación empírica de hipótesis, ya sea para verificarlas o para refutarlas. Pues la misma evidencia empírica puede lógicamente ser utilizada para corroborar una hipótesis o para refutarla; en tal virtud, "... la lógica necesita ser complementada con otro tipo de razones que la razón metódica no entiende".³⁴ Tales razones, según Duhem, que la razón no

³²Cfr. *Ibidem*, p. 9.

³³ Cfr. Duhem, Pierre, *The aim and structure of physical theory*, Atheneum, Nueva York, 1962, p.212

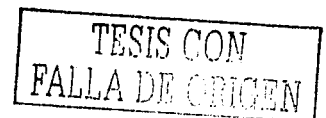
³⁴ Cfr. Velasco, Ambrosio, "Normas metodológicas, sentido común y racionalidad de las tradiciones científicas", p. 9, Conferencia presentada en el XVIII Simposio Internacional de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, noviembre del 2000.



conoce y que habla del amplio "espíritu de fineza" y no del "espíritu geométrico", constituye lo que es propiamente llamado *buen sentido*. Al respecto me parecen claves las tres observaciones que Ambrosio Velasco³⁵ aduce al respecto: i) la subdeterminación metodológica deja al físico la tarea de encontrar por sí mismo el punto débil que afecta todo el sistema teórico. Se trata de un claro reconocimiento de la responsabilidad del científico para decidir cuál de las hipótesis ha de rechazar y corregir y cuál ha de aceptar como válida; ii) a pesar de que tal decisión no puede ser resultado de una aplicación algorítmica de principio universal alguno, es posible evaluar y preferir racionalmente a una de las varias soluciones igualmente aceptables desde un punto de vista lógico. De aquí que Duhem rechace el dogma de que los juicios racionales deben apegarse a reglas lógicas o metodológicas estrictas, pues éstas pueden orientar el juicio y delimitar el campo de alternativas, pero nunca sustituir y usurpar la responsabilidad de juzgar racionalmente; iii) propone Duhem que la racionalidad implícita en el juicio del científico corresponde a un espíritu de fineza que la razón lógica o el espíritu geométrico no comprenden. Tal racionalidad es el *buen sentido*.

El buen sentido, según Duhem, se puede desarrollar a través de la confrontación dialógica de las diferentes hipótesis y teorías que presentan diferentes científicos. De aquí que insista en la necesidad de que los científicos "... superen la pasión que hace a un científico ser demasiado

³⁵ *Ibidem*, p. 10.



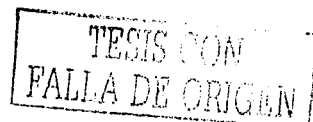
indulgente con sus propias teorías y demasiado severo con los sistemas teóricos de sus colegas".³⁶ La racionalidad del juicio científico depende, pues, de una actitud moral de los científicos de estar abiertos y receptivos a las opiniones contrarias de sus colegas para cuestionar los puntos de vista propios.

Otto Neurath³⁷, de manera similar, desarrolla una concepción de la racionalidad práctica cuando cuestiona la idea cartesiana de que, a diferencia de lo que sucede en los asuntos prácticos como el de la moral y la política, en el ámbito de las ciencias, es posible asegurar la verdad de las teorías a través de un método riguroso. Como aclara Ambrosio Velasco³⁸, Neurath cuestiona aun más radicalmente las pretensiones contemporáneas de extender al ámbito práctico las supuestas virtudes del método científico infalible; pues esta excesiva confianza metodológica que raya en la metodolatría, se puede considerar como síntoma inequívoco del seudoracionalismo. El verdadero racionalismo, según Neurath, es consciente de sus límites, especialmente de las deficiencias de la lógica y la metodología y reconoce que éstas deben ser complementadas con otro tipo de razones prácticas que él identifica como "motivos auxiliares". Y las razones que proporcionan los motivos auxiliares no son ocurrencia de un individuo, sino que son herencia histórica de generaciones pasadas que los miembros de una comunidad

³⁶ *Cfr.* Duhem, op. cit., p. 212.

³⁷ Otto Neurath, "The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motives", in Otto Neurath Philosophical Paper 1913-1946, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983, pp. 1-12, cit. p. Ambrosio Velasco, en "Normas metodológicas, sentido común y racionalidad en las tradiciones científicas", p. 10.

³⁸ *Cfr.* Ambrosio Velasco, op. cit., p. 10.



política discuten y revisan continuamente. De aquí que la tradición no es algo que se opone a la racionalidad científica, "... sino más bien es una condición para su desarrollo en cuanto que los motivos auxiliares requieren de la sabiduría implícita en la vida comunitaria para poder ser puestos en operación."³⁹

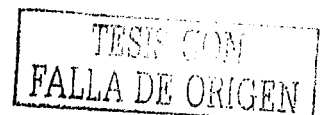
Las dos alusiones anteriores, a Duhem y a Neurath, nos permiten percibir la importancia de aspectos no metodológicos de la racionalidad del cambio científico, que no siendo éstos compatibles con las nociones tradicionales de racionalidad, implican una crítica radical de este concepto. Esta crítica se centra principalmente en el sentido de que tanto la lógica como la metodología son por sí mismas insuficientes para el desarrollo de las actividades y decisiones de los científicos; éstas se desarrollan en un ámbito de interacción comunicativa en el que tienen lugar discusiones y deliberaciones acerca de problemas teóricos y metodológicos importantes para la evaluación de teorías e hipótesis en competencia. La racionalidad implícita en estas deliberaciones tiene un carácter eminentemente práctico y prudencial, pero en este marco más amplio de la racionalidad tienen que enmarcarse las cuestiones metodológicas. No obstante, debido a su carácter prudencial, las decisiones y acuerdos en la comunidad científica son siempre falibles y revisables. Por otra parte, los contenidos teóricos, metodológicos y axiológicos fundamentales de una tradición se transforman continuamente; y es precisamente este proceso de

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

transformación lo que constituye la racionalidad de las tradiciones científicas.

En torno a una noción alternativa de racionalidad que destaque la importancia de las tradiciones en la transmisión y preservación de los conocimientos, valores, significados y en general de la cultura a través del tiempo, así como de la formación de un "sensus communis", Gadamer⁴⁰ destaca que éste brinda a los miembros de una comunidad la posibilidad de ejercer su capacidad de juicio, así como evaluar la corrección de sus creencias, acciones y decisiones. Tal "sensus communis", en cuanto complejo de creencias y criterios socialmente reconocidos como legítimos por una determinada comunidad, es resultado de un proceso de transmisión y herencia de generación en generación; además, su fundamento racional consiste, en primer lugar, en reconocer la autoridad de las creencias y criterios intersubjetivamente compartidos para adecuar los puntos de vista individuales al "sensus communis" que la tradición ha heredado. Pero, en segundo lugar, consiste también en poner en tela de juicio, a través del diálogo plural, las creencias y criterios que conforman el "sensus communis" que hemos heredado. De aquí que la racionalidad propia de las tradiciones aventaja a la racionalidad metodológica, característica de la ilustración moderna, pues ésta última no es reflexiva, es decir, no es capaz de evaluarse críticamente y transformarse.

⁴⁰ Cfr. Gadamer, G.H., *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, pp. 349-350.

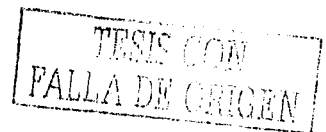


De acuerdo con esta perspectiva gadameriana, las tradiciones tienen un papel heurístico para abrir nuevos horizontes que permitan la comprensión de contenidos extraños y distantes a nuestros consensos más arraigados y familiares. Como subraya Ambrosio Velasco⁴¹, el "sensus communis" que forma y preserva la tradición, no sólo constituye un complejo de consensos cognoscitivos, axiológicos, éticos que orientan nuestros juicios y prácticas y nos permiten comprendernos dentro de una tradición determinada, sino también un recurso hermenéutico para establecer un diálogo con otras culturas contemporáneas o del pasado. La capacidad de las tradiciones para abrir nuevos horizontes dialógicos, para interpretar y apropiarse de contenidos culturales extraños, constituye una virtud hermenéutica que da basamento racional a las tradiciones.

2.4 En torno a una racionalidad pluralista

No todo tipo de conocimiento requiere del mismo grado de fundamentación racional; pues, razonable es buscar para cada campo de la realidad el género de razones que pueden ser asequibles y que sean útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias. Para el caso de conocimientos de la naturaleza, será necesario recurrir a razones incontrovertibles, pero para el conocimiento de las virtudes, por ejemplo, de una vida buena o de una sociedad bien ordenada, no se pueden pretender razones sin contradicción o razones infalsables. En tales casos se

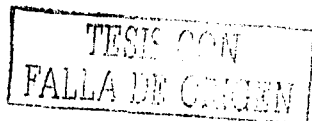
⁴¹ *Ibidem*, p. 13.



tendrán que aducir supuestos "razonables". Con Villoro, se puede sustentar que "Razonable es, en cada caso, una opinión o creencia que aduce el número y género de razones que requiere su ámbito de conocimiento, sin exigir para todos los campos el mismo grado de fundamentación".⁴² Esto implica que tan poco razonable es una pretendida ciencia que no pueda aducir razones concluyentes para cualquiera, como una doctrina moral o religiosa que pretenda fundarse en razones indudables, que pretendan ser aceptadas por todos. Razonables son, en cambio, las teorías científicas que, para ser admitidas, exigen pruebas indemnes a razones que las contradigan por parte de la comunidad epistémica correspondiente. Pero, siguiendo a Villoro, razonables son también las convicciones morales, políticas o religiosas que se atienen a un cuerpo limitado de razones capaces de dirigir nuestra conducta, sin pretensión de ser irrefutables. Lo razonable no impone, por lo tanto, un paradigma de racionalidad; admite que la racionalidad es múltiple, porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad. De aquí que la "racionalidad razonable" es múltiple, porque no es igual para todos los casos; incierta, sin confundir certeza con fundamento racional; impura, ya que se reconoce condicionada por intereses y actitudes; pero también es dialógica, pues se basa en el diálogo intersubjetivo.

Considero muy útil, para una visión pluralista, la noción de marcos conceptuales impulsada por Olivé, sobre todo en la perspectiva de que éstos están constituidos por

⁴² Cfr. Op. cit., p. 10.

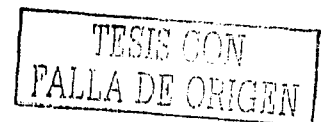


elementos que funcionan a priori, como los principios lógicos o metafísicos, pero lo cual no significa "...que provengan de una misteriosa razón constituida por reglas de procedimiento comunes a todos los seres humanos".⁴³ Los marcos conceptuales, dice, deben verse como la sedimentación, ocurrida a lo largo del tiempo y después de mucho ensayo y error, de principios que han sido seleccionados porque han facilitado las prácticas cognoscitivas y la elección de creencias suficientes para la supervivencia de las comunidades.

Esto sirve para una propuesta pluralista, pues se reconoce la diversidad conceptual, la diversidad de sistemas de creencias, y a la vez se rechaza la idea de que de esa diversidad a lo más una visión es la correcta, así como la idea de que un punto de vista es tan bueno como otro, o que cualquier creencia finalmente puede ser legítima. Siguiendo la propuesta de Olivé, la primera idea conduciría a una actitud intolerante y a justificar intervenciones de una cultura en otra alegando que sólo un punto de vista es el correcto, aunque el otro extremo llevaría al inmovilismo y a una imposibilidad de crítica constructiva o, peor aún, a la imposibilidad de distinguir entre el mundo auténtica o legítimamente construido y los consensos ideológicos, no legítimos epistemológicamente hablando, logrados mediante la imposición de factores sociales o políticos que en ocasiones ciertamente influyen en la aceptación de teorías y en la confrontación de sus contenidos.⁴⁴

⁴³ Cfr. Olivé, *L Multiculturalismo y Pluralismo*, Ed. Paidós-UNAM, pp. 157-158.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 169.



El pluralismo sin embargo, admite que cada cultura tiene sus propios estándares de evaluación y que en ocasiones pueden ser inconmensurables con los de otras culturas, pero niega que de ahí se siga que las evaluaciones de los sistemas morales o cognoscitivos siempre tengan que hacerse de acuerdo con estándares internos o propios de cada sistema. Pues en interacciones transculturales consideradas como racionales los estándares de evaluación pueden someterse a revisión para, tal vez, acordar nuevos estándares que provendrán de los que cada marco conceptual tenía antes, aunque modificados; como describe Olivé, los nuevos estándares serán criterios neutrales en relación con los sistemas de evaluación que podrán permitir tomar una decisión respecto de ellos. Otro aspecto muy útil derivado de la propuesta pluralista es que también reconoce que las circunstancias de las evaluaciones pueden ser muy diversas y que no puede prohibirse, con carácter absoluto, que se evalúen sistemas morales o cognoscitivos utilizando criterios ajenos al sistema que se está examinando. "El pluralismo hace un llamado a la prudencia, en primer lugar, porque la necesidad de la evaluación puede surgir en diferentes contextos y por motivos distintos".⁴⁵

Me parece conveniente subrayar que si bien la "racionalidad razonable" (prudencial) apela siempre a valores y criterios de tradiciones científicas específicas, rechazando normas metodológicas o estándares epistemológicos universales, esto no nos condena a un relativismo de las

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

racionalidades locales, pues éstas pueden ser confrontadas y reflexivamente evaluadas. Esta evaluación es posible gracias a la capacidad hermenéutica de cada tradición para comprender contenidos de otras tradiciones distintas e inclusive inconmensurables y poder aprender de ellas.

Atendiendo al tema central de este trabajo, ante la disyuntiva entre el asimilacionismo y el multiculturalismo o entre liberalismo y comunitarismo, una alternativa que puede responder a la consideración de los marcos conceptuales es el *pluralismo*. Una concepción pluralista tiene como base la idea de que las sociedades reales se componen de comunidades y de culturas diversas, cada una con diferentes estrategias y formas de obtener conocimientos acerca del mundo, estándares de evaluación cognoscitiva, moral y estética; y acepta que no es posible hacer una evaluación de los sistemas cognoscitivos y morales bajo un grupo único de estándares. Aunque el pluralismo no debe confundirse con un relativismo que considere que cada punto de vista es tan bueno como cualquier otro, y que todas las pretensiones de conocimiento, o evaluaciones éticas, en toda circunstancia, deben hacerse bajo los estándares de cada comunidad.

Una posición pluralista sostiene la posibilidad de que los sujetos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, a pesar de tener diferentes concepciones del mundo y criterios de evaluación. La interacción en la cual debería discutirse una pretensión de

⁴⁵ *Ibidem*, p. 177.



verdad y tratar de llegar a un acuerdo no puede ser de cualquier tipo, sino que debe llevarse a cabo bajo lo que Olivé llama *condiciones epistémicas ideales*, las cuales incluyen, por un lado, *condiciones epistémicas óptimas* (que haya claridad en los conceptos), y por otro las *condiciones ideales de diálogo* (que no haya perturbaciones en el diálogo). Esto quiere decir que se atribuye una disposición, llamada *racionalidad*, a los seres humanos, y que dicha disposición, en ciertas ocasiones, puede actualizarse. Se trata de unas condiciones en las que no se pretende convencer mediante algún ejercicio de violencia, ya sea físico, psicológico, moral, o de algún otro tipo, y tampoco es cuestión de disputar la aceptación de una proposición agresivamente, sino por medio de un diálogo en donde sólo operan las fuerzas racionales que presupone la misma interacción comunicativa.

En suma, quiero señalar mi convencimiento de que compete a la filosofía la concepción de marcos conceptuales, pero además de marcos de interpretación que permitan comprender la comunicación humana no sólo como un proceso de carácter sintáctico y formal, sino también de carácter simbólico y semántico, en el que se entrecruzan tradiciones que destacan valores y permiten la asimilación y participación de experiencias en un todo, que dota de sentido y ofrece condiciones para el desarrollo humano. Detrás de esta práctica de interpretación se da la articulación de sistemas simbólicos, de estructuras conceptuales, que develan la realidad en tanto mundo en construcción y permiten idear nuevas formas de convivencia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

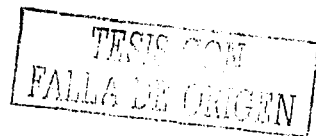
La visión que subyace entonces a esta praxis interpretativa del ser humano es, como señala Fonet, *universal concreta*⁴⁶, ya que busca principios generales de lo que es ser humano, pero determinado por un contexto particular del que emana el sentido; pues si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces ningún ser humano, ningún sistema, ninguna cultura puede instalarse, como subraya Fonet, demasiado rápido en la universalidad. Ya Mauricio Beuchot ha apuntado esta pretensión: "... es una ambición de sujetar la vertiginosa corriente de lo diverso y plural, mas en un punto moderado de equilibrio, movedizo y casi fugaz, pero suficiente para conocer la realidad sin traicionarla, sin imponerle esquemas".⁴⁷

Retomando el comentario de Ambrosio Velasco a Raúl Fonet⁴⁸ acerca de "*Los supuestos filosóficos del diálogo intercultural*", al menos habría que apelar a tres tipos de principios: primero, los principios relativos a la subjetividad señalados por Fonet, en tanto concepción del ser humano como universal singular, en tanto reflexión subjetiva que está al comienzo de toda comunicación tanto a nivel intracultural como a nivel intercultural y el supuesto de la racionalidad que supone la libertad; pero también ,

⁴⁶Cfr. Fonet Betancourt, Raúl, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", ponencia presentada en el "Coloquio de Filosofía, Encuentro con Karl Otto Apel", septiembre de 1997, en la UIC.

⁴⁷Cfr. Beuchot, Mauricio, "Fundamentos de la interpretación de la filosofía y de la cultura", en *Intersticios*, No. 5, 1996, p.20

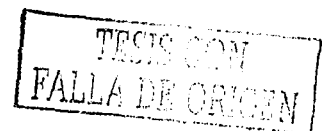
⁴⁸Comentario de Ambrosio Velasco a Raúl Fonet Betancourt, a la ponencia: "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", presentada en el "Coloquio de Filosofía, Encuentro con Karl Otto Apel", septiembre de 1997, en la UIC.



segundo, principios de carácter hermenéutico que aseguren las posibilidades de comunicación entre tradiciones y culturas inconmensurables; y tercero, principios de carácter regulativo de los actos comunicativos que aseguren la racionalidad de la comunicación. Estimo que este tipo de planteamientos es afín a un pluralismo filosófico idóneo para fundamentar una auténtica política multicultural que no caiga en el dilema de tener que otorgar prioridad moral, o bien a los individuos o bien a las comunidades, pero mediante una labor filosófica que tenga presentes los marcos conceptuales y los marcos de interpretación que puedan permitir la deseada comunicación entre tradiciones y culturas.

Sin embargo, en el plano de lo fáctico, la realización de una cultura planetaria, en la que participaran todas las culturas particulares, está, como explica Villoro⁴⁹, en el interés general de la especie, pero la tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino, antes bien, de la dominación y la violencia. El acceso a una cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación de formas de vida no elegidas. De ahí que la aceleración de la tendencia a la unificación de las culturas se acompañe a menudo de una reacción por afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la supervivencia y la defensa de las identidades.

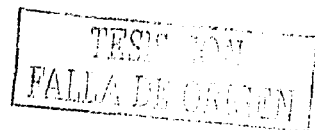
⁴⁹ Villoro, L. "Aproximaciones a una ética de la cultura", en Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, 1993, p. 131.



Frente al papel hegemónico de una cultura (Occidental), en este proceso de unificación, se insistirá entonces en el valor semejante de todas las culturas. Estaríamos, parece, ante un conflicto de valores. Pues la tendencia a la universalidad cultural realizaría el sueño de una comunicación y de una comunidad que abarcara a todos los hombres. La afirmación de la pluralidad de las culturas, en cambio querría preservar la autenticidad y la singularidad de cada pueblo; a la homogeneidad cultural se opondría la riqueza y complejidad de las diversidades históricas. Ante este supuesto dilema "universalidad"- "particularidad", surgen las interrogantes respecto de la preferibilidad de las formas culturales y su valor, de su proyección ética y social.

Aquí se han presentado argumentos que fundamentan una valoración filosófica de la diversidad cultural y que vuelven profundamente ilegítimo cualquier intento de cancelarla o ignorarla. Sin embargo es preciso prevenir, como ha venido insistiendo Mario Teodoro⁵⁰, sobre lo que sería una perspectiva inaceptable de la diversidad cultural, es decir, un mero y simple "pluralismo", una perspectiva abstracta, ciega a precisiones y distinciones concretas; en particular ciega para los contextos históricos y las dimensiones éticas y sociales que caracterizan y atraviesan la diversidad cultural. Habrá que enfrentar entonces el problema de las condiciones idóneas para una valoración de las culturas.

⁵⁰ Cfr. Teodoro Ramírez, Mario, "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural", en Ursula Klesing-Rempel (comp.), *Lo propio y lo ajeno*, Plaza y Valdés, México, 1996, p. 32.



Con base en lo analizado en este apartado, se puede percibir que en diferentes ámbitos de la filosofía contemporánea, existe una clara convicción para buscar opciones a las diversas modalidades del dilema entre orientaciones apriorísticas y normativas que buscan una fundamentación racional y universal para la justificación del conocimiento y acciones humanas, o bien la aceptación resignada de un relativismo contextualista que se limita a describir y explicar causalmente las diversas maneras como individuos y comunidades específicas producen, aceptan o cambian creencias, valores, instituciones. Estimo que la rehabilitación del concepto de tradición puede servir estratégicamente para reformular nociones de racionalidad menos estrictas y pretensiosas que las nociones universalistas, metódicas y demostrativas, pero que permiten una evaluación más apegada a las maneras como efectivamente los hombres en comunidades determinadas cuestionan, rechazan y reemplazan creencias, métodos, prácticas, instituciones e incluso los mismos criterios de evaluación. El siguiente apartado tendrá como objetivo analizar de qué manera el concepto de tradición constituye un avance significativo en la comprensión de la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones; pues considero que en la medida en que diálogo inter-tradicional permita una mejor sustentación racional de nuevos y viejos presupuestos de la propia tradición, este tipo de diálogo externo podrá enriquecer las controversias internas y promover formas argumentativas más racionales para dirimir las controversias intra-tradicionales.

TESIS CON
FALLA DE CONTEN

CAPÍTULO 3**LA TRADICIÓN POLÍTICA**

**Elemento indispensable para la comprensión de la
racionalidad acerca de conocimientos y acciones**

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3.1 Anotación preliminar

Como se ha analizado en el capítulo anterior, se puede percibir que en diferentes ámbitos de la filosofía contemporánea existe una clara convicción para buscar opciones a las diversas modalidades del dilema entre orientaciones apriorísticas y normativas que pretendan una fundamentación racional y universal para la justificación del conocimiento y las acciones humanas, o bien para la aceptación resignada de un relativismo contextualista que se limita a describir y explicar causalmente las diversas maneras como individuos y comunidades específicas producen, aceptan o cambian creencias, valores e instituciones. Sin embargo, creo que un ingrediente que hace falta para dirimir tal controversia es el concepto de tradición que puede servir estratégicamente para reformular nociones de racionalidad menos estrictas y pretensiosas que las nociones universalistas, metódicas y demostrativas. Se pueden mencionar algunos ejemplos paradigmáticos de estas posiciones o tradiciones, por ejemplo en el campo de la filosofía de la ciencia, está el caso de Rudolf Carnap dentro del fundacionismo universalista, y Paul Feyerabend y Richard Rorty en el extremo relativista. Entre las posiciones extremas en el universalismo y el contextualismo, en el área de filosofía política, a título de ejemplo, está Leo Strauss, para quien la única tradición racionalmente justificada es la filosofía política clásica que considera que la vida conforme a la virtud es el ideal más importante de toda organización política y por lo tanto la cuestión acerca del mejor régimen político tendría que resolverse en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

términos de qué tan conducente es el régimen propuesto para fomentar la vida moralmente virtuosa de todos los miembros de la comunidad. Quentin Skinner, por su parte, sostiene que las teorías políticas han de considerarse como discursos ideológicos orientados a reforzar, cuestionar o cambiar determinadas actitudes, creencias o valores de su público original; así, la validez de una teoría política reside, a final de cuentas, en su eficacia persuasiva y, por lo tanto, su validez sólo puede considerarse dentro del contexto discursivo, ideológico e institucional en la que surgió.

No obstante, se puede adelantar que tanto el universalismo como el relativismo extremo presentan, a su manera, una concepción parcial y restringida de la racionalidad de las teorías políticas y su interpretación histórica. Se puede percibir que estas concepciones antagónicas sobre la racionalidad de las teorías políticas deberían complementarse. Pero tal complementación requerirá de otra perspectiva que supere tales limitaciones, y uno de sus presupuestos es, a mi juicio, la tradición en donde se ubican las teorías.

El presente apartado tiene como objetivo analizar de qué manera el concepto de tradición constituye un avance significativo en la comprensión de la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones; pues estimo que en la medida en que diálogo inter-tradicional permita una mejor sustentación racional de nuevos y viejos presupuestos de la propia tradición, este tipo de diálogo externo podrá enriquecer las controversias internas y promover formas

TRIS CON
FALLA DE ORIGEN

argumentativas más racionales para dirimir los conflictos intra-tradicionales.

En tal virtud, y ante la pertinencia de superar estos dilemas, considero que efectivamente la rehabilitación del concepto de tradición y de su dinámica, mediante la revisión de algunas tendencias paradigmáticas, puede servir de estrategia para reformular nociones de racionalidad menos estrictas, pero que permitan una evaluación más cercana a las formas como efectivamente los hombres en comunidades determinadas (vgr.: multiculturalistas) aceptan, cuestionan, rechazan y reemplazan creencias o prácticas.

Me parece fundamental, para superar los dilemas señalados, revisar y evaluar los esfuerzos más significativos para la rehabilitación del concepto de tradición, pues éste ha producido una multiplicidad de sentidos, de tal manera que algunos autores han mostrado una tendencia a reincidir en algunos de los polos del dilema.

El concepto de tradición constituye un avance significativo en la comprensión de la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones; pues considero que en la medida en que diálogo inter-tradicional permita una mejor sustentación racional de nuevos y viejos presupuestos de la propia tradición, este tipo de diálogo externo podrá enriquecer las controversias internas y promover formas argumentativas más racionales para dirimir las controversias intra-tradicionales. Para el objetivo del presente trabajo, asumo el concepto de tradición política como un complejo de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

conceptos, principios, teorías normativas o fácticas, valores, actitudes y prácticas que se han consolidado en una determinada sociedad a través del tiempo y que van cambiando continuamente de acuerdo con las circunstancias específicas y con la condición de los tiempos. De aquí que estimo pertinente retomar la concepción de cultura propuesta por Raúl Alcalá¹, como un entramado de tradiciones, con una relación de jerarquización entre ellas.

La cultura es, haciendo una analogía con la filosofía de la ciencia, como lo que Lakatos llama programa de investigación, el cual está resguardado por un núcleo protegido y teorías de la periferia. Si se acepta, como propone Alcalá, que el núcleo está conformado también por teorías y que éstas otorgan una serie de valores, entonces podemos aceptar que las tradiciones son como las teorías y la cultura como un programa de investigación. Esto significa que para sostener la cultura, el núcleo debe mantenerse, incluyendo las relaciones entre las tradiciones que lo constituyen; pero las tradiciones de la periferia pueden cambiar, modificarse o abandonarse, a través de las relaciones entre ellas mismas o con el exterior. No obstante, me parece conveniente aclarar que el juego de relaciones intra e interculturales presionan para que la cultura avance, pero las tradiciones a su vez pueden presionar para que se conserve. La dinamicidad de las culturas actuales se debe a que se han incrementado las relaciones entre ellas, lo que a su vez ha obligado a que se

¹ Cfr. Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica, Teoría e Interpretación*, UNAM Acatlán-Plaza y Valdés, México, 2002, p.142.



incrementen las relaciones entre ellas. Es conveniente también tener presente aquí la distinción entre naciones históricas, donde la nación deriva de un pasado y donde herencia es destino; y naciones proyectadas en las que el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla. De esta manera, si la nación histórica funda su identidad en su origen y transcurso del tiempo, es decir, de la historia nace el proyecto nacional, la nación proyectada, por su parte, la construye mediante una decisión voluntaria, y el proyecto nacional se origina en la interpretación de la historia.

Es cierto que el problema de la tradición, de acuerdo con Beuchot², consiste en que ésta ha actuado a veces como un freno a la creatividad, como una rémora que impide el desarrollo de la propia subjetividad, tanto en la creatividad artística como en el avance científico; se erige en algo irracional si es una instancia que no puede ser criticada. El problema se centra, pues, en la crítica a la tradición. Pero hay grados en ello; no se puede dar una crítica destructiva o extrema. Sugerentemente McIntyre³ subraya dos actitudes extremas, que destruyen la tradición; una es la de los científicos o positivistas, para quienes la tradición ha de ser superada *a priori*, como una condición de progreso científico. Aun más, las ciencias toman poco en cuenta su propia historia, solamente les interesa lo más nuevo o reciente. De hecho anulan la tradición o la pasan a

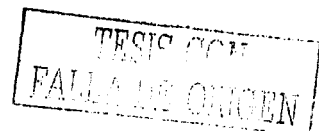
² Cfr. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, pp. 51-52.

³ Cfr. MacIntyre Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 33, 59 y ss.



último término. Podemos percibir que la instancia irracional es la misma idea de progreso si no se critica ni se ve a dónde ve llevar. La otra actitud extrema es el genealogismo desconstruccionista que acaba con la tradición porque todo pensar ha de imponerse por cierta violencia sobre el anterior; pues como ya no hay argumentación racional, sólo queda suplantar, ya sea por la fuerza o por la persuasión - la violencia teórica-, para sacudirse la violencia de la tradición. Aquí la instancia violenta es el propio genealogismo desconstruccionista, ya que se acaba con la tradición misma, renunciando a sustentar o por lo menos apoyar en ella la nueva interpretación. Ante esto, lo que se necesita es una noción de tradición que permita esa superación y a la vez la recuperación de lo esencial de la misma. De aquí que la tradición no es algo que hay que desechar sin más, sino algo que hay que aprender para recuperar el telos de la investigación teórica y práctica (verdad y bien común). "La tradición da a la investigación un arte guiado por la virtud, sobre todo de 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".⁴ Me parece que lo que se infiere de esto es que la recuperación del sujeto se da en la comunidad; no es ya el sujeto ilustrado que se reencuentra centrado en lado de lo epistemológico y de la claridad y la distinción cartesianas, sino un sujeto más particular y concreto, el sujeto que asume su condición de estar situado en una tradición, de la cual aprende y a la cual enseña. Así, se puede hablar de una tradición que permite un cambio,

⁴ Cfr. Beuchot, M., op. cit., p. 52.



que no se destruye sino que se potencia para ser algo distinto, a pesar de que conserve algo constante.

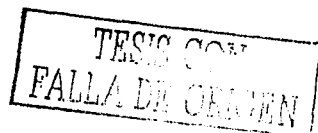
Específicamente, considero que al demostrar que las tradiciones, por ejemplo políticas, son constitutivas de la identidad nacional y que tales tradiciones pueden ser elaboradas crítica y racionalmente, se abre la posibilidad de que aspectos sustantivos de dichas identidades puedan ser resultado no sólo de herencias culturales, sino también de consensos racionalmente fundados. La proyección de esta reconceptualización de la noción de racionalidad, atenta a la dinámica de las tradiciones, se orienta a sustentar que una organización democrática de la sociedad debe dar lugar a una reflexión, debate y acuerdos acerca de las tradiciones que constituyen los rasgos de la identidad nacional. Así, a título de ejemplo, el conflicto indigenista de Chiapas, es ante todo un encuentro entre dos concepciones distintas de la identidad nacional y de la forma de organización política correspondiente.

Es un hecho que el estudio de la tradición se puede llevar a cabo en diferentes ámbitos; sin embargo, de acuerdo con el objetivo del presente trabajo, considero pertinente orientar la reflexión en torno la perspectiva primordialmente de la filosofía política, lo cual permitirá, por ejemplo, explorar por qué razones en una tradición liberal predomina una concepción empírica o descriptiva de la teoría política; habrá que explicar por qué en esta línea de pensamiento político la democracia es, ante todo, un arreglo institucional que, al mismo tiempo, sirve para la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

designación del gobierno por parte del electorado, realiza funciones de autocontrol del poder político por medio de la separación y equilibrio de diferentes ramas gubernamentales; pues en este sentido se afirma que el Estado nacional homogéneo es el crisol donde se integran las características fundamentales de la concepción liberal de la democracia. Por otra parte, se puede percibir que la democracia *republicana* es una concepción fuertemente normativa de un orden político que pone énfasis no sólo al marco institucional y procedimental, sino también en la virtud cívica de los ciudadanos que no se limitan a emitir su voto en las elecciones; participan de manera continua en las discusiones comunitarias en el ámbito local y en el control de sus representantes. De aquí que se conciba que el nivel local de la comunidad o el municipio es el fundamento de todo el sistema democrático. En esta línea se ha llegado a afirmar que gracias a un ámbito amplio de autonomía de los gobiernos locales es posible preservar la diversidad cultural y jurídica de una nación.

Con la intención de insistir en la revisión de los presupuestos sobre la racionalidad, en este caso de las perspectivas políticas, no creo pertinente partir de una definición rigurosa de racionalidad, sino más bien de una caracterización, en términos de Pereda⁵, *difusa*, pero con poder heurístico para reconocer diferentes modalidades o estilos de racionalidad. Asimismo, de acuerdo con Ambrosio Velasco, esta noción heurística considera a la racionalidad como un esfuerzo por articular nuestras creencias o acciones



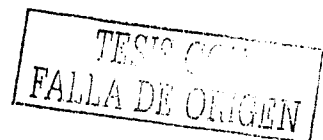
en función de ciertos valores, criterios o fines. Esta noción de racionalidad tiene, pues, el sentido de articulación, de "poner en relación", de vincular; de vincular conceptos o pensamientos. Se trata de la racionalidad como la capacidad de vincular razones, de poder respaldar nuestras palabras o acciones, poniendo en conexión pensamientos. De acuerdo con Pereda, "...esta capacidad no es otra cosa que la capacidad de argumentar".⁶ Pero el tipo de articulación y los elementos que se articulan pueden variar de una manera significativa. Así, se podría de hablar de una racionalidad de acciones o de creencias, ya sea en términos de fines o de motivos específicos y prácticos o bien de valores universales y trascendentes. De aquí que es importante revisar la diversidad de los modos de articulación, o los modelos más representativos de los modos de articulación, esto es, de los modos de racionalidad. Estos modelos representativos, en el ámbito de la filosofía política, en torno a las controversias acerca de la identidad de la teoría política, de sus supuestos filosóficos e históricos, que aquí se revisarán, son la concepción filosófica normativa, la concepción historiográfica, y las tradiciones racionales de investigación.

3.2 Concepción filosófica normativa

Cabe señalar en primer lugar que en esta primera línea de pensamiento, los autores que aquí se ubican reconocen mayor

⁵ Cfr. Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, UNAM-S.XXI, México, 1994, pp.25-31.

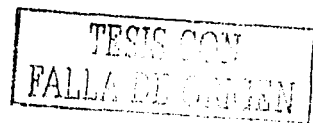
⁶ *Ibidem*, p. 26.



jerarquía a la reflexión filosófica de conceptos, teorías y argumentos políticos, que a la interpretación histórica del pensamiento e ideologías políticas en contextos específicos. Aquí las posiciones filosóficas de autores como Sheldon Wolin, Leo Strauss o Charles Taylor tratan de reivindicar una concepción del auténtico conocimiento político incompatible con las pretensiones científicistas de la ciencia política.⁷ El auténtico conocimiento político, para estos autores, está contenido en tradiciones milenarias de pensamiento originadas desde la antigua Grecia, tradiciones que amenazan ser sustituidas por la nueva ciencia política positivista. Es por ello que estas orientaciones normativas de la teoría política son al mismo tiempo contestatarias de la ciencia política empirista y reivindicadoras de la historia de las teorías políticas clásicas. Como señala Ambrosio Velasco⁸, para estos autores el estudio de los principales textos de autores clásicos como Platón, Aristóteles, Cicerón, San Agustín, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Locke, etc., es una tarea indispensable para el desarrollo de la ciencia política en el presente. Una de las tesis centrales de esta tendencia consiste en afirmar que existe un conjunto de problemas fundamentales al que los pensadores políticos de toda época han tratado de responder; así, por ejemplo, es evidente el énfasis en la

⁷ Los representantes de la ciencia política empírica consideraban que el desarrollo progresivo de su disciplina requería también emanciparse del lastre de los estudios de la historia de las teorías políticas, que tan sólo podrían tener interés para el anticuario, pero eran un obstáculo para el desarrollo sistemático de la ciencia política. Estos presupuestos constituían el núcleo epistemológico de un paradigma o programa de investigación dominante en la ciencia política dominante anglosajona de mediados de siglo, comúnmente denominado conductismo.

⁸ Cfr. Velasco, Ambrosio, *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?* UNAM, México, 1995, p. 27.

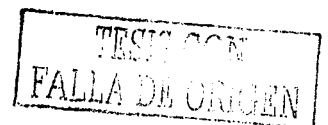


tradición como el factor principal para explicar el presente. Enseguida se exponen algunos planteamientos de Taylor, Strauss y Wolin.

Charles Taylor⁹ explica que la pretensión de la ciencia política empírica, de sustituir a la filosofía política está basada en el supuesto de una separación tajante entre la función valorativa y normativa de la filosofía política y la función descriptiva y explicativa de la ciencia política. La crítica de Taylor a este supuesto se centra en el análisis de las teorías políticas de Platón, Aristóteles y Rousseau en las cuales las recomendaciones normativas están basadas en la defensa de ciertos valores fundamentales, pero también en esquemas explicativos que muestran la eficacia causal de las recomendaciones propuestas para realizar los valores y fines que postulan. Va en contra de la tesis que dice que mientras la filosofía política es dependiente del conocimiento empírico que proporciona la ciencia política, esta última es independiente de la filosofía política y de todo elemento normativo o valorativo.

A este respecto Taylor muestra que en las teorías políticas hay presupuestos valorativos fundamentales y consecuencias normativas relevantes. Los juicios que aparentemente son valorativamente neutros, están basados en consideraciones sobre qué fines son admisibles y cuáles no.

⁹ Cfr. Taylor, Charles, "La neutralidad en la ciencia política", traducción de Celia Haydee Paschero, en Velasco, Ambrosio, *Resurgimiento de la Teoría Política en el siglo XX: Filosofía, Historia, Tradición*, UNAM, México, 1999.

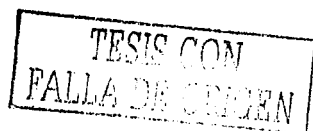


Las teorías empíricas de la política, dice, son dependientes de valores e ideologías políticas. No sólo niegan dimensiones cruciales para otras teorías normativas, sino que apoyan una propia que está implícita en la teoría misma. Conocimiento normativo y fáctico se integran y condicionan recíprocamente; por lo tanto, el programa empirista de una ciencia política valorativamente neutra es simplemente irrealizable y los cuestionamientos de los politólogos a las teorías políticas clásicas carecen de fundamento. Además, la ciencia política empírica depende de la filosofía política. Taylor enfatiza la vinculación de lo fáctico con lo valorativo:

Así pues, no es necesario que nos sorprenda la no neutralidad de los hallazgos teóricos de la ciencia política. Al exponer un determinado sistema, el teórico está también presentando la gama de posibilidades políticas y formas de gobierno. Pero un sistema político no puede dejar de contener alguna concepción, siquiera implícita, de las necesidades, los deseos y los propósitos humanos. El contexto de esta concepción determinará la curva de valor de la gama, a menos que podamos presentar consideraciones contrarrestadoras.¹⁰

Taylor recurre frecuentemente a los autores clásicos de la teoría política, sobre todo modernos, en la discusión

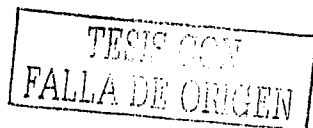
¹⁰ Cfr. Taylor, Ch., "La neutralidad en la ciencia política", en Velasco, A., *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, p. 95.



y tratamiento de problemas políticos contemporáneos. Los problemas a los que alude frecuentemente este autor son los de la relación entre individuo y comunidad, identidad individual y colectiva, libertad negativa y libertad positiva, ética y moral colectiva, igualdad humana y diferencias culturales. En el tratamiento de estos temas políticos fundamentales de las sociedades contemporáneas, recurre de una manera sistemática a autores como Aristóteles, Locke, Rousseau, Montesquieu, Hegel y Marx, entre otros, más que a politólogos contemporáneos. Por ejemplo, al tratar el problema entre autonomía personal y moral colectiva tradicional e institucionalizada como un aspecto fundamental de la legitimidad política, Taylor argumenta que el concepto hegeliano de *sittlichkeit* ofrece respuestas esclarecedoras. La *sittlichkeit*, dice, se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte; estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos; la vida común que es la base de mi obligación *sittlich* ya está en existencia y mi cumplimiento de estas obligaciones es la que sostiene y la mantiene viva.¹¹

Por otra parte, para Leo Strauss¹² toda filosofía política es pensamiento político, pero no todo pensamiento político es filosofía política. El pensamiento político, como tal, es indiferente a la distinción entre opinión y conocimiento; la filosofía política, sin embargo, es un

¹¹ Cfr. Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE., México, 1983, p. 163.

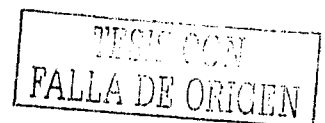


esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones acerca de los principios políticos por conocimientos ciertos. Un pensador político, según él, no filósofo, defiende o está interesado principalmente en un determinado orden político; el filósofo político sólo está interesado y defiende la verdad.

La filosofía política, según esto, busca responder a cuestiones fundamentales de carácter normativo, pretendiendo alcanzar validez universal más allá de las circunstancias particulares en las que el filósofo vivió. Entonces, el problema fundamental de la filosofía política consiste en aclarar cuál es el mejor orden político, el mejor régimen político, y cómo es posible establecerlo en condiciones particulares. Así, la afirmación de que existe un conjunto de problemas fundamentales de carácter universal y de que es posible dar respuesta a ellos de una vez y para siempre es crucial para la legitimidad de la filosofía política como disciplina. No obstante aunque Strauss no demuestra tal presupuesto, argumenta sin embargo que la historia de las instituciones políticas y del pensamiento político exhibe la existencia de tales problemas fundamentales y que la intención de los grandes filósofos a lo largo de la historia ha sido la de responder a esos problemas con pretensión de validez universal.

A pesar de la dependencia de la filosofía política con respecto a su historia, Strauss hace énfasis en que la

¹²Cfr. Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, traducción de Amando A. de la Cruz, en Velasco, Ambrosio, (comp.) *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, UNAM, México, 1999, p. 102.

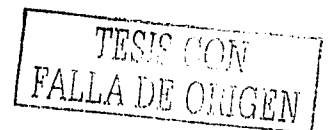


filosofía política no es una disciplina histórica, ya que las cuestiones filosóficas son diferentes de las históricas que, según él, siempre conciernen a individuos. El estudio de la historia de las ideas políticas es meramente una actividad preliminar para confirmar la hipótesis acerca de los problemas fundamentales perennes y para dilucidar la formulación de tales problemas en el desarrollo de la filosofía política. Pero de ninguna manera la filosofía política puede confundirse con su historia. Según Strauss, éste es el principal error del historicismo.

De acuerdo con Strauss, el historicismo afirma que toda filosofía política está vinculada con problemas particulares de su tiempo y que cualquier respuesta a esos problemas tiene validez únicamente en ese particular tiempo histórico y jamás puede aspirar legítimamente a ser universalmente válida. De aquí que:

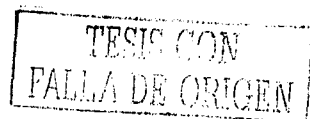
... la consideración de las ciencias sociales como fenómeno histórico, sin embargo, conduce a su relativización y, en último término, a la relativización de las ciencias modernas en general. Como consecuencia, la ciencia moderna viene a ser considerada como un camino históricamente relativo para comprender el mundo, que no es, en principio, mejor que cualquier otro.¹³

¹³ Cfr. Strauss, op. cit. p. 117.



Pero debido a que todo filósofo o pensador está vinculado con su contexto histórico, el historicismo critica fuertemente las interpretaciones retrospectivas del pasado, bajo el presupuesto progresista de que el presente es mejor que el pasado. Deplora Strauss los principios relativistas del historicismo pero lo elogia en cuanto a sus críticas contra interpretaciones anacrónicas que parten del supuesto de los historiadores y filósofos modernos de que es posible entender a los autores del pasado mejor que como ellos se comprendieron a sí mismos. No obstante, considera que el historicismo es inconsistente con sus propios principios, pues al interpretar autores del pasado bajo el supuesto de que las respuestas universales son imposibles y que a pesar de que los teóricos políticos del pasado realmente intentaron dar respuestas universalmente válidas, los historicistas contradicen el principio de entender los autores del pasado de acuerdo con las intenciones originales de ellos, conforme a lo que ellos se propusieron realmente; y lo que ellos se propusieron fue dar respuestas a problemas fundamentales. Para el historicista ese propósito universalista es necesariamente erróneo. Y, a final de cuentas, el historicismo también pretende entender a los autores del pasado mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos.

Cabe señalar, finalmente, que Strauss parece construir su perspectiva de análisis para la interpretación de los textos políticos a partir de una integración de ciertos elementos de la tradición clásica y de la perspectiva historicista. Así, de la filosofía política clásica él



retoma y hace énfasis en la idea de que la principal tarea de cualquier gran pensador ha sido la búsqueda de la verdad. De esta manera, el intérprete debe mirar los grandes textos políticos como contenedores de teorías verdaderas que pueden ser recuperadas si nosotros vemos esos textos de manera atenta y directa, superando cualquier prejuicio contemporáneo. De la perspectiva historicista Strauss recupera la tesis de que todos nuestros conceptos contemporáneos están históricamente arraigados y, consecuentemente, una revisión histórica de esos conceptos es indispensable con el fin de aclararlos.

A manera de síntesis acerca de la posición de Strauss, es preciso señalar que él está de acuerdo con el reclamo historicista de entender a los autores del pasado como ellos mismos se comprendieron. También está de acuerdo con la tesis historicista de que los problemas y las respuestas de los grandes pensadores están históricamente condicionados. Pero se aleja de la filosofía política clásica solamente en el punto en que ésta es ahistórica y se aleja del historicismo principalmente por su inherente relativismo. Como señala Ambrosio Velasco¹⁴, parece que Strauss compensa el aspecto ahistórico de la filosofía política clásica con el historicismo y elimina el relativismo del historicismo con la creencia en verdades absolutas y valores universales, cuya búsqueda es el fin principal de la filosofía política clásica. Esta aproximación sintética se opone a la idea progresista de la cultura moderna, precisamente porque el progresismo conduce a interpretaciones anacrónicas del

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pasado. Y se opone al historicismo en cuanto éste descarta la posibilidad de interpretar los textos políticos del pasado a la luz de problemas fundamentales y niega la relevancia filosófica de la historia del pensamiento político, convirtiendo a la historia en una mera actividad de anticuarios.

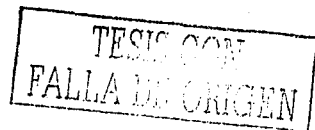
Sheldon Wolin¹⁵, por su parte, considera que la ciencia política contemporánea ha perdido su función normativa y, por ende, su identidad. A diferencia de Strauss, Wolin reconoce que las teorías políticas tienen una vinculación directa con problemas de su contexto específico y están siempre condicionadas por ese contexto. Retoma la idea kuhiana de *paradigma* para enfatizar la relación de toda teoría política con una tradición intelectual que le antecede y condiciona. Al respecto señala:

Mi propósito no es argumentar que la teoría política es una especie de teoría científica, sino más bien, que las teorías políticas pueden ser mejor comprendidas como paradigmas y que el estudio científico de la política es una forma especial de la investigación basada en paradigmas. Necesariamente, mis referencias sobre la historia de la teoría política serán crípticas.¹⁶

¹⁴ Cfr. Velasco, Ambrosio, *Teoría Política: Filosofía e Historia*, p. 50.

¹⁵ Cfr. Wolin, Sheldon, S., "Paradigmas y teorías políticas", en Velasco, Ambrosio, (comp.) *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, UNAM, México, 1999.

¹⁶ Cfr. Wolin Sheldon, "Paradigmas y teorías políticas", en Velasco, Ambrosio, *Resurgimiento de la teoría política*, p. 173.



Todo autor de teoría política, dice, pertenece a alguna tradición de pensamiento político, desde la cual trata de comprender, explicar y evaluar aspectos relevantes de la realidad social que lo circunda. De aquí que el teórico político se plantea dos tipos de problemas: los que se refieren específicamente a su situación específica particular y aquellos de mayor generalidad que trascienden el contexto específico y pretenden tener validez universal y significación transhistórica. Wolin se aboca a estos últimos. Ambos problemas y las soluciones de cada autor están siempre acotadas por la tradición o paradigma en la que se ha formado. Pero la pertenencia a una tradición no implica obediencia y sometimiento forzoso.

Siguiendo a Kuhn, Wolin reconoce dos tipos de actitudes de los teóricos políticos frente al paradigma o tradición vigentes:

1. La aceptación o reconocimiento de la autoridad y validez del paradigma; es la idea kuhniana de ciencia normal: *teorías normales*.
2. El cuestionamiento, rechazo y sustitución del paradigma alternativo; es la idea de ciencia revolucionaria; *teorías épicas* que son innovadoras y plantean una nueva visión del mundo político; son de crítica profunda al estado de cosas existentes y promueven así su transformación; tienen una jerarquía intelectual más alta que las normales.

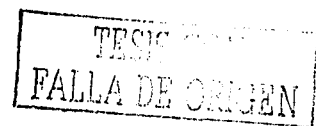
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Las grandes teorías épicas no surgen por mera inspiración, sino que son propiciadas por crisis de las instituciones y prácticas políticas, ante las cuales el gran escritor político trata de dar una solución que lleve a la transformación de la realidad y superación de la crisis; así, la realidad política progresa.

En la medida en que estas transformaciones se realizan, la teoría épica da lugar al desarrollo de "teorías normales" que explican el funcionamiento del orden político. Por consiguiente, Wolin recurre a Kuhn para cuestionar las pretensiones de legitimidad exclusiva de la ciencia política empírica y también para separarse de una perspectiva ahistórica como la de Strauss, pero coincide con él en que las teorías políticas constituyen conocimiento auténtico de carácter normativo y reconocen la persistencia de problemas de carácter universal y transhistórico, aunque acepta que las respuestas son muy diversas e incluso inconmensurables. Pero no se cierra la posibilidad de compararlas entre sí y aprender de ellas en el presente.

Balance crítico

Como puede percibirse, Taylor señala que la pretensión de la ciencia política empírica, de sustituir a la filosofía política, está fundamentada en el supuesto de una separación tajante entre la función valorativa y normativa de la filosofía política y la función descriptiva y explicativa de la ciencia política. Taylor se opone a la tesis que sostiene que mientras la filosofía política es dependiente del



conocimiento empírico que proporciona la ciencia política, esta última es independiente de la filosofía política y de todo elemento normativo o valorativo.

Sheldon Wolin y Leo Strauss, por su parte, sostienen que existe un conjunto de preguntas fundamentales acerca de la política que se han planteado en toda época y contexto histórico. Tales preguntas giran en torno a cuál es el mejor régimen político y cuál es el fin que toda sociedad política debe buscar. Para Strauss las respuestas a estas preguntas constituyen el contenido fundamental (mensaje esotérico¹⁷) de las teorías políticas, contenido que, en tanto conocimiento teórico, en sentido estricto, pretende tener validez universal.

Wolin, a diferencia de Strauss, reconoce que lejos de existir respuestas universalmente válidas, existe una pluralidad de respuestas, de acuerdo con contextos históricos y políticos específicos. En este sentido, afirma que lo que importa es la continuidad de las preocupaciones, no la unanimidad de las respuestas. Las respuestas a estos problemas fundamentales se refieren tanto a problemas prácticos específicos de su contexto histórico¹⁸, como a

¹⁷ De una manera muy didáctica A. Velasco en *Teoría política: Filosofía e Historia*, p. 39, describe las características de las enseñanzas exotéricas y esotéricas. Las enseñanzas esotéricas tienen una expresión encubierta, sugerida; su contenido son verdades teóricas; su validez es universal; su propósito es enseñar la verdad; su carácter, crítico; su auditorio es una élite intelectual. Por su parte, las enseñanzas exotéricas, tienen una expresión explícita, escrita; su contenido son consejos prácticos; su validez es circunstancial; su propósito es la justificación política; su carácter es conservador; su auditorio, las masas.

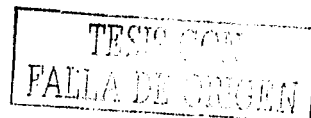
¹⁸ Wolin, en "Paradigmas y teorías políticas", en Velasco, A., *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, p. 185, abunda en ejemplos en los que, según él, muchas de las grandes teorías políticas del pasado surgieron como respuesta a una crisis en el mundo, no en la comunidad de teóricos. Así, dice: "... no fue un colapso o rompimiento metodológico del que llevó a Platón a comprometerse con el *bios teoreticos* y

cuestiones más teóricas y generales que trascienden las situaciones particulares. Estos aspectos teóricos contribuyen a formar la tradición del pensamiento que constituye precisamente la teoría política, tradición que evoluciona en el tiempo, recuperando continuamente su pasado y demostrando en todo momento su vigencia.

No obstante, a pesar de que Wolin es más sensible a la diversidad de respuestas, coincide con Strauss en el punto de concebir una tradición transhistórica de la teoría política, dentro de la cual las diferencias lingüísticas e ideológicas de los diferentes autores se superan, originando de esta manera un diálogo continuo con la historia. Wolin, a diferencia de Strauss, es más optimista, ya que considera que el movimiento de esta tradición aumenta continuamente la capacidad para resolver problemas prácticos y teóricos que surgen en la reflexión sobre la política. Por el contrario, Strauss niega que la historia de la teoría política represente un progreso continuo. Considera que la filosofía política moderna constituye una degeneración y retroceso de la filosofía política clásica, representada sobre todo por Platón y Aristóteles. Tal degeneración consiste en que se han abandonado los criterios éticos con los que se juzgaba la aceptabilidad de un régimen político.

Aunque sin aceptar criterios universales como lo hace Strauss, Wolin también considera que la teoría política tiene el principal propósito de formular utopías, formar

producir el primer gran paradigma en el pensamiento político occidental; más bien fue el colapso de la *polis* ateniense".



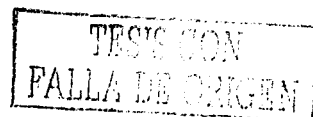
ideales de organización política que al mismo tiempo que critican y denuncian lo injusto o inmoral de las situaciones políticas reales, proponen nuevas formas de vida política que satisfagan estándares morales.

Me parece que reconociendo la orientación más radicalmente universalista de Leo Strauss y el carácter más moderado de la propuesta de Wolin, ambos autores coinciden en afirmar la existencia de una tradición transhistórica y universal de la teoría política, cuya finalidad es principalmente contribuir a la educación política de los hombres, con una orientación fundamentalmente normativa.

3. 3. Concepción historiográfica

Esta tendencia se desarrolló durante los años setenta y ochenta principalmente en Cambridge, Inglaterra, y se denominó "la nueva historia de las ideas políticas", representada principalmente por John Dunn, J.A. Pocock y Quentin Skinner; se trata de un programa revisionista.

En términos generales, los impulsores de la nueva historia de la teoría política reivindican la autonomía y relevancia de esta disciplina, tanto en relación con la filosofía política como con la ciencia política empírica. Plantean el rechazo a la creencia filosófica sobre la existencia de problemas fundamentales a lo largo de la historia de las teorías políticas. Abogan por una revisión radical de los métodos para la interpretación de los textos del pasado, a fin de asegurar la autonomía de la historia de

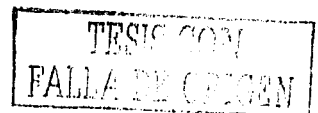


la teoría política, respecto a los presupuestos de la filosofía política y la objetividad de las interpretaciones. Para esto es indispensable considerar los textos políticos del pasado como un tipo especial de acciones sociales realizadas por actores específicos en contextos de debates políticos históricamente definidos. Hay dos aspectos centrales que esta línea de pensamiento sostiene:

- Es necesario realizar la relación entre el texto y su contexto lingüístico e ideológico.
- Es necesario reconstruir las convenciones lingüísticas del contexto y, de acuerdo con ellas, identificar las intenciones primarias que el autor tenía al escribir el texto.

Al respecto Quentin Skinner aclara:

Mi principal razón para indicar que debemos enfocar el estudio de las ideologías es que ello nos capacitaría a retornar a los propios textos clásicos con una perspectiva más clara de comprenderlos. Estudiar el contexto de cualquier gran obra de filosofía política no sólo es obtener información adicional acerca de su etiología; también es equipararnos, diré, con una manera de obtener una visión más grande del sentido de su autor de la que podemos esperar conseguir



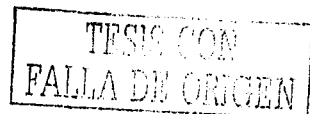
simplemente leyendo el texto mismo "una y otra vez" como los partidarios del enfoque "textualista" característicamente han propuesto.¹⁹

Para Skinner este enfoque nos capacita para caracterizar lo que sus autores estaban haciendo al escribirlo. Podemos empezar a ver, dice, no sólo los argumentos que estaban presentando, sino también las preguntas que estaban enfocando y tratando de resolver, y hasta qué punto estaban aceptando y apoyando, o cuestionando y repudiando, y quizás polémicamente desdeñando, las suposiciones, convenciones prevalecientes en el debate político.

En términos generales, Quentin Skinner y sus seguidores critican la pretensión straussiana de considerar la historia de las teorías políticas dependiente de la filosofía política. Skinner niega la persistencia de problemas fundamentales a lo largo de la historia de las teorías políticas y afirma que toda teoría política responde exclusivamente a problemas prácticos y específicos de su contexto histórico. Presuponer la existencia de problemas universales conduce a la construcción de "mitologías" en vez de interpretaciones objetivas del pensamiento político.

Skinner desarrolla una concepción historicista, basándose en Wittgenstein y Austin; construye un modelo del significado de los textos, considerándolos como actos de habla. A partir de Collingwood, elabora un modelo del papel

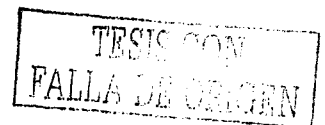
¹⁹ Cfr. Skinner Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, I, FCE., México, 1993, p. 11.



que desempeñan los textos de teoría política y, en general, del discurso escrito en el cambio social. De Kuhn recoge la idea del constreñimiento lingüístico, ideológico y teórico que existe en toda comunidad intelectual. Así, todo texto de teoría política ha sido escrito por su autor con el propósito de influir en el clima ideológico-político de su tiempo (ideologías políticas en acción). En cuanto ideologías, las teorías políticas no son falsas o verdaderas, sino efectivas o no para justificar, cuestionar o transformar las creencias, actitudes y valores dominantes.

Para Skinner la historia no es un juez ejecutor, sino más bien tiene la función de un ángel que rescata y registra con fidelidad el significado original de los textos políticos en su contexto histórico específico. De esta manera, el significado de cualquier acto lingüístico, y en particular el de la escritura de un texto, está determinadamente vinculado a las intenciones primarias que el autor tuvo al escribir el libro. Identifica esta intencionalidad con la fuerza ilocucionaria del acto o actos discursivos que constituyen el texto. De aquí la sugerencia de Skinner:

... lo que se requiere a fin de poder llevar el argumento más allá de este punto insatisfactorio, no es sólo indicar las tradiciones de discurso en que se puede apoyar un escritor dado, sino también preguntarse qué pudo estar haciendo cuando se



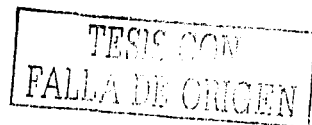
apoyaba en el discurso de esas tradiciones particulares.²⁰

Una mera interpretación textualista o una meramente contextualista son insuficientes. Ambos tipos de análisis son indispensables para una interpretación correcta del texto. Pero también es indispensable reconstruir el significado del léxico utilizado por el autor, de acuerdo con el uso y convenciones lingüísticas de la época. Con Frege, distingue dos componentes fundamentales del significado: sentido y referencia. Pero añade la distinción emotivista entre el sentido descriptivo y el sentido evaluativo; este último es determinante sobre la fuerza ilocucionaria. De aquí que su argumento central es que "... la recuperación del significado histórico de un texto dado es una condición necesaria para su comprensión, y que este proceso nunca puede alcanzarse simplemente con estudiar el texto por sí mismo".²¹

Según Skinner, el autor puede darle a su texto una determinada función ideológica mediante la manipulación del sentido descriptivo o del sentido evaluativo de los conceptos clave de una teoría política. Manteniendo o cambiando el sentido descriptivo de conceptos clave, como libertad, democracia, virtud, crueldad, el autor puede inducir en su comunidad una justificación o, por el

²⁰ Cfr. Skinner, Quentin, "Algunos problemas en el análisis político", en Velasco, A., *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, p. 237.

²¹ *Ibidem*, pp. 232-233.



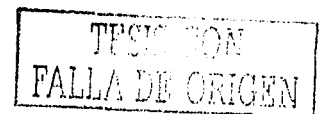
contrario, un cuestionamiento de creencias y percepciones políticas.

Por su parte, en "La identidad de la historia de las ideas políticas"²², 1968, John Dunn deplora las reconstrucciones filosóficas de textos de autores del pasado que terminan por hacer una historia de ficción de construcciones idealistas fuera del proceso de pensamiento de los individuos; por estas razones es a menudo poco claro saber si la historia de las ideas es la historia de algo que alguna vez haya existido en el pasado. De esta manera, las ficciones de la interpretación son producto de la imposición de la biografía intelectual del intérprete sobre la del autor (anacronismo).

Siguiendo a Austin y Searle, dice Dunn que los textos no son meras proposiciones, estructuras lógicas, sino también enunciados. Decir cosas con palabras es hacer cosas con palabras. La historia de la teoría política, para ser objetiva, debe centrarse no en ideas o proposiciones, sino en actos lingüísticos que los autores realizaron en circunstancias concretas con determinadas intenciones. La historia de la teoría política es una historia de prácticas lingüísticas e ideológicas, no de ideas abstractas.²³

²² Cfr. Dunn, John, "La identidad de la historia de las ideas", en Velasco, Ambrosio, *op. cit.*, pp. 196-220.

²³ Esta idea central de Dunn fue retomada por Skinner y Pocock.

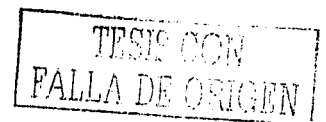


John G.A. Pocock²⁴ coincide con Dunn y Skinner en considerar las teorías políticas como acciones sociales más que como un mero producto intelectual. Este presupuesto, opuesto a la orientación filosófica de la historia de la teoría política, es necesario para una interpretación históricamente objetiva de las teorías políticas del pasado. Siguiendo a Kuhn, concibe la historia del pensamiento político "como una historia del cambio en el empleo de paradigmas". Resalta como un elemento fundamental de un paradigma, el estar constituido por un complejo sistema de lenguaje comunicativo, a través del cual los miembros de una comunidad determinada realizan sus actos de habla o discursos. Recientemente, ha sustituido el término de paradigma por el de *tradición de discurso*.

Una tradición de discurso político está formada por una pluralidad de diversos vocabularios y juegos lingüísticos provenientes de diversos lenguajes (y tradiciones previas) y que en su conjunto regulan el discurso político en determinados contextos históricos. Así, los textos políticos son considerados como actos discursivos que se desarrollan en una *tradición determinada*. Entre *discurso y tradición* se establece una tensión semejante a la que señala Kuhn entre: *innovación y tradición* dentro del paradigma o tradición de investigación.

Si bien la tradición condiciona y limita el vocabulario, la retórica, los principios o proposiciones

²⁴ Cfr. Pocock, John G.A., "La historia del pensamiento político: una investigación metodológica", en Velasco, Ambroso, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, pp. 255-275.



teóricas descriptivas y valorativas que pueden utilizarse en el discurso, cada discurso específico integra estos diferentes aspectos de manera peculiar, ya sea para cuestionar algunas convenciones, principios y normas de la tradición, ya sea para reforzarlas, o bien una combinación de ambas. Así, las tradiciones se desarrollan y cambian a través de la misma práctica discursiva.

Lo fundamental para Skinner y Pocock es reconstruir la acción política desarrollada por el texto en su contexto específico, esto es, identificar la retórica que el autor desarrolla en el texto para confirmar, cuestionar, refutar o transformar ciertas convenciones lingüísticas y, en última instancia, ciertas concepciones ideológicas dominantes en la tradición. Pocock, a diferencia de Skinner, reconoce la posibilidad de que las tradiciones distintas se integren y formen nuevas tradiciones: cada tradición es resultado de la síntesis de diversas tradiciones que se van conformando a través de los discursos de los autores del pensamiento político. Son significativos los ejemplos a los que alude en *La historia del pensamiento político*:

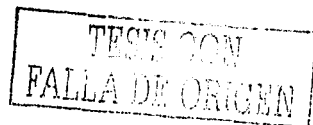
Cualquier sociedad estable y articulada posee conceptos con los cuales puede discutir sus asuntos políticos y puede asociarlos para formular lenguajes. No existe razón alguna para suponer que una sociedad tendrá un solo lenguaje; más bien debemos esperar encontrar varios, dependiendo de los campos de actividad social de los cuales se derivan, los usos para los cuales son establecidos y las modificaciones que experimentan.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Algunos se originan en el vocabulario técnico de una de las formas institucionalizadas de la sociedad para regular los asuntos públicos. El pensamiento político de Occidente ha sido desarrollado, en su mayor parte, en el vocabulario del derecho: el confucianismo chino en el del ritual. Otros se originan en el vocabulario de ciertos procesos sociales que se han vuelto relevantes para la política: la teología en una sociedad eclesiástica, la tenencia de la tierra en una sociedad feudal, la tecnología en una sociedad industrial.²⁵

En Pocock las tradiciones son más dinámicas, plurales y comunicativas que en la concepción skinneriana (más peso a las tradiciones, menos a las intenciones). En contraste con la interpretación de Pocock, de mayor amplitud histórica, Skinner tiende a circunscribir las interpretaciones de los textos políticos dentro de contextos demasiado reducidos. Por ejemplo, la obra de Maquiavelo en Pocock, se interpreta en la tradición republicana del Renacimiento italiano, pero además rastrea su influencia en el republicanismo anglosajón. En Skinner se interpreta en la tradición cortesana de los consejos a los príncipes o en la tradición republicana del humanismo cívico.

²⁵ Cfr. Pocock, John G.A., "La historia del pensamiento político", en Velasco, A., *Resurgimiento de la Teoría Política en el siglo XX*, p. 269.



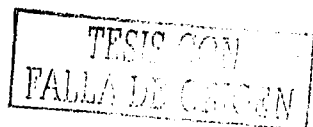
Balance crítico

Si se confrontan las concepciones filosóficas de Wolin y Strauss con las históricas de Skinner y Pocock, parece que resulta un dilema respecto a la racionalidad de las teorías políticas. Pues si bien Wolin y, sobre todo Strauss ofrecen criterios morales para evaluar las teorías políticas, imponen una idea de racionalidad universal que implica un desconocimiento de los contextos históricos específicos de cada teoría política, despreciando sus aspectos ideológicos. De esta manera, desde los supuestos transhistóricos de los enfoques de Wolin y Strauss, las interpretaciones y reconstrucciones de la historia de las teorías políticas pecan, en términos de A. Velasco²⁶, de anacrónicas. Pues estas interpretaciones anacrónicas pierden de vista el problema de la validez de la interpretación misma en aras de la relevancia o significación de las teorías del pasado en el presente.

Por otra parte, si se reconoce junto con los historiadores la historicidad y dependencia contextual de las teorías políticas, se tiene que renunciar a la posibilidad de discutir sobre criterios epistémicos y morales la aceptación o el rechazo de las teorías políticas, y tan sólo podrá discutirse la racionalidad práctica de las teorías políticas en contextos históricos bien delimitados, en términos de la influencia ideológica que cada teoría pudo tener en su momento. Como subraya A. Velasco²⁷, por esta

²⁶ Cfr. Velasco, A., "Racionalidad de las teorías políticas", en Nudler, Oscar, p. 488.

²⁷ Cfr. *Idem*.

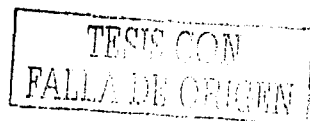


razón el estudio de las teorías políticas del pasado se convierte en una actividad propia de anticuarios, que si bien procura aportar evidencias que validen la interpretación de teorías, no proporciona argumentos para poder evaluar la relevancia y vigencia de estas teorías en el presente.

Los aspectos críticos de la confrontación²⁸ mencionada se pueden resumir en los siguientes puntos:

- i) Desde las posturas universalistas como la de Strauss, se postulan criterios universales para evaluar los contenidos cognoscitivos de las teorías políticas del pasado y se dan razones para aceptar o rechazar la validez de sus tesis en el presente. Pero esta ventaja se obtiene a costa de descontextualizar la teoría política, de perder de vista su historicidad, olvidando el análisis de las funciones ideológicas de las teorías y relegando a segundo plano el problema de la validez de la interpretación.
- ii) Desde las posturas relativistas, historicistas, se ubica a la teoría en su contexto histórico específico y se analizan las funciones ideológicas que desempeñó, procurando ofrecer evidencias que validen la interpretación de las teorías del pasado. Pero este análisis contextual relega a

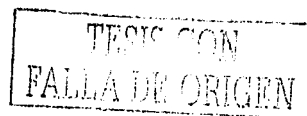
²⁸ Me parece sugerente el análisis que desarrolla A.Velasco en "Racionalidad de las teorías políticas", en Nudler, O. *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, 1996, pp. 488-489, en donde va



segundo plano la evaluación de los contenidos cognoscitivos de la teoría y el problema de la validez de éstos, así como su poder de ofrecer buenas razones para identificar la relevancia y vigencia de teorías del pasado en el presente.

- iii) Desde el universalismo, la racionalidad de las teorías políticas consiste en su articulación de una propuesta conceptual que diseña una organización política en la que se realizarían ciertos valores universales como la justicia, la libertad, la armonía, la seguridad social, etc. En este tipo de racionalidad lo que importa es la consistencia de la utopía propuesta en la teoría con supuestos valores universales, sin importar el vínculo de esa teoría con la acción política y sin cuestionar si la utopía propuesta es realizable o no.
- iv) Desde el universalismo *anacrónico*, lo que está en juego es sobre todo la validez de la teoría misma y no la validez de la interpretación del texto, que conduce a la reconstrucción de la teoría en cuestión. Por ello, el universalismo menosprecia el problema de la metodología interpretativa.
- v) Desde el relativismo *anticuario*, la racionalidad de las teorías políticas es ante todo una articulación de estrategias retóricas (teorías políticas) con ciertos fines e intenciones prácticas. Se trata ante todo de una racionalidad

confrontando a *anacrónicos* (universalistas) y *anticuarios* (relativistas), plantamiento que aquí sigo de cerca.



de las acciones, ya que las teorías políticas en cuanto actos de habla son ante todo acciones sociales tendientes a mantener o transformar el orden ideológico e institucional de su contexto histórico específico. Se trata, pues, de una racionalidad instrumental, en la que el punto central es considerar si el discurso teórico resulta eficaz en relación con los fines propuestos. En esta perspectiva, la validez epistémica o moral de los argumentos que en la teoría se presentan resulta totalmente irrelevante. Los aspectos epistémicos sólo tienen relevancia a nivel de las metodologías interpretativas que se deben usar para la reconstrucción de las teorías políticas del pasado.

En conclusión, estimo que tanto las propuestas universalistas descritas, como las relativistas, presentan a su modo una concepción parcial y restringida de la racionalidad de las teorías políticas y su interpretación histórica. Parecería que estas concepciones antagónicas sobre la racionalidad de las teorías políticas deberían complementarse. Pero tal complementación creo que ha de hacerse desde otra perspectiva que supere las limitaciones anteriores.

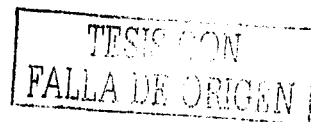
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3.4. Tradiciones racionales de investigación

En esta tercera línea de pensamiento están autores que intentan un equilibrio entre la reflexión filosófica de conceptos y teorías, y la reconstrucción histórica de los discursos y prácticas políticas a través del desarrollo del concepto de tradición: Michael Oakeshott, Hannah Arendt y Alasdair MacIntyre.

M. Oakeshott es uno de los primeros en rehabilitar el concepto de tradición en contra del imperialismo científico del positivismo. En "Rationalism in politics" (1947), cuestiona la reciente actitud racionalista de considerar que únicamente el conocimiento científico metódicamente elaborado, empíricamente comprobable y con aplicación técnica exitosa puede ser considerado conocimiento legítimo. Su crítica también apunta hacia el supuesto dominante de la modernidad: que el mismo método de comprobación es considerado una técnica que puede ser utilizada de igual manera que cualquier persona que la haya aprendido; de aquí que tanto por sus medios como por sus fines, la soberanía de la razón significa la soberanía de la técnica. Por tanto, el conocimiento en el ámbito moral, social y político tiende a convertirse en una mera cuestión de ingeniería, es decir, esa falsa concepción del conocimiento humano equivale a una corrupción del espíritu humano.

En contra de esta corrupción del conocimiento moral y político, Oakeshott postula cuatro criterios:



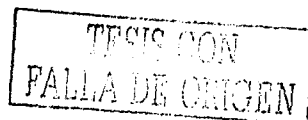
i) Reivindicar el conocimiento práctico que se adquiere a través de una educación dentro de la tradición propia de la comunidad específica a la que pertenece toda persona. Al respecto señala:

Lo que necesitamos no es tanto una definición de la política de la que podamos deducir el carácter de la educación política, sino una comprensión de la actividad política que incluya un reconocimiento del tipo de educación que implica, pues entender una actividad es conocerla como un todo concreto; es reconocer dentro de la actividad misma la fuente de su movimiento. Una comprensión que haga que la actividad dependa de algo fuera de sí misma es, por esa misma razón, una comprensión inadecuada.²⁹

La tradición es una tradición de prácticas, de modos de actuar, de pensar y hablar, cuyo conocimiento no es algo fácil de alcanzar e incluso, para este autor, puede parecer en esencia ininteligible. La tradición es cambiante, pero mantiene una continuidad a través del cambio. No hay un centro fijo e inmutable, pero sí podemos comprender su identidad como un movimiento en el tiempo.

ii) La comprensión de la tradición puede hacerse, entonces, no a través de métodos rigurosos, sino solamente a través de un aprendizaje de cómo participar en una

²⁹ Cfr. Oakeshott, Michael, "La Educación Política", en Velasco, A. *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, p. 281-282.

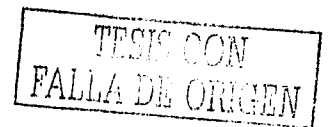


conversación con la tradición, de manera semejante a como aprendemos nuestro lenguaje materno; el conocimiento político es necesariamente un proceso educativo. Pero la comprensión histórica de la tradición es otra forma de conocimiento político que es esencial en el estudio académico de la política. Esta historia no es una historia de las ideas políticas, sino una historia de las formas concretas de pensar político en agentes específicos.

La comprensión de la política como una actividad empírica es, por lo tanto, inadecuada porque no logra revelar una forma concreta de actividad en absoluto. Además, posee el defecto incidental de que parece que anima a las personas irreflexivas a cultivar un estilo de atender las formas de organización de su sociedad que probablemente lleve a resultados desafortunados; trata de hacer algo que es inherentemente imposible, constituye siempre un proyecto que corrompe.³⁰

iii) En torno a esa comprensión, Oakeshott insiste en que es indispensable conocer las tradiciones políticas ajenas, no sólo para aprender de ellas, sino también para conocer mejor la propia; es importante el estudio filosófico de la política para el análisis de ideas generales vinculadas a la actividad política dentro de una tradición (pretensión terapéutica).

³⁰ *Ibidem*, pp.283-284.



iv) La comprensión de la política consiste en la abstracción y discusión de ideas y principios que parecen estar implícitos en una tradición (ideología). Las ideologías son esquemas abreviados y distorsionados de aspectos de una tradición, pero pueden ser heurísticamente útiles. Oakeshott señala:

Suponer la existencia de un conjunto de personas que carezca de tradiciones de conducta reconocidas, o que disfrute de formas de organización que no manifestaran ninguna dirección para el cambio y que no necesitaran de ninguna atención, es suponer la existencia de un pueblo incapaz de tener política.³¹

De aquí que el conocimiento político, en tanto conocimiento de una tradición de comportamientos, discursos, pensamientos y acuerdos políticos en una determinada sociedad, puede adoptar cuatro formas: práctica, histórica, filosófica, ideológica (heurística).

Para Hannah Arendt la tradición de la filosofía política se inicia con Platón y termina con Marx. Su inicio está marcado por la posibilidad de reflexionar sobre la vida política, pero no alejada de ella; llega a su fin cuando se abjura de la filosofía como condición necesaria para transformar a la sociedad política en una sociedad ideal sin un Estado político, donde existe una gran productividad del trabajo que libera a los hombres de la necesidad misma del trabajo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Es el trabajo y no la contemplación filosófica, ni la acción política, lo que puede conducir a los hombres a una vida feliz. Pero con la imposición del *homo faber* sobre la acción y la contemplación, se cancelan las posibilidades de la política y de la filosofía. En tal sentido se refiere Hannah Arendt cuando habla del "homo faber y el espacio de aparición":

El sentido humano de la realidad exige que los hombres realicen la pura y pasiva concesión de su ser, no con el fin de cambiarlo sino de articular y poner en plena existencia lo que de otra forma tendrían que sufrir de cualquier modo. Esta realización reside y acaece en esas actividades que sólo existen en pura realidad.³²

Según Arendt, este proceso de inversión de las jerarquías de distintos aspectos de la condición humana (vita contemplativa-vita activa y, dentro de ésta última, trabajo sobre acción política) continúa de manera más radical en el presente siglo. En *La condición humana* Arendt reconoce que el pensamiento que es propio de la vida contemplativa todavía es posible y sin duda real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política. Pero la lucha por restablecer y mantener la libertad política no puede realizarse sin el apoyo de la filosofía política. El resurgimiento de esta tradición perdida es una tarea urgente no sólo para los filósofos, sino también para

³¹ *Ibidem*, p. 293.

³² Cfr. Arendt, H., "Acción", en Velasco, A., *Resurgimiento de la teoría política en el s. XX*, p. 340.



los ciudadanos. Pero la tradición de la filosofía no sólo es relevante para promover la libertad política a través de la acción de los hombres en el espacio público; también es indispensable para comprender y evaluar la misma acción política.

Contra la orientación descriptivista y causal de la ciencia política empírica, Arendt considera que la comprensión de los discursos y acciones humanas sólo puede realizarse a través de una narrativa que dé cuenta del devenir de las interacciones de los hombres en sus escenarios o contextos políticos (tal narrativa es la historia). Si bien es cierto que la filosofía política requiere un distanciamiento de la comunidad política, también es cierto que la comprensión filosófica del discurso y la acción política necesariamente tiene que hacerse en y desde una narrativa histórica. Por tanto, la comprensión de la acción y discursos políticos únicamente pueden hacerse dentro de una tradición, que al ser comprendida por las personas que a ella pertenecen, la transforman, abriendo nuevas posibilidades para la acción. Así pues, las tradiciones son constitutivas de las acciones humanas.

Me parece muy sugerente la concepción de la tradición para Arendt, cuando señala que se trata de un proceso eminentemente temporal entre el pasado y el futuro. De aquí que el intérprete es el prisionero de la tradición, inclusive debe ponerse como juez. No se trata de un continuo, sino de una brecha en la que se está situado. La alusión de Arendt a la metáfora de Kafka, refleja el

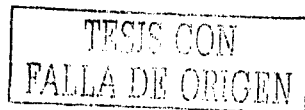
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sentido de las fuerzas que se dan en el intento de interpretar la tradición:

Él tiene dos adversarios: el primero lo presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues lo quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido -y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura-, puede evadirse del frente de batalla y es elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro. ³³

Según Arendt, desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre el pasado y el futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en ininterrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde "él" está; y "su" posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a "su" resistir contra el pasado y el futuro. Arendt pretende ir más allá de Kafka, porque en la medida en que la inserción del hombre rompe el *continuum*, no puede sino hacer que las

³³ Cfr. Arendt, H., *De la historia a la acción*, "La brecha entre el pasado y el futuro", Paidós, Barcelona, 1999, pp.79-80.

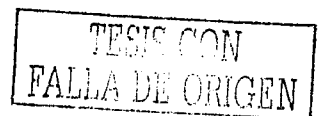


fuerzas se desvíen, aunque sea sólo ligeramente, de su dirección original y, si fuera éste el caso, ya no podrían colisionar de frente sino encontrarse en un ángulo. Sospecha Arendt que tal brecha es la región del espíritu, o mejor dicho, el sendero pavimentado por el pensamiento, la pequeña senda del no tiempo que la actividad de pensar traza en el tiempo-espacio de los hombres mortales y en la que los hilos del pensamiento del recuerdo y de la anticipación salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico.

Este pequeño espacio atemporal en el mismo corazón del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede ser señalado, pero no puede ser heredado ni transmitido desde el pasado; cada nueva generación, incluso cada nuevo ser humano, en tanto se inserta entre un infinito pasado y un infinito futuro, debe descubrirlo y pavimentarlo laboriosamente de nuevo.³⁴

La posibilidad de la comprensión política se da entre el pensamiento y la acción pues como señala Arendt, estar en la tradición es la condición de posibilidad de nuestra herencia. De aquí que el tesoro perdido que nos lega el pasado, es decir, la tradición, es el *sentido común*, que es donde se inicia el conocimiento político. El sentido común constituye el mundo, presupone el mundo y transforma el mundo. Sin embargo, las tradiciones no son sólo sentido

³⁴ *Ibidem*, pp. 85-86.



común, sino un proceso ligado a la acción; de aquí la relación entre pensamiento y acción, que es lo político.

Finalmente, cabe destacar en esta tercera línea de pensamiento, que Alasdair MacIntyre da prioridad al concepto de tradición, reconociendo su carácter dinámico y continuo. Una tradición, señala³⁵, es una discusión que se extiende a través del tiempo en el cual algunos acuerdos fundamentales se definen y redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos con críticos o enemigos externos a la tradición que rechazan todo o parte de los elementos clave de esos acuerdos fundamentales, y aquellos dentro de la tradición en los que se desarrollan debates interpretativos a través de los cuales el significado y la racionalidad de los acuerdos fundamentales se especifican y gracias a los cuales la tradición se constituye.

En contra de cualquier visión universalista, afirma que las tradiciones están hasta cierto punto arraigadas siempre con un carácter local, y formadas por las particularidades del lenguaje y del ambiente social. Debido a su arraigo social, la historia de una tradición no puede ser separada de la historia social y política. Pero esto no significa que las tradiciones de investigación racional sean meras expresiones de conflictos sociales o económicos o de sucesos políticos. Asimismo, rechaza cualquier interpretación sociológica extrema al igual que la descontextualización filosófica en la explicación de las tradiciones intelectuales. Oponiéndose a estas dos maneras extremas de

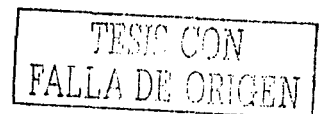
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

interpretar la historia intelectual, MacIntyre sugiere una concepción holística interconectada de las relaciones entre filosofía y contexto social. De aquí que las teorías filosóficas dan una expresión organizada a conceptos y teorías ya existentes en formas de prácticas en las comunidades, haciendo posible una crítica racional de esas creencias sociales.

A su vez, el desarrollo racional y crítico de las teorías filosóficas comúnmente se manifiesta en instituciones y prácticas sociales, haciéndolas más o menos racionales de acuerdo con los criterios y el tipo de racionalidad que se presupone en la investigación constituida dentro de la tradición. La concepción dinámica de la relación entre conocimiento teórico y prácticas sociales confiere a las teorías políticas y a las teorías morales tanto una relevancia ideológica como una significación intelectual. Pero a diferencia de Skinner, afirma que las teorías filosóficas pueden ser evaluadas en términos de su racionalidad. Y difiriendo del universalismo de Strauss, concibe los criterios de racionalidad internamente arraigados en el desarrollo histórico de las tradiciones, de tal manera que tradición y razón no son mutuamente excluyentes, como piensan filósofos modernos y posmodernos.

Para Macintyre la racionalidad que las tradiciones poseen debe ser evaluada retrospectivamente de acuerdo con la capacidad de la tradición para superar a través del

³⁵ Cfr. MacIntyre, A., *Whose Justice? Wich Rationality?*, Paris, University of Notre Dame Press, p. 390.



tiempo conflictos internos y externos. Los conflictos internos se manifiestan en el nivel de la "problemática" de la tradición. En este sentido, la problemática es la agenda de problemas no resueltos y de temas no resueltos que constituyen la referencia obligada para evaluar el progreso racional que la tradición puede desarrollar, según tenga éxito o no en resolverlos; al enfrentar su problemática, toda tradición es susceptible de "crisis epistemológicas". Tales crisis son decisivas para el desarrollo de las tradiciones, ya que es en términos de las respuestas a tales crisis que las tradiciones se reivindicán o fracasan.

Ahora bien, una crisis epistemológica ocurre en cualquier punto del desarrollo de una tradición cuando la tradición deja de progresar de acuerdo con sus propios criterios de progreso. Sus métodos hasta entonces aceptados como confiables se convierten en estériles. Los conflictos sobre respuestas opuestas a cuestiones clave ya no pueden ser resueltos racionalmente. A diferencia de Kuhn, MacIntyre concibe la solución de las crisis en términos muy diferentes. La solución involucra un cambio revolucionario de conceptos, teorías y métodos de modo que se deben satisfacer tres condiciones:

- i) El nuevo y enriquecido marco conceptual debe proveer una solución para los problemas que anteriormente no pudieron resolverse de una manera sistemática y coherente.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- ii) Debe explicar por qué en una etapa previa la tradición se volvió estéril o incoherente o ambas cosas.
- iii) Estas dos tareas deben ser llevadas a cabo de tal manera que se muestre una continuidad fundamental de las nuevas estructuras conceptuales y teóricas con las creencias compartidas en términos de las cuales la tradición de investigación ha sido definida hasta ese punto.

Por tanto, las crisis epistemológicas abren oportunidades para encuentros entre diferentes tradiciones. El reconocimiento de que es posible aceptar la validez de tesis rivales de una tradición extraña con base en criterios de la propia tradición, es la refutación del dilema "universalismo o relativismo". Este proceso debe apoyarse en una tradición extraña previamente comprendida, y tiene lugar a través de la traducción. La pretensión de absoluta traducibilidad es una falsa pretensión, pues suponer la completa traducibilidad y comensurabilidad elimina cualquier posibilidad de cuestionamiento y confrontación de nuestra cultura contemporánea con otras tradiciones ajenas que sean interpretadas de manera auténtica.

3.5 Balance crítico

Como se analizó en esta tercera etapa de la controversia acerca de las tradiciones racionales de investigación, los autores aquí revisados reivindican una concepción del auténtico conocimiento político incompatible

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

con las pretensiones científicistas de la ciencia política, pretensión similar a la de Wolin, Straus y Taylor. Así, el auténtico conocimiento político está contenido en tradiciones milenarias de pensamiento originadas desde la antigua Grecia, tradiciones que amenazan ser sustituidas por la nueva ciencia política positivista. Por esta razón las orientaciones normativas de la teoría política son al mismo tiempo contestatarias de la ciencia política empirista y reivindicadoras de la historia de las teorías políticas.

Específicamente, Oakeschott, H. Arendt y MacIntyre, centran su atención en el concepto de *tradición* no sólo como el contexto apropiado para interpretar con objetividad histórica los textos de teoría política, como lo hacen los representantes de la "nueva historia de la teoría política", sino también para elucidar problemas filosóficos respecto a la racionalidad y validez cognoscitiva de las teorías políticas. El concepto de tradición que elaboran, con matices diferentes Oakeschott, Arendt y MacIntyre, representa una síntesis de las virtudes de los enfoques filosóficos e históricos de las teorías políticas.

Creo que lo más significativo de esta tercera propuesta es el reconocimiento de debates entre tradiciones distintas, lo cual supone reconocer la posibilidad de comunicación entre éstas y, por ende, implica la superación de la inconmensurabilidad entre ellas. El debate y la comunicación entre tradiciones distintas no presupone criterios universales de racionalidad, ni lenguajes o conceptos transhistóricos. Como señala MacIntyre, estos debates

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

requieren la posibilidad de traducir conceptos de una tradición a otra, ya sea a través de traducción textual, si existen términos análogos, o por innovación lingüística, si no existen. Gracias a estos dos tipos de traducción los miembros de una tradición pueden apropiarse de contenidos conceptuales de otra ajena y confrontarlos con los esquemas originales de su propia tradición. Aunque, como señala A. Velasco³⁶, de una manera muy optimista MacIntyre considera que puede aprenderse una lengua ajena como si fuera "una segunda primera lengua"; este es uno de los puntos más debatibles de su propuesta, pues es muy discutible querer comprender culturas ajenas de una manera objetiva y sin distorsiones provenientes de la propia cultura.

Este modo de concebir la racionalidad de las tradiciones en términos de confrontación y diálogo entre tradiciones distintas es una propuesta para superar la disyuntiva entre relativismo o universalismo a la que parece conducir una posición historicista como la de Skinner, y una posición filosófica como la de Strauss.

Cabe destacar, finalmente, que la propuesta de MacIntyre es útil también para superar la parcialidad de los enfoques que sólo centran su atención, o bien en la racionalidad meramente epistémica de las teorías políticas, o bien en la racionalidad meramente práctica de las ideologías. Pero no identifica, como lo hace Skinner, la

³⁶ Cfr. A. Velasco, "Racionalidad de las teorías políticas", en Nudler, O., *La racionalidad, su poder y sus límites*, pp. 490-491.



ideología política con la teoría política, ni tampoco marca una separación entre ambos tipos de conocimiento como lo plantea Strauss (*doxa-episteme*).

MacIntyre concibe las teorías políticas como elaboraciones más o menos críticas y fundadas en ideologías políticas. En el nivel de estas elaboraciones es posible revisar, denunciar y transformar aspectos irracionales, opresivos o inmorales -de acuerdo con criterios propios de la tradición en cuestión- de las ideologías y prácticas políticas que en su manifestación cotidiana resultan inadvertidos. Asimismo, es posible que esta crítica conceptual de las ideologías tenga consideraciones para el cambio de instituciones y de la vida política. De esta manera, el desarrollo racional de una tradición depende tanto de la solución de problemas conceptuales como de problemas prácticos.

Me parece que al ubicar las teorías políticas en tradiciones de investigación históricamente arraigadas que buscan responder a problemas prácticos en su contexto, pero que también pueden incluso trascender su contexto original, se reconoce que las teorías políticas articulan tanto creencias como acciones, en función de valores morales y epistémicos, así como en función de fines prácticos. De la misma manera, ubicar a las teorías políticas en tradiciones dinámicas de investigación nos obliga a reconocer la interdependencia entre la validez de la teoría y la validez de la interpretación. Por esta razón asumo que esta tercera

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

perspectiva de las teorías políticas y su desarrollo histórico brinda una concepción más completa y adecuada de la racionalidad de las teorías políticas que supera las visiones parciales y limitadas de las perspectivas filosóficas como las de Strauss y Wolin, y de los enfoques historiográficos como los de Skinner y Pocock.

Las oposiciones involucradas en las tradiciones políticas analizadas, se pueden sintetizar en el siguiente cuadro:

**TRADICIONES POLÍTICAS
OPOSICIONES INVOLUCRADAS**

ACCIÓN POLÍTICA (DIMENSIÓN PRÁCTICA)	TEORÍA POLÍTICA (DIMENSIÓN CRÍTICA Y REFLEXIVA)
DESCRIPTIVA	NORMATIVA
JUSTIFICACIÓN	CRÍTICA
VALORES EPISTÉMICOS : EMPÍRICOS O DE ADECUACIÓN	VALORES EPISTÉMICOS: AXIOLÓGICOS
UNIVERSALISMO	CONTEXTUALISMO
PRINCIPIOS ÉTICO - POLÍTICOS UNIVERSALES	NORMAS SOCIALES REGLAS SOCIALES ESPECÍFICAS
REGLAS DE IURE	REGLAS DE FACTO
CONSERVACIÓN	CAMBIO
CONSENSO	DISENSO
PASADO	FUTURO

BRECHA

INTEGRACIÓN TENSIONAL (BÚSQUEDA DE EQUILIBRIO)
CONTINUIDAD
HISTORICIDAD
NARRATIVIDAD
TEMPORALIDAD
SENSUS COMMUNIS
FRÓNESIS
DIÁLOGO-ESCUCHA
REFLEXIVIDAD CRÍTICA
TRASLAPES Y CONSENSOS
PLURALISMO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De acuerdo con la pretensión original de esta investigación, considero que el análisis de las diferentes tradiciones de pensamiento político permitirá comprender con mayor claridad tanto los proyectos de sociedad como de democracia y de nación que en el caso de nuestra sociedad multicultural están en juego, sus convergencias e incompatibilidades, así como las contribuciones y retos en el proceso de democratización de la sociedad mexicana.

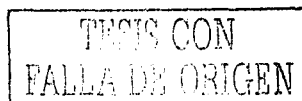
Comparto la idea de que reconstruir las tradiciones de pensamiento político para comprender proyectos de organización política, implica el presupuesto de que las formas de organización política, especialmente los Estados nacionales, adquieren su identidad en buena medida a través de la adopción de tradiciones prácticas e intelectuales que presentan determinados valores, principios, normas e instituciones como esenciales e inclusive como los únicos admisibles y legítimos. De aquí que la aceptación de los contenidos de la tradición se realiza, por lo general, mediante mecanismos de transmisión que no implican reflexión y conceptualización críticas (aprendizaje del lenguaje, escolarización, propaganda política, medios de comunicación masiva, etc.). Para utilizar una expresión común de los autores que se refieren a esto, se podría decir que su propia forma de transmisión es tradicionalista. Pero el tradicionalismo no es la única forma de recepción de las tradiciones; como señalan Oakshott, MacIntyre y Pocock, entre otros, las tradiciones también son susceptibles de elaboración conceptual y reflexión crítica y, por lo tanto,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

también pueden ser objeto de una recepción racional. Como apunta A. Velasco³⁷, un papel esencial de la filosofía política consiste, precisamente, en el conocimiento crítico y racional de la propia tradición, lo cual involucra necesariamente el conocimiento de tradiciones ajenas. De aquí se infiere también el que las tradiciones que constituyen la identidad de las comunidades políticas se transforman como resultado de las reflexiones críticas que sus practicantes hacen acerca de ellas. Como se señaló anteriormente, de acuerdo con Pocock, los conceptos que nos formamos a partir de una tradición y con los cuales alimentamos a esa misma tradición tienen la capacidad para modificar el contenido y carácter de la tradición conceptualizada.

Esto significa que al reconocer que las tradiciones políticas son constitutivas de la identidad nacional y que tales tradiciones pueden ser elaboradas crítica y racionalmente, se abre la posibilidad de que aspectos sustantivos de dichas identidades puedan ser resultado no sólo de herencias culturales, sino también de consensos racionalmente fundados. Esto hace suponer que una organización democrática de la sociedad debe dar lugar a una reflexión, debate y acuerdos sobre las tradiciones que constituyen los rasgos de la identidad nacional. Creo que un caso de estudio, como el conflicto en Chiapas, no es sólo el enfrentamiento entre el gobierno del Estado mexicano y un grupo de insurrectos, sino, ante todo, es un encuentro entre

³⁷ Cfr. Velasco, A., "Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, diciembre de 1988, pp. 116-117.



dos concepciones distintas de la identidad nacional y de la forma de organización política correspondiente. Tal es el asunto que se analizará en el siguiente capítulo.

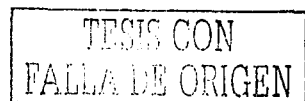
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO 4**CONFLICTO DE TRADICIONES DEMOCRÁTICAS
Tradiciones liberal y republicana en el contexto
nacional mexicano
(un caso ilustrativo de estudio)****TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

4.1 Anotación preliminar

De acuerdo con lo considerado en el capítulo anterior, el conocimiento de lo político es, como señala Oakeshott¹, siempre el conocimiento de una tradición de comportamientos, discursos, pensamientos y acuerdos políticos en una determinada sociedad. Este tipo de conocimiento puede adoptar cuatro formas diferentes pero complementarias: una forma práctica orientada a reflexionar y traer a la conciencia los recursos prácticos con que contamos en nuestra tradición para resolver problemas políticos en diferentes situaciones, "para navegar, en nuestra vida social y política"; una visión histórica del pensamiento y la acción de los hombres en el desarrollo de nuestra tradición que nos permite reconstruir narrativamente la identidad de la tradición propia: una visión filosófica que analiza críticamente las ideas y principios involucrados en la historia de nuestra tradición y contribuye a una mejor comprensión y argumentación en nuestras interrelaciones sociales; y, finalmente, una interpretación ideológica que formula esquemas doctrinarios que en el mejor de los casos

¹ Cfr. Oakeshott, Michael, "La Educación Política", en *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, UNAM, México, 1999, p. 293. Explícitamente señala Oakeshott que la política es la actividad de atender las formas de organización generales de un conjunto de personas, quienes, en lo que respecta a su reconocimiento de una manera común de atender sus formas de organización, componen una comunidad. Suponer, dice, la existencia de un conjunto de personas que carezca de tradiciones de conductas reconocidas, o que disfrute de formas de organización que no manifestaran ninguna dirección para el cambio y que no necesitaran de ninguna atención, es suponer la existencia de un pueblo incapaz de tener política. Así pues, esta actividad no emana ni de los deseos del instante ni de principios generales, sino de las mismas tradiciones existentes de conducta. El razonamiento político pertinente será la exposición convincente de una propensión (hacia lo que no aparece de manera completa) presente pero que aún no ha sido desarrollada hasta el final, y la demostración convincente de que ahora es el momento apropiado para reconocerla.



puede tener una función heurística. Me parece necesario para este estudio trabajar en torno a una perspectiva que tenga presente las dimensiones de la tradición propuesta por Oakeshott, lo cual permitirá construir una propuesta de interpretación más allá de una perspectiva puramente empírica y descriptiva, pero también más allá de una mera teoría normativa.

Una propuesta, como la que se plantea aquí, para reconstruir las tradiciones de pensamiento político -con el propósito de comprender los proyectos de organización política-, parte en primer lugar del presupuesto que sugiere que "las formas de organización política, especialmente los Estados nacionales, adquieren su identidad en buena medida a través de la adopción de tradiciones prácticas e intelectuales que presentan determinados valores, principios, normas e instituciones como esenciales e inclusive como los únicos admisibles y legítimos". Esto significa que la adopción de los contenidos de la tradición se realiza habitualmente mediante mecanismos de transmisión que no necesariamente implican reflexión y conceptualización críticas: aprendizaje del lenguaje, escolarización, propaganda política, medios de comunicación masiva, etc.; se podría decir que su propia forma de transmisión es tradicionalista.

De acuerdo con Pocock, una actitud tradicionalista consiste en:

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

... aceptar: (1) la variedad indefinida de los posibles acercamientos; (2) que no existe ninguna razón a priori para preferir cualquiera de ellos a los demás; (3) que no podemos esperar librarnos por completo de la presencia simultánea, en nuestros pensamientos, de más de uno de estos diferentes conjuntos de presupuestos e intereses en los que ellos están fundados.²

Con base en esta interpretación, tanto en este ámbito como en otros, el tradicionalista reconoce que el objeto de su estudio forma parte de una tradición en la que está involucrado, y que su propio acercamiento está determinado por ésta y otras tradiciones; esto significa que él decide conducir su pensamiento dentro de un modelo heredado sobre el cual no tiene un control perfecto.

Sin embargo, el tradicionalismo no es la única forma de recepción de las tradiciones, pues las tradiciones también son susceptibles de elaboración conceptual y reflexión crítica y, por consiguiente, también pueden ser objeto de una recepción racional. Pues uno de los papeles esenciales de la filosofía política consiste en el conocimiento crítico y racional de la propia tradición, lo cual implica también el conocimiento de tradiciones ajenas.

² Cfr. Pocock, J., "La historia del pensamiento político: una investigación metodológica", en A. Velasco, (comp.) *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y Tradición*, UNAM, México, 1999, p. 256.

Aceptar que nuestra posición es tradicional (no tradicionalista), es aceptar que existen, y que deben existir, límites a nuestra capacidad para clarificar nuestros procedimientos, pero obviamente no significa, según Pocock, que no debiéramos clarificar lo que tratamos de hacer, en un momento dado, dentro de los límites de nuestra capacidad, o buscar medios para ensanchar estos límites.

En virtud de lo anterior, se puede inferir otro presupuesto, útil para este trabajo: las tradiciones que constituyen la identidad de las comunidades políticas, como señala Pocock, se transforman como resultado de las reflexiones críticas que sus practicantes hacen de ellas. Es decir, al reconocer que las tradiciones políticas son constitutivas de la identidad nacional y que tales tradiciones pueden ser elaboradas crítica y racionalmente, se abre la posibilidad, de que aspectos sustantivos de dichas identidades puedan ser resultado no sólo de herencias culturales, sino también de debates racionalmente fundados.

Me parece pertinente sustentar que una organización democrática de la sociedad debe dar lugar a una reflexión, debate y acuerdos acerca de las tradiciones que constituyen los rasgos de la identidad nacional. Pues el ámbito de los debates y consensos requiere necesariamente el fortalecimiento de la sociedad civil, lo cual a su vez es condición necesaria para la vida democrática.

Como ejemplo ilustrativo de lo que se pretende abordar aquí, cabe mencionar el caso de México; el reciente

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

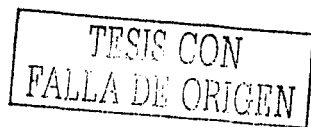
conflicto en Chiapas refleja un encuentro entre dos concepciones distintas de la identidad nacional y de la forma de organización política correspondiente. Tales concepciones están fundadas en distintas tradiciones históricas y culturalmente arraigadas.

En este apartado se pretenderá analizar las diferentes tradiciones que subyacen en las concepciones políticas en conflicto. Para tal efecto, retomaré dos esquemas teóricos de democracia.³ Estos esquemas permitirán exhibir ciertos rasgos de valor heurístico para comprender características esenciales y no explícitas, de las tradiciones.

Me parece sugerente la propuesta de Ambrosio Velasco⁴, que confronta el debate entre los federalistas liberales (Madison, Jay y Hamilton) y los antifederalistas republicanos (Jefferson) en torno a la Constitución Norteamericana de 1786. Asumo este modelo de confrontación, pues tal debate presenta interesantes analogías conceptuales con las controversias entre el Gobierno Federal y la posición asumida por el EZLN en el reciente conflicto de Chiapas. No obstante, también estimo conveniente revisar algunos rasgos históricos del proceso de constitución del Estado-Nación mexicano.

³ Como subraya Oakshott, estos esquemas teóricos de la democracia son caricaturas de las tradiciones realmente existentes.

⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 118.

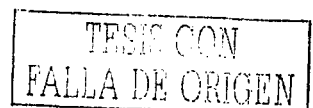


4.2 Analogías conceptuales de la controversia

Los debates acerca de la Constitución Norteamericana de hace dos siglos ilustra de alguna manera que los conflictos entre las tradiciones liberales y republicanas no son privativos de México, ni de finales del siglo pasado; se trata también de dos modelos de tradiciones fundamentales de democracia: la liberal y la republicana. Cada uno de estos esquemas postula diferentes nociones de ciudadanía, representación política, justicia e identidad nacional.

Cabe adelantar que los argumentos de la posición gubernamental en el conflicto mencionado se pueden ubicar dentro del esquema liberal; y los de la oposición zapatista se les puede asociar con la tradición democrática republicana. Así, por ejemplo, cada una de estas concepciones de la democracia sostienen una determinada visión de la identidad nacional: la visión liberal, basada en el nacionalismo heredado del siglo XIX, concibe a la nación de una manera homogénea y unitaria, cuya integridad y soberanía es la principal función del Estado; la perspectiva republicana del movimiento conflictivo de Chiapas prioriza la pluralidad cultural, fundamentalmente indígena, ignorada y excluida de la unidad nacional impuesta por el Estado mexicano del siglo antepasado. Al respecto explica Villoro⁵:

⁵ Como señala Villoro en "En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas", en *Cuadernos Americanos*, No. 56, Año X, vol. 2, 1996, p. 215, México fue constituido como Estado nacional a partir del proyecto de una minoría, a principios del siglo XIX: una minoría criollo-mestiza que quiso constituir desde cero la nación, conf Cfr. Velasco, Ambrosio, "Liberalismo y republicanismo: dos tradiciones en la



El Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeneiza y unifica a esta totalidad de individuos. En la constitución de Apatzingán primero, luego en la Constitución de 1824 y las constituciones posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo. Pero en este pacto del grupo criollo-mestizo no entran para nada los pueblos indígenas. Nadie le consulta a ningún pueblo indígena si quiere formar parte de este pacto o no.⁶

Se puede adelantar aquí la necesidad de apuntalar acuerdos acerca de los conflictos suscitados por la confrontación de las tradiciones políticas. Es preciso pugnar porque las dos ideas de nación que han chocado desde la independencia de México, encuentren una síntesis.

4.3 Federalismo versus Antifederalismo

Como se consigna en la historia de los Estados Unidos de Norteamérica⁷, el 4 de junio de 1776 es convocado el segundo

democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 12, UAM-UNED, 1988, p. 116.

⁶ Cfr. Villoro, L., *op.cit.* P. 215.

⁷ Cfr. Maldwyn A., Jones, *Historia de Estados Unidos, 1607-1992*, Cátedra, Madrid, 1996, "Revolución e Independencia, 1763-1783, pp. 41-61.

Congreso de Filadelfia, en el que se acuerda proclamar la separación de las trece colonias de la corona británica mediante una declaración de independencia redactada por Jefferson, lo cual provocó la guerra abierta con Inglaterra.⁸

Después de la guerra de independencia de Estados Unidos con Inglaterra que duró siete años, se firmó la Paz de Versalles en 1783. Es entonces cuando los norteamericanos tienen que hacer frente a los problemas de la reconstrucción nacional divididos en dos partidos que se habían distinguido en la contienda: los *antifederalistas*, quienes se orientan hacia una confederación, y los *federalistas*, partidarios de mantener la independencia política y administrativa de los estados.

Hacia 1786, a diez años de la independencia, se convocó a una Convención Constitucional para modificar los Artículos de la Confederación Norteamericana de 1776. Como explica Ambrosio Velasco⁹, estos Artículos fueron, en realidad, la primera Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica.

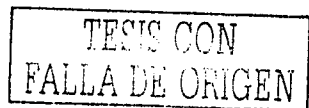
⁸ La Declaración de Independencia, como señala Jones, Maldwyn A., en *Historia de los Estados Unidos*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 50, fue escrita por Thomas Jefferson, con alguna ayuda de Benjamin Franklin y John Adams. Su propósito era proporcionar una justificación moral y legal para la rebelión. En gran medida consistía en una extensa enumeración de los agravios cometida contra los colonos desde 1763, haciendo responsable de todos ellos sin ambages, aunque algo injustamente, a Jorge III, que era acusado de buscar con deliberación establecer una "tiranía absoluta sobre estos estados". Pero la fama que obtuvo la Declaración se basó en su breve preámbulo, en una exposición lúcida y elocuente de la filosofía política en la que fundamentaba la afirmación de independencia de los colonos. Al proclamar que ciertas verdades eran "autoevidentes", se basaba en la filosofía de los derechos naturales que se remontaba a Aristóteles y Cicerón, y a la que había otorgado una formulación clásica en 1690 John Locke en su *Tratado sobre el gobierno civil*. Según ella, los hombres poseían ciertos derechos naturales que Jefferson definía como "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Los gobiernos se establecían para asegurar estos derechos, derivaban sus poderes justos del consentimiento del gobernado y podían ser derrocados legítimamente si subvertían los propósitos para los que fueron creados.

Esta convocatoria dio lugar a una significativa polémica entre aquellos que querían mantener una confederación de estados libres y soberanos (antifederalistas) y aquellos que consideraban indispensable una organización política de carácter federal, con un gobierno central más fuerte que impulsara la actividad económica y garantizara la seguridad nacional frente a enemigos externos e internos (federalistas). Al respecto, Adams W.P.¹⁰ explica que en el intenso debate público que se desencadenó en torno a la nueva Constitución, y que duró nueve meses, los defensores del proyecto de constitución se presentaron bajo el nombre de *federalists*. Y lograron imponer a sus adversarios la denominación de *anti-federalists*, pese a que éstos, conforme al significado de esta palabra en aquella época, defendían la estructura federalista radical de la Confederación, mientras que los federalistas querían implantar un "national government" o -según otro modismo de la época- un "consolidated government".

Estos dos grupos sostenían que la única forma de organización política legítima era la república. Esta idea de república se había asociado desde la independencia norteamericana con los valores de buen gobierno y bien público, en oposición tanto a los gobiernos absolutistas como a los democráticos que no respetaban los derechos fundamentales de las personas. De aquí que el debate entre federalistas y antifederalistas es más bien una polémica en

⁹ Cfr. A. Velasco, "Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México", p. 118

¹⁰ Cfr. Adams, Willi Paul, *Los Estados Unidos de América*, S. XXI, vigesimoquinta edición, México, 2001, p. 43.



torno a la "república" y no en relación con la "democracia". De acuerdo con Russell L. Hanson, "el periodo de fundación se comprende mejor como una disputa entre el republicanismo tradicional y su versión revisionista".¹¹

En un nivel conceptual las posiciones en este debate reflejan semejanzas estrechas con las teorías clásicas de la democracia (antifederalista) y las teorías liberales o revisionistas de la democracia (federalista). Se puede afirmar que la concepción tradicional de la república sustentada por los antifederalistas coincide, fundamentalmente, con los modelos de la democracia republicana, mientras que la concepción realista de la república sostenida por los federalistas corresponde al modelo liberal de la democracia.

4.3.1 La representatividad en el republicanismo "científico"

La gran discusión entre los defensores de la tradición republicana, representada primordialmente por Jefferson y el nuevo republicanismo realista y "científico", representado por Madison, Hamilton y Jay, se centró principalmente en problemas de representación política y federalismo. Así, los federalistas postulaban una élite de representantes, que gracias a su prudencia y sabiduría podrían discernir el verdadero interés nacional por encima de los diversos intereses particulares y facciosos de sus representados.

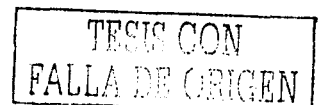
¹¹ Russell L. Hanson, *The Democratic Imagination in America. Conversations with our Past*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 58, cit. p. Velasco, A., en *op. cit.*, p. 119.



Según esta posición, los individuos representados no tienen capacidad para discernir el bien común, sino sólo siguen sus intereses privados, con riesgo de la desintegración de la comunidad. Además, el consenso entre ellos es imposible debido a la diversidad de intereses. En consecuencia, el representante no está obligado a tomar los intereses concretos de las personas como guía para sus decisiones. De aquí que, ante el pluralismo de intereses, valores y actitudes de los gobernados, el representante debe permanecer neutral y buscar, ante todo, un abstracto interés general que no refleja precisamente los intereses y concepciones de los representados, y que inclusive puede ir en contra de las opiniones de los propios ciudadanos. Esto también implica que el espacio público no está encarnado en el pueblo, sino que por el contrario, está puesto a salvo de los intereses y opiniones de los ciudadanos, gracias a un arreglo constitucional que garantiza a los representantes una amplia independencia y discrecionalidad.

En el invierno de 1787, los periódicos de Nueva York publicaron una serie de artículos de Alexander Hamilton, James Madison y John Jay. En 1788 aparecieron en forma de un libro, bajo el título *The federalist: a collection of essays written in favour of the new constitution*.¹² En los artículos 10 y 51 de esa declaración federalista explicaba Madison la multiplicidad de los intereses conflictivos y la formación de partidos basándose en la "multiplicidad de capacidades humanas" y en las aspiraciones de propiedad y

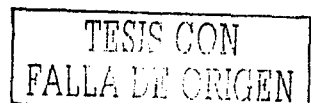
¹² Cfr. Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The federalist papers*, compilado por Clinton Rossiter, Nueva York, Mentor Books, 1961.



poder. Según él, una república territorialmente grande ofrecía, con su multiplicidad de grupos de intereses, la posibilidad de impedir el dominio de un grupo de intereses -bien fuesen de los acreedores o de los deudores, el interés agrario, el interés comercial o el manufacturero- y de imponer el respeto al bien común y a la libertad del individuo hasta un cierto grado: "Ambition mus be made to counteract ambition" era la consigna de Madison y de otros federalistas. La representación, la división de poderes y la división federal del poder eran las estructuras organizativas de las que esperaban ese efecto.¹³

De lo anterior se infiere que los representantes no están obligados a reflejar y defender los intereses y puntos de vista de sus representados y por lo tanto pierde fuerza la tesis fundamental del republicanismo clásico en contra de los Estados con territorio extenso. Esta nueva concepción de la representación política permite superar los estrechos límites territoriales del gobierno republicano. En tal sentido, Hamilton y Madison defienden, en contra del republicanismo tradicional, la viabilidad de una "república ampliada". Con base en esta idea, los defensores de la nueva propuesta de Constitución postularon que el régimen republicano puede preservarse en una unión consolidada de estados con un gobierno federal con amplios poderes sobre los habitantes y sobre los mismos estados de la unión; y tales poderes estarían respaldados, en última instancia, porque el mando del ejército estaría exclusivamente a cargo del gobierno federal.

¹³ Cfr. Adams, Willi P., op. cit. p. 45



4.3.2 La representatividad según los antifederalistas

Los antifederalistas, por su lado, parten de una concepción totalmente diferente, de la representación política y de la unión de los estados. Pues si bien los antifederalistas también consideraban que el rasgo esencial de toda república, a diferencia de la democracia directa, es la representación política, para ellos la representación debería ser plena y equitativa, de tal modo que la asamblea de representantes tenga los mismos intereses, sentimientos, opiniones y concepciones que tendría el propio pueblo si se reuniera en asamblea. Por lo tanto, de acuerdo con los antifederalistas, una representación justa debe regularse de tal manera que toda clase de hombres de la comunidad, de acuerdo con sus formas propias de elección pueda tener una participación en la representación.¹⁴

Una de las implicaciones de esta posición, es que para que los representantes puedan reflejar fielmente a sus representados, es necesario que se encuentren cerca de ellos y que sean tan numerosos, como diversos son los grupos sociales relevantes. Y para que esta representación pueda funcionar, es necesario restringir el gobierno a territorios reducidos, pues de otro modo el representante no representaría a nadie, y las leyes y decisiones, lejos de

¹⁴ Cfr. *The Antifederalist. Writings by the Opponents of the Constitution*, editado por H.J. Storing, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, *The Federal Farmer*, carta No. 2, p. 39, cit. p. Velasco A. Op. cit., p.120.

ser aceptadas voluntariamente por el pueblo, serán ejecutadas por medio de los principios del miedo y de la fuerza como ha sido el caso de toda república extensa. Así pues, los antifederalistas consideraban que en conjunto el pueblo es virtuoso y que los representantes son confiables en la medida que el pueblo tenga control sobre ellos y que reflejen realmente sus intereses y sentimientos.

La representación política, concebida por los antifederalistas, es como una relación en la que los ciudadanos representados controlan el comportamiento de sus representantes, quienes tienen mandatos precisos para defender los intereses y opiniones del grupo de ciudadanos que representan. De aquí que la pluralidad social debe reflejarse en la asamblea de representantes. Para que la asamblea pueda llegar a acuerdos y elaborar leyes que sean aceptadas por los ciudadanos representados, es necesario que los gobiernos auténticamente republicanos no tengan un territorio extenso, sino más bien que sean estados pequeños. Al respecto A. Velasco comenta: "En su mayor parte los asuntos sociales deben ser regulados de manera local y sólo muy pocos asuntos, los verdaderamente generales, deben ser regulados por el gobierno federal. En consecuencia, en contra de los federalistas, proponen una consolidación nacional parcial de repúblicas confederadas. Ésta es la única alternativa para un gobierno libre y republicano".¹⁵

¹⁵ Cfr. A. Velasco, "Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México", pp. 120-121.

Históricamente, el primer gran éxito que se puede atribuir a los anti-federalistas consistió en que, precisamente por su desconfianza hacia los plenos poderes del gobierno federal, obligaron a que la Constitución fuese ampliada con una declaración de los derechos elementales del hombre. En esta *Bill of Rights* de la Unión se basó la capacidad de adaptación y el desarrollo ulterior del constitucionalismo americano en los siglos XIX y XX. "El primer Congreso bajo la nueva Constitución decidió, en septiembre de 1789, acceder a las peticiones de varias convenciones de ratificación y presentar proyectos de "amendments" -añadiduras, en realidad- a la Constitución, en los que se garantizasen algunos derechos elementales."¹⁶ Cabe señalar que el Congreso, constituido en su mayoría por federalistas, veló por que con ello no fuesen disminuidas las atribuciones de la Unión.

Por otra parte, el mayor éxito del movimiento a favor de la Constitución federal consistió en que las discusiones que hubo en torno a su ratificación no condujeron ni a la secesión de algunos estados ni a la resistencia pasiva por parte de grandes sectores de la población. La autoridad de la Constitución creció con el convencimiento de que ésta había surgido sobre la base de un poderosísimo consenso. Sin

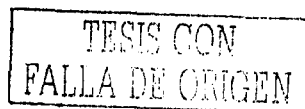
¹⁶ Cfr. Adams, Willi Paul, op. cit., p. 45. Aquí mismo se explica ampliamente cómo de las centenares de solicitudes relativas a cambios en la Constitución, el Congreso desechó peticiones tan radicales como la de la aplicación del mandato imperativo. En términos generales, el primer artículo adicional prohibía al Congreso la implantación de una religión estatal, la limitación de la libertad de cultos, de la libertad de expresión, de la libertad de prensa, de la libertad de reunión y del derecho de petición. Los demás artículos garantizaban el derecho a la posesión de armas, a la garantía contra allanamientos arbitrarios y algunos derechos procesales, como los tribunales de jurados y el derecho a negarse a declarar. Sin un "adecuado proceso jurídico" se declaraba en el quinto artículo adicional, no se puede quitar a nadie la vida, la libertad o su propiedad.

embargo el consenso retórico demostraba que habían sido encontrados un lenguaje común y unas instituciones comunes, por medio de los cuales se creía poder interpretar las intenciones. Como el texto de la Constitución dejaba muchas preguntas sin contestar, la realidad constitucional tuvo que ser fijada continuamente mediante enfrentamientos políticos.

Como es sabido, el triunfo de los federalistas fue contundente y, con ello, el triunfo de una visión de la república basada en el interés nacional, la soberanía del gobierno central por encima de los intereses plurales de los ciudadanos y de la autonomía de los gobiernos locales. Ante los ojos de los antifederalistas esta concepción de la república era, en esencia, antirrepublicana.

La idea directriz de este último capítulo, es que existen en realidad analogías conceptuales de la controversia referida, en el sentido de que las teorías democráticas liberales coinciden en gran medida con los principios de la organización del Estado nacional mexicano y de representación política de los federalistas, mientras que los antifederalistas sostienen principios en cierta manera convergentes con la democracia sustantiva, participativa, o -en términos de Luis Villoro¹⁷- con la democracia radical. Tal será el aspecto a revisar en el siguiente inciso.

¹⁷ Cfr Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE., México, 1997, pp.344-346 y participación de Luis Villoro en "La Izquierda Hoy (El debate de Puebla, 29 y 30 de octubre de 1999)", en *Dialéctica*, Nueva Época, Año 26, No. 35, Primavera 2002, pp.18-19.



4.4 Dos tradiciones confrontadas: dos modelos de democracia en controversia

En atención al objetivo propuesto en esta investigación, enseguida se revisará y caracterizará el encuentro entre dos concepciones distintas de la identidad nacional y de la forma de organización política correspondiente. Como se apuntó anteriormente, tales concepciones están fundadas en distintas tradiciones históricas y culturalmente arraigadas. Es decir, se trata de analizar los aspectos más significativos de las concepciones políticas en conflicto. Para tal efecto, retomaré dos esquemas teóricos de democracia. Estos esquemas permitirán exhibir ciertos rasgos de valor heurístico para comprender características esenciales y no explícitas, de las tradiciones.

Es preciso aclarar en primer lugar que el sentido positivo de "democracia" es relativamente reciente. Tanto en la Antigüedad como en Renacimiento y gran parte de la época moderna, hasta principios del siglo pasado, el concepto de democracia no era lo fundamental ni lo deseable, como se puede considerar en nuestros días; en su lugar lo central era el concepto de "república". Para no ir hasta la antigua Grecia y Roma, en la filosofía política moderna autores como Maquiavelo, Rousseau, Jefferson, Hamilton, Madison y Jay debaten en torno al concepto de república, y no entorno al de democracia. Como se ha señalado, en el debate de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Constitución estadounidense, federalistas (Hamilton, Madison y Jay¹⁸) y jeffersonianos, llamados antifederalistas, discutían el proyecto de república, mas no el de democracia. La democracia era vista con desprecio por los federalistas, pues en términos generales se la consideraba como una forma ilegítima de gobierno en cuanto que éste se orientaba a favor de los interesados de una clase social, el pueblo, y no del bien común. En el mejor de los casos era una forma demasiado utópica o idealista, como lo plantea Rousseau: "Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres".¹⁹

El concepto de república, pues, ha sido ocupado, desde el siglo pasado, por el de democracia; pero su significado presenta una enorme equivocidad que incluye desde dictaduras totalitarias en la concepción, por ejemplo, de Schmitt, hasta la democracia sustantiva, participativa o radical de Duncan, Taylor o Villoro. No obstante la diversidad de significados del concepto, me referiré -en atención al objetivo propuesto- solamente a dos modelos de democracia, correspondientes a las dos tradiciones políticas aludidas en este trabajo: el liberalismo y el republicanism. Es significativo que varios autores coinciden en distinguir dos grandes tipos de teorías de la democracia. Así, de manera ilustrativa, Graeme Duncan²⁰ hace alusión a las teorías clásicas con un fuerte componente normativo, y a las teorías

¹⁸ Cfr. Hamilton, Madison y Jay, *El federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

¹⁹ Cfr. Rousseau J.J., *El contrato social*, Ed. Porrúa, México, 2000 p.36.

²⁰ Cfr. Duncan Graeme (ed), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Londres, 1983, p. 8.

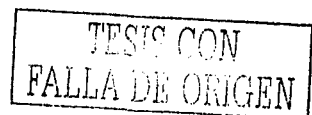
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

empíricas de la democracia. Held²¹ reconoce dos grandes orientaciones de la teoría democrática: la liberal y la participativa; señala que estos grandes tipos de teorías democráticas hay modelos diferentes y que, lejos de constituir una dicotomía tajante, son una guía heurística que reconoce graduaciones intermedias. De esta manera, para Held la teoría clásica liberal de la democracia tiene diferentes variantes: la concepción protectora de la democracia, representada por Locke, Bentham y James Mill y la concepción más cercana al republicanismo de la democracia que promueve el desarrollo social y moral de los individuos, sustentada por Rousseau y John Stuart Mill. Al respecto, A. Velasco²² explica que en los modelos contemporáneos Held ve una especie de graduación que va de la democracia legal en el extremo liberal, a la democracia participativa en el extremo opuesto, reconociendo como formas intermedias la competencia entre élites y pluralismo. Villoro²³, por su parte, se refiere a dos sentidos de democracia: el primero (que se refiere al fin de la acción colectiva que tiene valor por sí misma), alude a la democracia como "poder del pueblo", esto supondría una inversión de las relaciones de poder existentes; porque si todo poder se ha ejercido, según Villoro, desde un grupo situado en la cima de la sociedad, una democracia radical ejercería el poder desde la base de la sociedad hacia la cima: se trata, pues, de la democracia radical. El segundo sentido (que no es un proyecto de asociación conforme a valores, sino un modo de vida en común

²¹ Cfr. Held, David, *Models of democracy*, Polity Press, Cambridge, 1987, p. 4.

²² Op. cit., p. 122.

²³ Cfr. Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE., México, 1997, p. 333-358.



en un sistema de poder), designa un conjunto de reglas e instituciones que sostienen un sistema de poder, tales como igualdad de los ciudadanos ante la ley, derechos civiles, elección de los gobernantes por los ciudadanos, principio de la mayoría para tomar decisiones, división de poderes: se trata de la democracia liberal.

Tomando en consideración estos últimos planteamientos, asumo el supuesto de que en cierta manera el modelo liberal es convergente con las teorías descriptivas, procedimentales y elitistas de la democracia, mientras que el modelo republicano se ubica en el ámbito de la democracia participativa, deliberativa y radical. Tales modelos se analizarán en sus matices y características distintivas, pues esto permitirá más adelante inferir las correspondientes implicaciones en la organización del Estado nacional.²⁴

4.4.1 Orientación empirista y descriptiva de la democracia: el modelo liberal

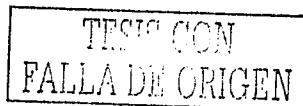
Me parece pertinente, en primer lugar, tener presente las precisiones que hace Villoro²⁵, respecto a los modelos de la asociación para la libertad, en el sentido de que ésta

²⁴ Para este análisis seguiré de cerca el estudio que presenta A. Velasco principalmente en dos trabajos: uno de ellos es "¿Qué democracia para qué nación? Reflexiones desde la filosofía política", en Béjar, Raúl y Rosales, H., *La identidad nacional mexicana como programa político y cultural*, s. XXI - UNAM, México, 1999, pp. 199-223, y el otro es "Liberalismo y republicanismo: dos tradiciones en la democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, No. 12 dic. de 1998, pp. 116-134.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

presenta variantes, cuyos extremos serían dos modelos alternativos. En ambos, dice, se considera la asociación política como resultado de un convenio entre personas libres y racionales, que tiene por principal objetivo preservar su libertad. En los dos, por lo tanto, se acepta la pluralidad de concepciones sobre el bien común y se trata a todos por igual. No obstante, difieren en tres aspectos: i) el alcance de las libertades personales que deben ser garantizadas, ii) la relación entre libertades e igualdad, y iii) las características del bien común. En síntesis, identifica como "liberal" al primer modelo por su énfasis en la protección de las libertades individuales, e "igualitario" al segundo, por su insistencia en el valor de la igualdad en las libertades. Pero tales términos se prestan a ambigüedades y engaños; en general corresponden a dos concepciones específicas: "liberalismo basado en la neutralidad" y "liberalismo basado en la igualdad". Al restringir el término "liberal" al primer modelo, Villoro alude a la concepción tradicional, centrada en la defensa de los derechos individuales y no a posteriores interpretaciones del liberalismo con mayor preocupación por los derechos sociales. Y al retener la palabra "igualitario" para el segundo modelo, este autor se refiere tanto a las concepciones liberales que incluyen la aceptación de derechos sociales, como a concepciones políticas que no pertenecen a la corriente liberal, como el socialismo democrático, pero que incluyen el respeto a las libertades individuales. El primer modelo es afín al esquema clásico,

²⁵ Cfr. Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE., México, 1997, "Modelos de la asociación para la libertad", pp. 308-309.



tradicional, en torno al cual se harán las siguientes precisiones, de acuerdo con la orientación asumida en esta investigación.

Este modelo, con una perspectiva predominantemente empírica y descriptiva, se ha desarrollado en el presente siglo como una revisión crítica de las denominadas "teorías clásicas de la democracia", que como las de Rousseau, Tocqueville y J. Stuart Mill ponían demasiado énfasis en la virtud cívica de los ciudadanos, así como en su participación intensa, responsable y racional de los asuntos públicos. Como señala Villoro²⁶, desde la crítica de Joseph Schumpeter al concepto tradicional de democracia, es frecuente identificarla con las instituciones y prácticas realmente existentes en los países industrializados de Occidente. Schumpeter advirtió la imposibilidad de determinar en la sociedad un bien común a todos sus miembros, pues todos difieren, tanto en los fines elegidos como en los medios que consideran adecuados. Por lo tanto, la "voluntad general", concluyó, es un mito irrealizable. El interés general se cumple con decisiones para el pueblo, no del pueblo. Se trata de una refutación de las teorías clásicas con base en la evidencia empírica disponible.

²⁶ Cfr. Villoro, Luis, op. cit. p. 335.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El modelo liberal, desde la perspectiva empirista, prioriza las virtudes sistémicas de un conjunto de instituciones y prescinde de la virtud cívica de los ciudadanos. En el ámbito político se requiere de un sistema electoral y un sistema gubernamental adecuados. Los principales agentes del sistema electoral son los electores y los partidos políticos que postulan candidatos y ofrecen planes de gobierno. En este sistema los ciudadanos son sustituidos por el electorado y la democracia es, ante todo, un procedimiento o método mediante el cual los electores designan a través del voto a un gobierno, entre las diferentes alternativas que ofrecen en el mercado político diversos partidos en competencia; esto requiere de un sistema de partidos bien establecido, y de un marco institucional que garantice limpieza, transparencia y legitimidad (virtudes del proceso y de los agentes políticos) del proceso electoral.

Como las elecciones son un medio de designación popular del gobierno, entonces la representación ciudadana se reduce al mero proceso de nombramiento de las autoridades que han de tomar las decisiones políticas de acuerdo con sus capacidades y conocimientos. De esta manera, el representante cuenta con gran discrecionalidad en sus decisiones y no tiene que estar sometido a las opiniones contradictorias e irracionales del electorado. En esta perspectiva liberal representante viene siendo como una especie de tutor que conoce mejor que sus representados el verdadero interés público y la forma de aproximarse a su realización.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Con el propósito de evitar que esta gran discrecionalidad de los representantes se convierta en un gobierno despótico y tiránico, la tradición democrática liberal no confía solamente en el elevado carácter moral e intelectual de los representantes, sino también en la estructura misma del sistema gubernamental y en la estructura social. Como se sabe, la estructura del gobierno democrático se caracteriza por una división y equilibrio de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial a través de un marco institucional y legal; son mecanismos de autocontrol del sistema a través de controles y balances que disminuyen la probabilidad de un uso despótico o ilegítimo del poder público. De acuerdo con esto, las virtudes del sistema político suplen las deficiencias de participación ciudadana que sostienen las teorías republicanas o clásicas de la democracia.

Sin embargo, este sistema legal e institucional es insuficiente, pues se requiere, además, de una estructura social en la que, a partir del pluralismo de intereses de los individuos, se asegure una cierta cultura homogénea, o al menos una heterogeneidad limitada o moderada. A tal pluralismo social se le conoce con el nombre de *diferencias identitarias traslapadas*. Este tipo de diferenciación social, como aclara A. Velasco,²⁷ se opone a divergencias que refuerzan la identidad de múltiples grupos culturales en función de intereses y rasgos étnicos, económicos,

²⁷ Cfr. "Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, p. 124.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

religiosos, partidistas, geográficos, etc. El traslape de diferencias religiosas, políticas, económicas, lingüísticas, raciales, da como resultado un pluralismo tan atomizado que resulta difícil, si no imposible, la formación de grupos o comunidades con identidad colectiva específica; por el contrario, este tipo de diferenciación social tiende a producir individuos sin grandes diferencias culturales. Según esta perspectiva liberal, gracias a esta homogeneidad cultural se evitan tensiones sociales y demandas políticas que sean irresolubles para un sistema de esta naturaleza.

Otra característica importante es que en la tradición liberal la democracia no es un fin en sí mismo, sino un orden social que garantiza a los individuos el goce de sus derechos fundamentales; estos derechos constituyen un límite en el poder gubernamental y una garantía para que los individuos, en su carácter de personas, puedan ser autónomos y libres en la vida privada. De esta manera, los derechos fundamentales salvaguardan la libertad (negativa) de los individuos frente al Estado. Esta libertad es, finalmente, el objetivo fundamental de todo gobierno liberal. La ampliación de los derechos (civiles, políticos y sociales) y su extensión a un mayor número de personas se considera como un síntoma inequívoco del progreso de la libertad y de la democracia.

En lo que respecta al "ciudadano", en esta tradición, es esencialmente quien tiene esos tres derechos: civiles, políticos y sociales; y la función del gobierno democrático es velar por su vigencia. Este sentido de la ciudadanía

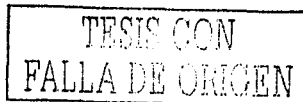
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

basado en un conjunto de derechos fundamentales comunes a todo individuo, se le identifica como "ciudadanía privada" o "ciudadanía pasiva", porque se enfatiza la protección a las libertades negativas del individuo. Lo paradójico "es que, a pesar de la defensa de las libertades y derechos fundamentales de los individuos para promover el pluralismo en la vida privada, la democracia liberal es homogeneizadora, no sólo porque requiere como precondition social de una homogeneidad cultural, sino también en cuanto únicamente reconoce derechos universales para ciudadanos culturalmente indiferenciados".²⁸

La consecuencia que se sigue de lo anterior, es que la determinación de lo que es esencial en la esfera privada y en el ámbito público es igual para todos los individuos, independientemente de las tradiciones y formas de vida de las diversas comunidades a las que pertenecen. Al respecto Taylor²⁹ ha señalado que con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y los títulos; así, dice Taylor, con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una "canasta" idéntica de derechos e inmunidades. De esta manera, la homogeneidad jurídica tiende así a producir una homogeneidad cultural, que ha sido un rasgo predominante en la consolidación de los Estados nacionales modernos. Es el caso de naciones cuya identidad ha sido

²⁸ *Idem.*

²⁹ Cfr. Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE., México, 1993, pp. 60-61.



impuesta culturalmente por el Estado (nación -estatal), eliminando o despreciando la diversidad cultural de sus habitantes.

Finalmente, en la tradición liberal, debido a que la cultura nacional impuesta por el poder estatal es más o menos homogénea, la división política del Estado no responde a diferencias culturales de sus habitantes sino a otro tipo de criterios como pueden ser los geográficos y territoriales. Cabe subrayar que en este tipo de federalismo generalmente el poder central federal es predominante sobre los gobiernos estatales y municipales.

Balance

Como ha podido percibirse, en la tradición liberal prevalece una concepción empírica o descriptiva de la teoría política. De esta manera, la política resulta entendida esencialmente como agregación estratégica de preferencias prepolíticas, esto es, previamente dadas, y además, opuestas y conflictivas por naturaleza. En consecuencia, la política deviene actividad esencialmente instrumental y utilitaria, en cuanto atiende a la realización de preferencias previas por parte de los sujetos y, por ello, limitada en su campo de acciones y pretensiones. Además, la política se articula sobre la acción individual y privada, sobre la elección aislada de los individuos singulares, y alcanza su máxima expresión en el voto secreto. De aquí que la democracia es, ante todo, un arreglo institucional que, al mismo tiempo,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sirve para la designación del gobierno por parte del electorado, realiza funciones de autocontrol del poder político por medio de la separación y equilibrio de diferentes ramas gubernamentales. En este arreglo institucional los representantes cuentan con una amplia independencia con relación a los electores que representan. Así, la democracia, en consonancia con lo anterior, se considera como una dimensión subsidiaria e instrumental para el despliegue de los derechos subjetivos (negativos) que el individuo posee frente al Estado y frente a los otros individuos. Y para que el sistema democrático pueda funcionar es necesario que el pueblo sea culturalmente homogéneo y esto se logra gracias al traslape de los diferentes grupos e intereses sociales. En su conjunto, el sistema democrático tiene como finalidad garantizar las libertades o derechos fundamentales y universales de los individuos en la vida privada. En tal sentido, los ciudadanos son esencialmente iguales en cuanto son sujetos que detentan un mismo conjunto de derechos fundamentales. El principio de igualdad y universalidad de derechos como único principio de reconocimiento de derechos diluye las diferencias culturales de los habitantes y, en consecuencia, refuerza la homogeneidad cultural de la nación. En conclusión, "El Estado nacional homogéneo es, pues, el crisol donde se integran las características fundamentales de la concepción liberal de la democracia."³⁰

³⁰ Cfr. A. Velasco, op. cit. p. 125.

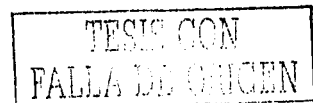


4.4.2 Orientación crítica y normativa de la democracia: el modelo republicano

Este modelo recupera, en cierto modo, la tradición del pensamiento político de Rousseau, Jefferson y Tocqueville, quienes consideran que la participación ciudadana responsable y continua es indispensable para la vida republicana. Se puede mencionar a Hanna Arendt, Charles Taylor, y Graeme Duncan, entre otros, como representantes significativos más recientes de la democracia republicana.

A diferencia de la tradición liberal, en la tradición republicana la teoría democrática tiene principalmente una orientación crítica y normativa. Esta característica evoca inmediatamente lo señalado por Sheldon Wolin al retomar la idea kuhniana de paradigma para enfatizar la relación de toda teoría política con una tradición intelectual que le antecede y condiciona. Wolin reconoce dos tipos de actitudes de los teóricos políticos frente al paradigma o tradición vigentes: la aceptación y reconocimiento de la autoridad y validez del paradigma, o bien su cuestionamiento, rechazo y sustitución por un paradigma alternativo. Al primer caso lo asocia con la idea kuhniana de ciencia normal, y al segundo con la ciencia revolucionaria.³¹ Este autor llama a las grandes teorías políticas revolucionarias "teorías épicas" y asigna a éstas una jerarquía intelectual más alta que las teorías normales, porque las grandes teorías, al ser innovadoras y brindar una nueva visión del mundo político,

³¹ Cf. Wolin, Sheldon, "Paradigmas y Teorías Políticas", en Velasco, A., (comp.) *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX, Filosofía, historia y tradición*, UNAM, México, 1999, p. 169.



permiten una nueva crítica profunda al estado de cosas existentes y promueven así su transformación. De aquí que las grandes teorías épicas, según él, no surgen por mera inspiración del pensador político, sino que son propiciadas por crisis de las instituciones y prácticas políticas, ante las cuales el gran escritor político trata de dar una solución que lleve a la transformación de la realidad y superación de la crisis.

Al referirnos a una orientación crítica y normativa, en la democracia republicana, estamos aludiendo a una especie de teoría épica cuya característica es ofrecer una representación simbólica de lo que la sociedad debería ser, si ésta fuese reordenada, a diferencia de las "teorías normales" que al adecuarse a la evidencia empírica tienden a justificar prácticas e instituciones políticas existentes.

Otra nota importante de la tradición democrática, es que la condición fundamental para la existencia de la democracia es la participación política de los ciudadanos no sólo por medio del voto sino también de otras formas más directas. De aquí que la participación continua y responsable de los ciudadanos requiere un marco legal e institucional adecuado, sin embargo tal marco no es suficiente. "Para que exista una democracia es indispensable la 'virtud cívica' de la mayoría de los ciudadanos y no sólo las virtudes sistémicas".³²

³² Cfr. Velasco, A. "Liberalismo y republicanismo: democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 12, dic. de 1998, p. 126.



El ciudadano, en la tradición republicana, no es un mero lector, sino una persona que participa de manera continua y responsable en las decisiones que afectan a la vida de su comunidad. De aquí que votar es una de estas acciones participativas, pero no es la única ni la más importante. Esto significa que la participación política no sólo es un derecho de todo ciudadano, sino también un deber fundamental. La presencia del ciudadano en el espacio público, así como la aparición de sus diferencias, es una condición esencial para la libertad política y para el establecimiento de los auténticos consensos que han de generar acciones coordinadas. Esta libertad política o libertad positiva de los ciudadanos es la que precisamente garantiza su libertad individual y privada (libertad negativa). A diferencia de la democracia liberal que centra su atención en los procesos electorales, la republicana da prioridad a los debates plurales y públicos entre ciudadanos. Habermas³³ explicita estas diferencias señalando que el modelo republicano comparado con el liberal tiene la ventaja de que preserva el significado de la democracia en términos de institucionalización del uso público de la razón conjuntamente ejercido por ciudadanos autónomos. Este modelo, subraya, da cuenta de las condiciones comunicativas que otorga fuerza legitimadora a la opinión política y a la formación de voluntad, pues la confianza republicana en la fuerza del discurso contrasta con el escepticismo liberal de la razón. Tales discursos permiten a las personas discutir orientaciones de valor e interpretaciones de las necesidades

³³ Cfr. Habermas, Jürgen, "Three Normative Models of Democracy", *Constellations*, vol. I, no. 1, 1994, pp.3-4.



y deseos y así tornarlas en una visión articulada y comprensible.

Villoro³⁴ hace ver el papel del ciudadano de una manera similar, cuando se refiere al democracia radical. Ésta sería la que le devolvería al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su vida, la que lograría por fin que el pueblo no obedeciera a otro amo que a sí mismo. Pero el pueblo real, aclara, no es la suma de individuos indistintos que se supone constituye un Estado-nación homogéneo. El pueblo real es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas. El hombre del pueblo no es un ciudadano abstracto, "alguien" igual a cualquier otro. Es una persona afiliada a varias entidades sociales, perteneciente a varios grupos y culturas específicas, con características propias y una identidad que lo distingue. Es un hombre en situación, ligado a sistemas locales. Villoro asume, pues, que la democracia depende del localismo: las áreas locales donde vive el pueblo; de aquí que la democracia no significa poner el poder en un lugar distinto a donde está el pueblo. Una democracia radical sería la que descansara en el poder de ese pueblo real.

En la tradición republicana la representación política viene siendo un sustituto necesario de la participación

TFIS CON
FALLA DE ORIGEN

directa de los ciudadanos. Por lo tanto, el representante debe reflejar de la manera más fiel los intereses y opiniones de los representados y estos deben vigilar y controlar el comportamiento de sus representantes; el representante, entonces, viene siendo un agente con poco ámbito de decisión propia. Además, dada la multiplicidad de grupos y comunidades que constituyen el pueblo de un Estado, es necesaria una amplia y equitativa representación política, tanto en las legislaturas locales como en la nacional. Esto implicará que el poder político no sólo se autorregula por mecanismos institucionales de balance y control, como en el caso de la democracia liberal, sino que se limita también por el poder social que los ciudadanos y sus comunidades que constituyen el pueblo de un Estado, es necesaria una amplia y equitativa representación política, tanto en las legislaturas locales como en la nacional.

Por otra parte, el poder político no sólo se autorregula por mecanismos institucionales de balance y control, como en el caso de la democracia liberal, sino que se limita también por el poder social que los ciudadanos y sus comunidades ejercen sobre sus representantes no sólo a través de las elecciones, sino también por medio de otras formas de participación y expresión políticas de la ciudadanía (asamblea, referéndum, consultas populares etc.). Frente al poder impositivo, señala Villoro³⁴, hay otra forma de poder: el que no se impone a la voluntad del otro, sino que se expone la propia. Si "poder", dice, llamamos a

³⁴ Cfr. Villoro, L., *El poder y el valor*, FCE., México, 1997, pp. 344-345.

³⁵ *Ibidem*, p. 86.



la imposición de la voluntad de un sujeto "contra toda resistencia", esta otra forma de fuerza social sería la resistencia contra todo poder; se podría llamar, entonces, "contrapoder", cuya característica fundamental, entre otras, es detener la violencia del poder.

Otro de los rasgos que desde mi punto de vista es distintivo de la tradición republicana, es que en oposición a la tradición liberal, no postula como principio fundamental la igualdad de los derechos universales entre individuos indiferenciados, sino el reconocimiento de las identidades culturales diversas. Este principio pone énfasis en la igualdad de valor y de respeto en las comunidades y secundariamente en el individuo. Esta prioridad se debe a que la tradición republicana, como explica A. Velasco ³⁶, concibe al individuo como miembro de una comunidad, de una cultura que le precede y dentro de la cual define su curso de vida, sus valores fundamentales, sus derechos básicos como persona. Así, la autonomía del individuo depende en parte de la autonomía de la comunidad para definir cierto derechos específicos que debe tener toda persona de esa comunidad para desarrollar libremente las alternativas de formas de vida que se pueden vislumbrar dentro del horizonte cultural de esa comunidad. De aquí que la canasta de derechos de cada comunidad no tiene que ser idéntica. Es claro que habrá algunos derechos fundamentales compartidos por todas las comunidades dentro de un Estado, y entre diferentes Estados (derecho a la vida, a la integridad de la

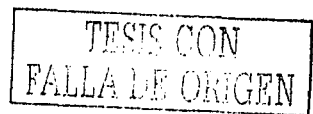
³⁶ Cfr. "Liberalismo y republicanism: democratización en México", en *op. cit.*, p. 126.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

persona, de tránsito, de religión, de expresión, de asociación, entre otros), pero también habrá derechos específicos de cada comunidad que garanticen ciertas libertades de sus miembros y que protejan ciertas prácticas sociales y formas de vida que son fundamentales para la supervivencia de la comunidad misma. En el modelo republicano, pues, además de reconocerse ciertos derechos generales, se reconocen derechos especiales a diferentes grupos de personas dentro de un Estado.³⁷ Como ejemplos de estos derechos especiales pueden considerarse derechos de representación política de minorías, derechos culturales de grupos étnicos y derechos de autonomía a ciertas comunidades con rasgos identitarios específicos.

De acuerdo con la tradición republicana, los derechos, la legislación y el ámbito de competencia del poder político se adecuan a las identidades culturales y no al revés, como sucede en los regímenes autoritarios como en las democracias liberales, con diferencia de grados. Así pues, el Estado

³⁷ La "ciudadanía diferenciada" es una propuesta de Will Kymlicka, en *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, en donde parte de la comprobación de la insuficiencia de los derechos individuales, comunes a todo ciudadano, para garantizar la libertad de elección de los miembros de comunidades culturales diferentes. Se requiere para ello de una diferenciación de derechos por grupos sociales. En una sociedad "poliétnica", los individuos pertenecientes a etnias distintas tendrían derechos diferenciales, que les permitirían dar satisfacción a ciertas demandas específicas, sin constituir por ello un asociación separada de la sociedad global. En ciertos Estados puede haber también lo que Kymlicka llama "culturas societales", es decir, culturas cuyas prácticas e instituciones cubren todo el rango de actividades, abarcando tanto la vida pública como la privada (*Cfr.* pp. 120-122); corresponderían a los pueblos que comparten la adhesión al mismo Estado. Estas culturas tendrían el derecho al "autogobierno"; debería concedérseles, concluye Kymlicka, una "ciudadanía diferenciada". Cabe señalar que esta propuesta que intenta dar solución a las demandas legítimas de autonomía de los pueblos, no deja de suscitar objeciones serias, como las que desarrolla Villoro en "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", publicado en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 11, mayo de 1998, pp. 73-74.

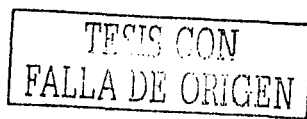


tiende a adecuarse más a la pluralidad cultural de la nación y no a imponer una cultura homogénea sobre lo nacional.³⁸

Finalmente, en la perspectiva republicana el respeto y primacía de la multiplicidad cultural de comunidades dentro de un Estado implica una descentralización política muy acentuada. Pues la democracia republicana pone énfasis en la importancia de un auténtico federalismo (cultural) donde el ámbito del poder federal central sea muy limitado en comparación con los poderes locales, especialmente a nivel del municipio y de la comunidad. Como señala A. Velasco³⁹, el ideal jeffersoniano de la democracia local del condado o pueblo (*town*) y el auténtico federalismo que defendían los antifederalistas, representa, claramente, este ideal de la

³⁸ Schwarzmantel John, en "Nacionalismo y democracia" publicado en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 3, mayo de 1994, p. 19, advierte de la relación del nacionalismo con la democracia en el sentido de que ésta es fundamentalmente paradójica, pues *históricamente*, el nacionalismo surgió en conexión con la democracia; formó parte del estallido de ideas democráticas que tuvo lugar en la época de la Revolución Francesa y fue de la mano con el concepto de soberanía popular. Sin embargo, el nacionalismo también ha estado relacionado con movimientos y políticas de tipo sumamente antidemocrático. *Conceptualmente*, el nacionalismo implica la idea de una comunidad nacional que comparte características comunes y determina su propio destino; la idea de "autodeterminación nacional", señala este autor, reúne el concepto de nación y la idea esencialmente democrática de autonomía o autodirección. No obstante, el nacionalismo invoca a menudo ideas de una comunidad étnica, de un "grupo excluyente" contra un "grupo excluido". La política nacionalista ha ensalzado frecuentemente la diferencia étnica en contraposición a la idea de una comunidad de ciudadanos; el nacionalismo, pues, invoca al mismo tiempo las ideas de solidaridad y diferencia, lo que puede tanto favorecer como dificultar la democracia. *Empíricamente*, se puede observar que los nacionalistas, tanto en la actualidad como en el pasado, han apoyado reivindicaciones a favor del principio democrático y el autogobierno. Sin embargo, concluye Schwarzmantel, los movimientos nacionalistas, especialmente bajo su forma étnica, han reclamado la negación de los derechos democráticos para los miembros de otros grupos nacionales de la misma comunidad cívica o política. No obstante esta relación paradójica, me parece que el reto de dicha relación, en un Estado plural, entre el poder público y los grupos diversos que componen la sociedad será diferente si se trata de pueblos o de minorías. En el primer caso, como señala Villoro, el Estado dejaría de identificarse con una nación. Los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural.

³⁹ *Op. cit.*, p. 127.

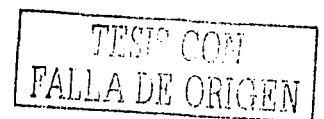


democracia republicana que trata de preservar la multiplicidad cultural.

Balance

La democracia, en la tradición republicana es una concepción primordialmente normativa de un orden político que pone énfasis no sólo en el marco institucional y procedimental, sino también en la virtud cívica de los ciudadanos que no se limitan a emitir su voto en las elecciones, que participan asiduamente en las discusiones comunitarias en el ámbito local y en el control de sus representantes. El nivel local de la comunidad o el municipio es el fundamento de todo el sistema democrático, pues gracias a un ámbito amplio de autonomía de los gobiernos locales es posible preservar la diversidad cultural y jurídica de una nación. Como consecuencia de la autonomía local y de la diversidad cultural, la forma de organización del Estado en el territorio debe estar determinada por criterios culturales y no por criterios meramente geográficos. Con base en este tipo de federalismo es viable orientarse a un Estado nacional multicultural, en el que al mismo tiempo se reconozcan derechos generales para todo ciudadano y se puedan admitir derechos especiales para determinadas comunidades.

No obstante, el modelo republicano no está exento de riesgos. Y uno de ellos es, precisamente, que la identidad cultural de cada comunidad relevante, asfixie y reprima la libertad y autonomía de las personas en la comunidad. Se



trata de un riesgo a menor escala, pero con igual o mayor intensidad que la represión de identidades y autonomías comunitarias o grupales en aras de una identidad nacional. La tradición liberal ha señalado este riesgo del republicanismo, no obstante que también el liberalismo adolece de este problema a una escala mayor. Sin embargo, estos riesgos de cada una de estas tradiciones pueden ser compensados en una síntesis equilibrada, pues los derechos individuales del liberalismo protegen contra la homogeneización al interior de la comunidad, mientras que los derechos especiales de la tradición republicana protegerían contra la homogeneización cultural de las comunidades.⁴⁰ Una síntesis de las oposiciones implícitas en las tradiciones políticas tanto liberales como republicanas se puede percibir en el siguiente cuadro.

⁴⁰ Villoro en *El poder y el valor*, p. 346, señala que muchos Estados nacionales comprenden varias etnias o nacionalidades y que, producto a menudo de la colonización, se constituyeron bajo la hegemonía de una nacionalidad o etnia dominante. El proceso de democratización, dice, iría en el sentido de reconocer el máximo poder de decisión, compatible con la unidad del país, a los distintos pueblos que lo componen. Cada uno tendría el derecho a determinar todo lo referente a sus formas de vida, su cultura, sus instituciones, y costumbres, al uso de su territorio. Estatutos de autonomía, negociados con el poder central,

TEMA CON
FALLA DE ORIGEN

OPOSICIONES IMPLÍCITAS INVOLUCRADAS EN LAS TRADICIONES POLÍTICAS
LIBERALES Y REPUBLICANAS

CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	MODELO LIBERAL	MODELO REPUBLICANO
PERSPECTIVA	Empirista	Normativa
VIRTUD POLÍTICA	Sistémica	Cívica
REPRESENTACIÓN	Predominio de los representantes	Predominio de los representados
FORMAS DE CONTROL DEL PODER POLÍTICO	Autocontrol	Control social
ESTRUCTURA SOCIOCULTURAL	Homogénea	Plural
CONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS	Generales	Diferenciales
IDEA DE CIUDADANÍA	Pasiva	Activa
CONCEPTO DE NACIÓN	Nación estatal	Nación cultural
TIPO DE FEDERALISMO	Federalismo territorial	Federalismo cultural

4.5 Confrontación de la tradición liberal y republicana en el contexto nacional mexicano: un caso de estudio

Los dos modelos democracia expuestos y sus correspondientes implicaciones en la conformación del Estado nacional han estado presentes, ya sea implícita o explícitamente en la historia de México, sobre todo en los tiempos de cambio o redefinición de tal Estado nacional. Con el propósito de exhibir la presencia de dichos modelos en la historia de México, solamente me referiré a los momentos más

establecería el alcance de sus competencias. El estado, concluye, pasaría de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las diferentes comunidades reales participan en el poder.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

significativos que reflejan las tradiciones de pensamiento involucradas. No es mi intención hacer un recorrido exhaustivo de la historia de México, sino solamente retomar, a manera de ilustración, los rasgos prioritarios del proceso de constitución un Estado-nación, cuyas tradiciones en conflicto se han hecho presentes en el movimiento neozapatista que irrumpió en la vida nacional el 1 de enero de 1994 y que precisamente evoca una de las ideas de democracia y nación que ha estado presente en los grandes movimientos políticos de nuestra historia a los que me referiré someramente en seguida. Estimo conveniente tener presente la idea directriz de este trabajo, en el sentido de que para reconstruir las tradiciones de pensamiento político, con el propósito de comprender los proyectos de organización política, es pertinente asumir el presupuesto que sugiere que las formas de organización política, especialmente los Estados nacionales, adquieren su identidad en buena medida a través de la adopción de tradiciones prácticas e intelectuales que presentan determinados valores, principios, normas e instituciones como esenciales e inclusive como los únicos admisibles y legítimos.

4.5.1 Raíces históricas de la constitución del Estado-nación mexicano: dos modelos en confrontación

Las conquistas de las tierras americanas y la sujeción política de sus pobladores, como señala Florescano⁴¹, sembraron la discordia que se ha prolongado hasta nuestros días. Las instituciones políticas y religiosas que

⁴¹ Cfr. Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación*, Ed. Aguilar, México, 1996, p.183.



organizaban los reinos indígenas fueron desmanteladas, y en su lugar se impusieron las de origen europeo y cristiano, que se combinaron con los restos de las primeras, y de esta manera dieron nacimiento a instituciones de carácter híbrido, una constante de la historia colonial. Por otra parte, al consumir España la conquista de México, por primera vez en la historia una nación europea concibió la idea de trasladar la civilización occidental a esas regiones distantes y por completo extrañas. Esta concepción etnocéntrica se asentó en la creencia de que la civilización europea era superior a las halladas en América. Desde entonces se instaló en los conquistadores la obsesión de legitimar ese argumento, de modo que el asentamiento de la cultura occidental adquirió la forma de una empresa civilizadora.⁴² La intención de transplantar esos valores en las tierras americanas justificó a su vez el arrasamiento de las tradiciones nativas. Para llevar a cabo esa doble tarea de siembra de lo nuevo y desarraigo de lo antiguo, los españoles idearon políticas de una magnitud nunca imaginada antes, e inauguraron un proceso de mestizaje que tuvo por escenario la extensión de un hemisferio y congregó a grupos

⁴² Es pertinente recordar el debate en torno a la condición de los indígenas. Parecía justo, dentro de la tradición occidental cristiana, que un príncipe cristiano reconquistara aquellos territorios que se habían perdido en las batallas contra los infieles, puesto que los detentaban de manera ilegítima. Pero los indígenas no podían considerarse infieles en el mismo sentido de los moros. Los indígenas americanos fueron considerados más bien como gentiles; y como gentiles, por derecho natural, gozaban legítimamente de la posesión de sus territorios. De aquí la pregunta de si entonces era justa la dominación de sus territorios por un monarca cristiano. Alejandra Moreno Toscano en "La era virreinal", *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 60-61, aclara que la presencia del hombre en tierras americanas no encajaba bien en la concepción del mundo occidental, y esto produjo grandes polémicas sobre la condición de los hombres. Pues si los indígenas se consideraban infieles, entonces ocupaban legítimamente sus territorios; si, por el contrario, eran gentiles, entonces eran los dueños legítimos de sus tierras y los españoles no tenían derecho alguno para despojarlos. Si eran bárbaros, entonces, como quería Aristóteles, eran siervos por naturaleza y su dominio no sólo era justo, sino necesario. A la inversa, si eran considerados

étnicos de todos los continentes. "Lo que llamamos Nueva España se convirtió en un laboratorio de esa nueva experiencia histórica".⁴³

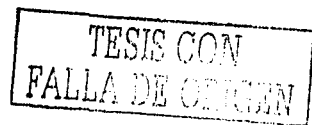
La sujeción de los pueblos indígenas fue seguida por una fragmentación de la estructura social y una época de turbulencias y desajustes continuos, que se extendieron a lo largo del siglo XVI. El antiguo orden del mundo rural fue dislocado por la esclavitud, la encomienda y el repartimiento, los nuevos sistemas de trabajo inaugurados por el conquistador. Muchas de las antiguas normas que regulaban la alimentación, la bebida y el vestido de la mayoría de la población, desaparecieron con la destrucción de la antigua organización política.

Villoro⁴⁴ explica de una manera sugerente cómo la colonización española se acompañó por la destrucción de los Estados precolombinos. Apenas, dice, quedaron rastros de las antiguas culturas; sus elites intelectuales y religiosas fueron sacrificadas, sus libros quemados, sus ciudades arrasadas. Nunca había conocido la historia genocidio comparable; sin embargo, debajo de sus ruinas sobrevivió la vida antigua.

Los tres siglos de la nueva España presentaban dos caras. Por una parte, la dominación de los pueblos antiguos por un sistema estamentario que reservaba la cima al grupo

en un plano de igualdad, con los cristianos, con los mismos derechos y obligaciones, el dominio colonial resultaba condenable.

⁴³ *Ibidem*, p. 184.

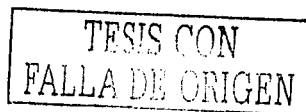


européico. La situación da lugar a varias formas de resistencia, como las múltiples rebeliones armadas de carácter local, pero sobre todo, la lucha sorda, permanente de las comunidades indias para conservar sus territorios y mantener sus usos y costumbres, apelando a la multiplicidad de leyes vigentes, o a la resistencia pasiva. Por otro lado, la colonia ofrecía otro espacio jurídico y social para la persistencia de las culturas indias. La política española aseguró la sobrevivencia de la población indígena, pero le confirió un estatuto de tutela permanente. Así, los indígenas fueron considerados vasallos de la Corona, y como tales obligados a pagar un tributo al soberano. Las leyes los ubicaron en uno de los últimos lugares de la escala social, y les asignaron un protector encargado de su buen tratamiento y un tribunal especial, el *Juzgado General de Indios*⁴⁵. Según la legislación eran individuos libres, pero sus derechos no eran individuales, sino corporativos; al igual que sus derechos, sus principales defensas sociales eran comunales, no individuales. Por otra parte, en las *Leyes de Indias* los indígenas fueron considerados como perpetuamente menores, y protegidos por lo tanto por los funcionarios reales en los *corregimientos*, los individuos particulares en las *encomiendas*, y las órdenes religiosas en las misiones. Si el modelo de la *República de Indios*⁴⁶

⁴⁴ Cfr. Villoro, L., *Estado Plural. Pluralidad de Culturas*, p. 39.

⁴⁵ Cfr. Florescano, E., op. cit., p. 192.

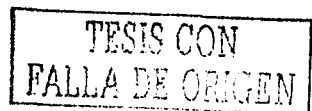
⁴⁶ Como el ejercicio del gobierno tenía casi tantas variantes como pueblos o señoríos había, la respuesta española a esa complejidad fue la de establecer en cada uno de ellos un órgano de gobierno y justicia diseñado conforme a un modelo inspirado en los ayuntamientos castellanos, el del *cabildo*, en cuyos cargos -gobernador, alcaldes, regidores, alguaciles y otros menores- habrían de acomodarse a las funciones típicas de un gobierno de dimensiones reducidas o locales, como eran las de la mayoría de los pueblos. Al *cabildo* se le llamó con más frecuencia "cuerpo de república", "república de naturales", "república de indios", o simplemente *república*.



implantado en el centro y el sur de la Nueva España fue el espacio político que modeló la vida de los indígenas de tradición sedentaria, en el norte el poblamiento disperso e itinerante de los numerosos grupos étnicos, la dilatada extensión del territorio y la ausencia de asentamientos españoles, obligaron a formas de colonización. La colonización española, pues, se caracterizó por la destrucción de los Estados precolombinos, sin embargo, como se señaló anteriormente, debajo de sus ruinas sobrevivió la vida antigua.⁴⁷

Por otra parte, desde los comienzos de la Nueva España, algunos criollos, descendientes de españoles, empiezan a albergar un sentimiento de su especificidad frente a la Península. Y es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando ese sentimiento se convierte paulatinamente en conciencia de una nueva nacionalidad. Antes de concebir siquiera la independencia, un grupo de criollos ilustrados comienza a pensar en términos de una nueva nación, cuyos intereses y maneras de ver la vida difieren de los de España. Como explica Villoro⁴⁸, empieza a dibujarse un proyecto de "protonación", la cual no se identifica con ninguna de las naciones históricas anteriores. Pero quienes más tarde llegan a reivindicar la nueva nación son los "letrados", criollos y mestizos, de una clase media, desplazados de los

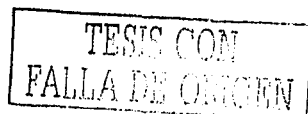
⁴⁷ Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950, p. 239, observa que el indio queda plasmado en distintas formas según sea el grupo que solicita su ayuda. Está entregado al otro, a su merced. Lo aderezan, dice Villoro, desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, le hacen decir discursos y representar papeles. Se discute en todos los foros a la luz de las más variadas doctrinas su condición de ser humano, su calidad de gente racional, sus alternativas como sujeto de servidumbre natural, esclavo, trabajador forzado o ciudadano disminuido, sin que en todas esas discusiones se oyera su propia voz.



puestos importantes por los europeos, e incapaces, a la vez, de identificarse con los pueblos indios. Su marginación de la sociedad real sólo puede suplirse por la imaginación de una sociedad nueva, en la que ocuparían el lugar que creen corresponderles. En una primera instancia sólo reivindican para la nueva España el estatuto de una nación súbdita del rey y no de un Estado soberano. Discuten la existencia de una "constitución originaria", por la que los países de América no serían colonias, sino naciones bajo la común sumisión a un Estado monárquico multinacional, con igualdad de derechos a Castilla o Aragón.

En México -a diferencia de los países de América del sur en donde el grupo criollo realiza la independencia- el proceso de independencia convoca a las clases bajas, indios y castas; se trata, pues, de una rebelión popular amplia (a la postre es derrotada, pero deja el rastro de una idea de nación diferente, que habrá de revivir un siglo más tarde). Como se sabe, las turbas que siguen a Hidalgo y Morelos están compuestas por indios del campo, negros de las haciendas del sur, trabajadores mineros, plebe de las ciudades. Poco saben de la instauración de una república y en nada le conciernen los congresos inventados por los letrados criollos. Sus intereses son locales, están ligados a sus territorios, a sus pueblos. Su concepción de la sociedad no es individualista, está impregnada de valores comunitarios. Hidalgo y Morelos los entienden cuando restituyen a los pueblos la propiedad comunal de las

⁴⁸ Cfr. Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*, p.40.



tierras; medida que los congresos constituyentes, siguiendo una ideología liberal, no se ocuparon de refrendar.

Así pues, en la época de la Independencia, sobre todo en sus orígenes, con Hidalgo y Morelos, las reivindicaciones comunitarias y republicanas constituyen parte medular de su ideario. *Los Sentimientos de la Nación*⁴⁹, por ejemplo, es más afin a una concepción republicana de la democracia que a una liberal.

Ese intento de una sociedad nueva se radicalizó más tarde, y entonces surgió el proyecto del Estado-nación soberano, bajo la influencia de las ideas de las revoluciones democráticas en curso. En síntesis, el nuevo Estado-nación se proclama primero en Apatzingán (1814) y luego, en 1824, en la primera Constitución del México independiente.

Florescano⁵⁰ aclara que al mismo tiempo que los constitucionalistas de Apatzingán afirmaron que el catolicismo sería la religión del nuevo Estado, rechazaron la concepción tradicional que veía en el cumplimiento de los valores religiosos el fin supremo del ciudadano. En su lugar adoptaron los principios del liberalismo. Así, el artículo

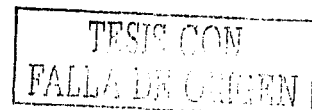
⁴⁹ En *Sentimientos de la Nación*, Morelos esboza el nuevo sistema a seguir. Pide que los americanos tengan los empleos; que las leyes moderen la opulencia y la indigencia; que comprendan a todos sin excepción de cuerpos privilegiados, y que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo las distinciones de castas, quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio o la virtud. Como señala Villoro en *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, SEP, México, 1983, p. 99, la destrucción sólo es el reverso de un acto cuyo anverso consiste en la edificación de un orden de igualdad y justicia social, fincado en la posesión de la propiedad agraria por el trabajo. Cada medida abrogatoria de las desigualdades existentes, dice, presenta a la vez el principio positivo de una nueva edificación social.

⁵⁰ Cfr. Florescano, E., *op. cit.* pp. 334-335.

24 de la Constitución de Apatzingán proclamaba que "La felicidad de la nación y de cada uno de los ciudadanos consistía en su derecho a la igualdad, a la seguridad, a la propiedad y a la libertad". Y añadía que "la conservación íntegra de estos derechos es el objeto del gobierno, y el único fin de las asociaciones políticas". Como se puede percibir, al aceptar estos ideales los constituyentes sembraron una contradicción entre la religiosidad tradicional y el anhelo republicano, dos concepciones fundadas en valores contrapuestos. La Constitución de Apatzingán no copió su estructura republicana de la Constitución de Cádiz, sino de las constituciones francesas de 1793 y 1795, como señala Jesús Reyes Heróles.⁵¹

La guerra de independencia y más tarde la independencia misma, desencadenó procesos de cambio que rompieron la unidad política y territorial del virreinato. Así, en primer lugar, las leyes acerca de la libertad de comercio, a la vez que rompieron el monopolio de los comerciantes de la ciudad de México, desintegraron los flujos que por fuerza desembocaban en la capital; en segundo lugar, los agravios de las provincias se convirtieron en demandas políticas, por ejemplo en cada provincia se propuso que se estableciera una diputación encargada de su administración; la manifestación más temprana del federalismo surgió como una reacción al centralismo que había impuesto Agustín de Iturbide en el imperio que instauró precipitadamente el 21 de mayo de 1822 y desapareció en marzo de 1823. En tercer lugar, el factor que apoyó la representación política de las provincias fue

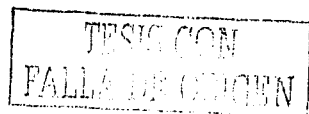
⁵¹ Cfr. Heróles Reyes Jesús, *El Liberalismo Mexicano, T. I*, FCE., México, 1982, p. 30.



el fortalecimiento del municipio, un proceso que cobró fuerza bajo el amparo de la Constitución de Cádiz de 1812.⁵² En cuarto lugar, el factor que intensificó la lucha de las provincias contra el centro fue la desintegración de la elite que gobernaba el país. Cabe señalar que el imperio de Iturbide quiso ser una amalgama de los intereses tradicionales. No obstante, como señala Florescano, cometió el error de no otorgarle representación a los insurgentes, a los militares y clases medias ilustradas, quienes al verse marginados, abrazaron la causa de las diputaciones provinciales y la autonomía de los cabildos, y más tarde apoyaron los primeros brotes de federalismo y liberalismo.

Es conveniente recordar que hacia 1850 la clase intelectual, alarmada por la pérdida de medio territorio patrio, la pobreza del pueblo y del gobierno, la incesante guerra civil y el desorden en la administración pública, decidió poner un hasta aquí a tal situación tomando en sus manos las riendas de la nación. La clase ilustrada, pues, dispuesta a dirimir los graves problemas nacionales, estaba profundamente dividida cuando decidió intentarlo. Los intelectuales formaban dos partidos: el liberal y el conservador. Unos y otros coincidían en la creencia de la grandeza natural de su patria y concordaban en la idea de que la sociedad mexicana no tenía el suficiente vigor para

⁵² Como señala E. Florescano, en *op. cit.* p. 344, antes de 1812 el número de ayuntamientos en la Nueva España era muy pequeño, quizás unos 35 cabildos "españoles" y un número mayor de "repúblicas de indios. Sin embargo, estas últimas aprovecharon las disposiciones de la Constitución de Cádiz, que mandaban hacer "elecciones de los Alcaldes y Ayuntamientos Constitucionales", y la guerra civil entre insurgentes y realistas para defender sus derechos tradicionales. De 1812 a 1821 el número de ayuntamientos saltó de 36 a la cifra de 630. Además, es significativo que a fines de la década de 1820 una docena de estados de la

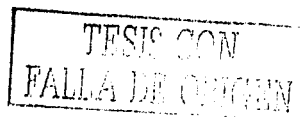


salvarse a sí misma. Los dos eran pesimistas, pero la índole de su pesimismo y sus programas de acción eran opuestos.

El partido conservador no quería aventurar al país por caminos nuevos y sin guía; suspiraban por la vuelta al orden español y por vivir a la sombra de las monarquías del viejo mundo. Su ideario lo sintetizó Alamán cuando señalaba: "queremos conservar la religión católica...; deseamos que el gobierno tenga la fuerza necesaria, aunque sujeto a principios y responsabilidades que eviten los abusos...; estamos decididos contra el régimen federal, contra el sistema representativo por el orden de elecciones y contra todo lo que se llama elección popular...; creemos necesario una nueva división territorial que confunda la actual forma de Estados y facilite la buena administración; pensamos que debe de haber una fuerza armada en número suficiente para las necesidades del país; no queremos más congresos...; perdidos somos sin remedio si la Europa no viene pronto a nuestro auxilio."

Los liberales, por su parte, (Benito Juárez, Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada e Ignacio Comonfort) al contrario de los conservadores, negaban la tradición hispánica, indígena y católica; creían en la existencia de un indomable antagonismo entre los antecedentes históricos de México y su engrandecimiento futuro y en la necesidad para conducir a la patria por caminos nuevos de las libertades de trabajo, comercio, educación y letras,

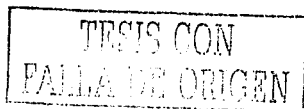
República había aprobado leyes que ponían fin a la propiedad comunal de los pueblos, pues consideraron que la propiedad comunal de la tierra era incompatible con la libertad individual.



tolerancia de cultos, supeditación de la Iglesia al Estado, democracia representativa, independencia de los poderes, federalismo, debilitamiento de las fuerzas armadas, colonización con extranjeros de las tierras vírgenes, pequeña propiedad, cultivo de la ciencia, difusión de la escuela y padrinazgo de Estados Unidos del Norte. Como señala Luis González⁵³, desde los tres poderes la intelectualidad liberal mexicana resolvió que para homogeneizar a México y ponerlo a la altura de las grandes naciones del mundo contemporáneo se necesitaba en el orden político, la práctica de la Constitución liberal de 1857, la pacificación del país, el debilitamiento de los profesionales de la violencia y la vigorización de la hacienda pública; en el orden social, la inmigración, el parvifundio y las libertades de asociación y trabajo; en el orden económico, la hechura de caminos, la atracción de capital extranjero, el ejercicio de nuevas siembras y métodos de labranza, el desarrollo de la manufactura y la conversión de México en un puente mercantil entre Europa y el remoto oriente; y en el orden de la cultura las libertades de credo y prensa, el exterminio de lo indígena, la educación que daría "a todo México un tesoro nacional común" y el nacionalismo en las letras y en las artes.

Así pues, la jefatura que tomó en sus manos la patria en 1867 se propuso reformarla en los órdenes político, social, económico y cultural conforme a ciertas ideas abstractas y a un modelo concreto: Estados Unidos. "Los

⁵³ Cfr. González, Luis, "El liberalismo triunfante", en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2000, p. 641.



nuevos responsables de los destinos de la sociedad mexicana no sólo lo pensaron, lo dijeron: 'los Estados Unidos ... tienen que ser nuestra guía'. Aquellos cerebros y brazos, aquellos hombres que parecían gigantes, los líderes de la República Restaurada, supieron perfectamente a dónde querían ir, lo que buscaban, pero apenas conscientes de las honduras a las que se metían por querer sacar adelante su plan renovador".⁵⁴

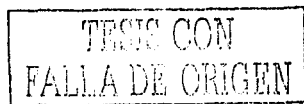
El programa liberal empieza a realizarse con la república restaurada.⁵⁵ Es la primera expresión de una política de modernización del país. Comprende, pues, en lo jurídico, la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico, el desarrollo capitalista. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales ante la ley.

Aquí lo importante que cabe puntualizar es que el federalismo es una variante del proyecto liberal; pues la federación que se instaura no corresponde a la diversidad real de los pueblos que integran la nación. Muy a menudo, dice Villoro⁵⁶, las fronteras de los estados federales son

⁵⁴ *Ibidem*, p. 644.

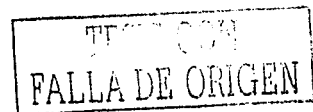
⁵⁵ Es reconocido que la Historia Moderna de México comienza en julio de 1867, al derrumbarse el imperio de Maximiliano, y concluye en mayo de 1911, cuando se desploma el gobierno de Porfirio Díaz. Esta historia abarca cuarenta y cuatro años, que, sin embargo, se dividen habitualmente en dos épocas. La inicial, de escasos diez años (1867-1876), se identifica como *República restaurada*. A la segunda, de treinta y cuatro años (1877-1911), se le nombra *el porfiriato*. Se le llama República restaurada porque el imperio de Maximiliano pretendió acabar con la *república* de Juárez, y cuando éste, tras cinco años obtiene la victoria, los vencedores insistieron en que la república victoriosa era la de siempre, sólo que *restaurada*..

⁵⁶ *Cfr.* Villoro, L., *Estado Plural, pluralidad de culturas*, p. 43.



el producto de intereses políticos locales o intentan dar solución a conflictos de poder circunstanciales; subraya que territorios ancestrales de pueblos indios, con raíces culturales comunes, son divididos arbitrariamente entre varios estados, otros quedan incluidos como una parte de un estado de mayoría mestiza. El federalismo, entonces, es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, sino por individuos iguales entre sí. De aquí que la república liberal termina con los "cuerpos" constituidos. Por esta razón, dan un golpe mortal a las comunidades indígenas. Como se describió anteriormente, durante el periodo colonial las comunidades habían subsistido en su diversidad; la Corona las protegió contra los encomenderos, porque ellas eran la base de su sistema impositivo. Los liberales, en cambio, eran fanáticos de la propiedad privada, en la que veían la fuente de todo progreso económico. En consecuencia, la Ley Lerdo, de 1856, declaraba el fin del ejido y decretaba la apropiación individual o familiar de las tierras comunales. Después de su triunfo, la república liberal abolía los decretos de Maximiliano sobre restitución de las tierras indígenas. El modelo liberal exigía la supresión de las lealtades locales, y la uniformidad de la autoridad estatal. Necesitaba fundar su dominio sobre una sociedad de *individuos*: no podía negociarlo con cuerpos y comunidades.

Sin embargo, durante todo el siglo XIX subsiste la resistencia a la imposición de ese modelo de Estado, resistencias locales a los rasgos más obvios de la imposición del Estado sobre las comunidades: la

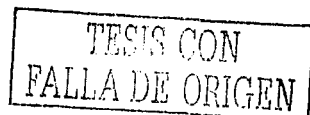


privatización de la tierra, el pago de impuestos, la leva. "La sociedad real chocaba con el Estado figurado en la mente de los liberales porque ese proyecto no respondía a las necesidades y comportamientos de gran parte del país".⁵⁷ Los conflictos que fracturan la nación independiente en el siglo XIX tienen diversas causas, pero un aspecto para comprenderlas es la enorme separación del país histórico, constituido por comunidades y pueblos diversos, y el modelo de un Estado homogéneo. Así pues, en el proyecto liberal, la voluntad se anticipaba a la situación para crear en ella una nueva nación, a partir del poder político. La nueva nación se concibe, entonces, constituida por ciudadanos desligados de sus asociaciones concretas. La idea de nación "moderna" era una abstracción en la mente de los liberales. Como señala Villoro, sólo logró formar "ciudadanos imaginarios".

Precisamente esa inadecuación explicaría el intento posterior del gobierno de Porfirio Díaz, cuyo régimen logró durante varios años la paz y un desarrollo relativo gracias a un compromiso: la adecuación del proyecto liberal al equilibrio de los diversos intereses de múltiples grupos culturales y sociales que componían el país real. De acuerdo con Krauze⁵⁸, Díaz encarnaba puntualmente el programa de Alamán, el sueño conciliatorio de Comonfort, pero desde una legitimidad liberal, desde un orden liberal. Había encontrado la fórmula de síntesis que los criollos nunca pudieron vislumbrar. Y ocurrió que México cerraba el siglo

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Cfr. Krauze, Enrique, *Siglo de caudillos*, Tusquets, México, 1994, p. 311.



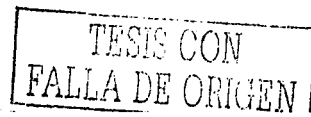
XIX y abría el XX en una situación impensable: la vida monárquica con formas republicanas.

Así pues, la era liberal que presidieron Benito Juárez y Porfirio Díaz "...es el tiempo eje de la historia de México. Entonces México se identificó como hija de Cortés y de Malinche, con domicilio en una de las partes rugosas de América y el mundo, y con una niñez y juventud conflictivas. Entonces maduró, en lo político, como república liberal, en lo económico como multiproductora que no afortunada, en lo social como multiforme y en lo síquico como insegura y oscilante entre el optimismo y el pesimismo".⁵⁹

El enfrentamiento entre dos ideas de nación nuevamente surge en la revolución de 1910. Madero, que encarnaba al último y más puro caudillo liberal del siglo XIX, al primer caudillo demócrata del siglo XX, invoca frente a Díaz la Constitución liberal. Efectivamente, el concepto que Madero tenía del pueblo había dejado de ser el concepto elitista que del mismo tenían los porfiristas. En *La sucesión presidencial de 1910*, señala que ya no eran las "clases superiores", el "pueblo consciente", quienes daban vida a la nación, sino las "masas profundas", "a donde no ha llegado la corruptora influencia de la riqueza y el servilismo", en la que volvían a incluirse los obreros, los campesinos, los intelectuales; sin embargo, como señala Arnaldo Córdoba⁶⁰, es una categoría que se vuelve a cargar del igualitarismo abstracto de las concepciones liberales de finales del siglo

⁵⁹ Cfr. González, Luis, *op. cit.* p. 705.

⁶⁰ Cfr. Córdoba, Arnaldo, *La ideología de la revolución mexicana*, Ed. Era, México, 1992, p. 109.



XIX, un igualitarismo en el que las clases pierden su significado como grupos materialmente desiguales dentro del organismo social o grupos cuya condición económica no tiene relevancia en el conjunto del país. La solución, para Madero, es política; pues sólo hay opositores o partidarios del régimen porfirista y, en general, nada más que ciudadanos, que consciente o inconscientemente juegan un papel en un país que es nación en la medida en que es una sociedad políticamente organizada y cuyo atraso lo demuestra su poca o ninguna vida política. Es preciso que al individuo se le reconozca como ciudadano, es decir, como hombre libre, cuya libertad cobra realidad en el ejercicio de derechos y en el cumplimiento de deberes previamente establecidos y garantizados por los poderes públicos:

Con Carranza⁶¹ y Obregón acaba triunfando nuevamente el proyecto modernizador. Hay que tener presente que desde 1913, al lado de la corriente constitucionalista aparece una corriente distinta, agrarista y popular. De aquí que la revolución triunfante se viera obligada a incorporar en su proyecto de Estado ideas fundamentales de esa tendencia, como el ejido, la propiedad comunal y, en su corriente indigenista, el respeto a las culturas indias. No obstante, conservó, en lo esencial, la concepción del Estado-nación, como una unidad homogénea. Además, el fin de la política posrevolucionaria es precisamente el de crear una patria

⁶¹ Cumberland, Charles C., en *La Revolución Mexicana, los años constitucionalistas*, FCE, México, 1983, p.308, explica que Carranza se había comprometido a presentar un proyecto en el cual se conservaría intacto el espíritu liberal y la forma de gobierno de la Constitución de 1857; además, que dichas reformas sólo se reducirían a quitarle lo que la hacía inaplicable, a suplir sus deficiencias, a disipar la oscuridad de

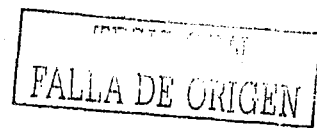
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

integrada en una unidad, sobre el modelo de una nación que se quiere "moderna".

En oposición, a ese proyecto, la corriente localista y popular ahogada en el siglo XIX, vuelve a surgir en la Revolución, en su línea agraria: la de Villa y Zapata. No era compatible con la tendencia restauradora del Estado liberal, de Madero y Carranza. A la inversa de esta corriente, sus intereses eran más concretos, estaban ligados a contextos locales, a las tierras, a las comunidades, a los municipios. Como explica ampliamente Womack, "El Plan de Ayala era ahora, solamente, la bandera del "pueblo campesino" y no el código completo de soluciones a los problemas de la República"⁶². El zapatismo no tenía un proyecto claro de Estado-nación y fue incapaz de oponer al carrancismo una alternativa de gobierno nacional. "Su preocupación era la tierra y, por ello, sus exigencias eran las autonomías locales, no el gobierno nacional"⁶³. Su idea de nación, pues, no coincide con el Estado homogeneizante ni con su individualismo. En la base de su proyecto no están ciudadanos aislados, sino estructuras comunitarias: los indios y mestizos en el Sur, las colonias agrarias militares en el Norte. De aquí que los valores fundamentales que reivindican no son la libertad individual frente al Estado ni la igualdad formal ante la ley, sino la justicia y la colaboración. Como se puede percibir, todo esto apunta a una idea de nación, sentida más que formulada, pero, en todo

algunos de sus preceptos, y a limpiarla de todas la reformas que no hayan sido inspiradas más que en la idea de poderse servir de ellas para entronizar la dictadura.

⁶² Cfr. Womack, John, Jr., *Zapata y la Revolución Mexicana*, S. XXI, México, 1885, p. 292.

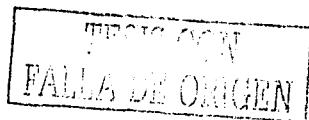


caso, distinta a la liberal. La corriente revolucionaria descrita, así como la de Hidalgo y de Morelos, fue derrotada. No fructificó ese nuevo "sentido" de nación. Triunfó nuevamente la concepción liberal del Estado-nación.

Balance

Los dos modelos referidos, de democracia liberal y democracia republicana en México, y sus correspondientes implicaciones en la conformación del Estado-nación mexicano, han estado presentes, ya sea explícita o implícitamente, en toda la historia de México independiente, primordialmente en los tiempos de cambio o redefinición del Estado nacional. Así, en el periodo de la Independencia, sobre todo en sus orígenes, con Hidalgo y Morelos, las reivindicaciones comunitaristas y republicanas constituyen parte medular de su ideario. *Los sentimientos de la nación*, por ejemplo, es más afín a una concepción republicana de la democracia que a una liberal. Por su parte, el modelo liberal se expresa más claramente en la lucha contra Iturbide, y los proyectos conservadores son más cercanos a una democracia autoritaria. Al parecer este modelo triunfó sobre el conservador autoritario pero, como señala Ambrosio Velasco⁶⁴, sólo en apariencia; esta afirmación se sustenta, por ejemplo, en la argumentación de Andrés Molina Enríquez, en *Los grandes problemas nacionales*, en el sentido de que los gobiernos

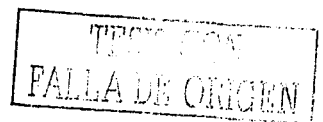
⁶³ Cfr. Villoro, L., *Estado Plural, Pluralidad de culturas*, p. 45.



liberales posteriores a la Constitución de 1857 fueron de facto dictaduras con una enorme concentración de poder, "reyes con nombre de presidentes". Así, desde un poder regio, los gobiernos liberales intentaron imponer un Estado nacional excluyente de los intereses y demandas de los pueblos indígenas, los cuales habían sido medulares en el ideario de las luchas de Hidalgo y Morelos.

El porfirismo no vino a ser sino la natural consecuencia del liberalismo romántico empeñado en sostener una doctrina por encima de lo que la realidad exigía. No surgió, como se había anhelado, una nación. La idea de nación siguió siendo un proyecto por realizar. México no era sino una más de esas colonias en que había convertido al mundo el Occidente. Sin embargo, no se hizo esperar una nueva y violenta reacción para el logro del ideal perdido, tal fue la Revolución de 1910. Así pues, el porfirismo había sido el resultado del liberalismo romántico y la Revolución mexicana fue su consecuencia; una revolución cuya meta fue nuevamente, la creación de una nación moderna. O dicho con mayor precisión, de una nación que tendría que apoyarse en otras bases que no podían ser ya las del liberalismo que dio origen a una Inglaterra, a una Francia y a los Estados Unidos. Como señala Leopoldo Zea, se trataba de "Un tipo de nación que ya no podía descansar en una igualdad ficticia, ni en una libertad sin compromisos sociales. Una nación que procurase, no sólo el bienestar material y la libertad de

⁶⁴ Cfr. Velasco, A., "¿Qué democracia para qué nación? Reflexión desde la filosofía política", en Béjar y Rosales, *La identidad nacional mexicana como problema político cultural*, UNAM-Siglo XXI, México, 1999, p. 215.



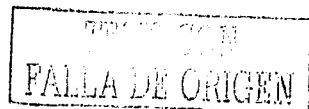
sus individuos, sino también la justicia de todos ellos como miembros de una comunidad".⁶⁵

En tal virtud, en la Revolución mexicana nuevamente se manifiestan en contra de la dictadura, las reivindicaciones liberal y democrática del movimiento maderista, y las demandas comunitarias y de autonomía local de Zapata. Sin embargo, esa corriente revolucionaria, al igual que la de Hidalgo y Morelos, fue derrocada. Los gobiernos posrevolucionarios desarrollaron en lo económico y en lo social el proyecto liberal del Estado-nación, pero en lo político se resistieron al cambio democrático. Lejos de impulsar un modelo democrático liberal, institucionalizaron los mecanismos de control autoritario: "la llamada 'política de amistad' del presidente Porfirio Díaz se tornó más efectiva e impersonal en la estructura corporativa del partido dominante como mecanismo fundamental del control autoritario de los presidentes en turno".⁶⁶

En los últimos años, en México, se ha revelado una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal. La política neoliberal es la última versión del proyecto modernizador. Llevada a su extremo, señala Villoro, ha acrecentado significativamente la distancia entre el México occidentalizado y el "México profundo". El proyecto liberal respondía al reto de unificar la nación; en su versión actual conduce, de hecho, a

⁶⁵ Cfr. Zea, Leopoldo, "El liberalismo y la reforma en México", en Hilario Medina *et. al.*, *El liberalismo y la reforma en México*, UNAM, México, 1957, p. 522.

⁶⁶ Cfr. Velasco, A., *op. cit.*, p. 216.



aumentar la escisión entre estos dos méxicos. Y el signo más importante de esta crisis es la manifestación de esa segunda corriente referida anteriormente: popular, localista, indígena, la misma que en su momento, arrastró a Hidalgo y a Morelos, a Zapata y a Villa. Se trata, pues, de la rebelión de Chiapas. El movimiento neozapatista que irrumpió en la vida nacional el 1 de enero de 1994 evoca esa otra idea de democracia y de nación que ha estado presente en los grandes movimientos políticos de nuestra historia y en la memoria de otros muchos movimientos comunitaristas que han sido reprimidos durante casi dos siglos de vida independiente. Se trata, pues, de un caso representativo del conflicto de tradiciones políticas que enseguida se analizará en sus aspectos más significativos, en la intención de apuntar hacia una propuesta de argumentación pluralista del Estado-nación.

4.5.2 El reciente movimiento indígena de Chiapas: coincidencias significativas con la tradición democrática republicana

Como se ha sugerido en el inciso anterior, la propuesta liberal siempre ha implicado el apego y respeto a la letra y al espíritu al marco jurídico vigente. Y es precisamente ahí donde históricamente el liberalismo mexicano no ha sido consecuente. Pues tal liberalismo tiene una historia centenaria, aunque relativamente corta si se le compara con

TESIS CON
FALLA DE CUBREN

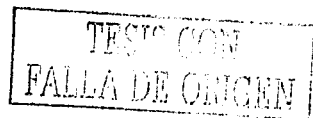
el liberalismo europeo.⁶⁷ Como señala Lorenzo Meyer⁶⁸, desafortunadamente el suelo social y cultural mexicano, con sus grandes desigualdades de origen colonial, no resultó ser el más adecuado para que el liberalismo echara sus raíces el siglo XIX. De acuerdo con esto, sobre todo en el campo político, el liberalismo decimonónico rara vez pasó de ser un proyecto que lograra sobreponerse a la hostilidad de la realidad. "Entre las ideas teóricas de Lorenzo de Zavala o de José María Luis Mora y la realidad de la república restaurada y el porfiriato, surgió una gran brecha que creció con el tiempo y por donde se escapó la autenticidad y vitalidad del proyecto liberal".⁶⁹

Hay que recordar que los dos siglos de vida independiente pueden verse, desde entonces, como la contraposición de dos corrientes que responden a ideas distintas de la nación. Por un lado, la construcción del Estado-nación moderno, que había imaginado el grupo fundador; por el otro, la resistencia de las comunidades que no encajan en ese proyecto. En consecuencia, ese proyecto se precisa en el programa liberal y empieza a realizarse con la república restaurada. Se trata de la primera expresión cabal de una política de modernización del país. Comprende, en lo jurídico, la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia

⁶⁷ Este aspecto puede confrontarse en Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, UNAM, FCE., México, 1982, y en Villegas, Abelardo, *México en el horizonte liberal*, UNAM, México, 1982.

⁶⁸ Cfr. Meyer, Lorenzo, *Liberalismo Autoritario, Las contradicciones del sistema político mexicano*, Ed. Océano, México, 1995, pp. 21-22.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 21.



representativa; en lo económico, el desarrollo de corte capitalista. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales ante la ley.

Este liberalismo vivió sin consolidarse (aunque en el porfiriato puso su energía en lo económico y por conveniencia olvidó lo político) hasta que la revolución mexicana lo pretendió desechar a favor de algo aparentemente más acorde con el suelo histórico mexicano y con la demanda de justicia social.

Como apunta Villoro⁷⁰, lo que se ha revelado es una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal. Y la política neoliberal es la última versión del proyecto modernizador. Así, llevada a su extremo, ha acrecentado más que nunca la distancia entre el México occidentalizado y el "México profundo". Pues el proyecto liberal respondía al reto de unificar a la nación; en su versión actual conduce, de hecho, a aumentar la escisión entre estos dos méxicos.

El signo más importante de esta crisis es la manifestación nueva de esa segunda corriente popular, localista, indígena, la misma que, en su momento, arrastró a Hidalgo y a Morelos, a Zapata y a Villa. Se trata de la reciente rebelión del movimiento indígena de Chiapas; es el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto a sus derechos.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

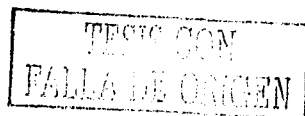
En atención al objetivo propuesto en esta investigación, enseguida se revisarán los aspectos más significativos de este caso ilustrativo, en donde se percibirá de qué manera el acto insurreccional del primero de enero de 1994 interpela fuertemente la práctica liberal del Estado mexicano, y a la vez reclama derechos que tienen coincidencias sorprendentes con la tradición democrática republicana, lo cual, por supuesto, no significa que se pretenda subsumir el ideal zapatista con esta tradición. El telón de fondo contra el que se propone el ejemplo elegido, es precisamente el concepto de tradición política, entendido como un complejo de conceptos, principios, teorías normativas o fácticas, valores, actitudes y prácticas que se han consolidado en una determinada sociedad a través del tiempo y que van cambiando continuamente de acuerdo con las circunstancias específicas y con la condición de los tiempos.

4.5.2.1 Chiapas: indicadores relevantes de diversidades

Chiapas, multiculturalista por esencia, es un estado de contrastes. Por su ubicación geográfica tiene relevancia estratégica, pues es vía de entrada y salida a la región centroamericana. Es rico en recursos naturales⁷¹ con los que

⁷⁰ Cfr. Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 46.

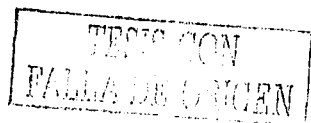
⁷¹ Cfr. *Para entender Chiapas. Chiapas en cifras*. Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz (CONPAZ), Servicios Informativos Procesados (SIPRO), México, 1997. En la parte introductoria se advierte: "Desde 1992 el estado de Chiapas junto con los estados de Guerrero, Oaxaca e Hidalgo, ha sido considerado por el Banco Mundial



proporciona al país energía eléctrica (primer lugar nacional), petróleo (cuarto lugar nacional) y gas (tercer lugar nacional), maíz (tercer lugar nacional), café (primer lugar nacional), plátano, cacao, ganado bovino (segundo lugar nacional), cítricos, mango. Es asimismo proveedor de una gran variedad de maderas de origen tropical y cálido húmedo. No obstante esas riquezas, Chiapas es uno de los estados con alto grado de marginación y elevados índices de desnutrición, incomunicación, falta de servicios médicos y de energía eléctrica, analfabetismo (30 por ciento) y pobreza. Las frecuentes epidemias: sarampión, paludismo, tuberculosis, cólera, oncocercosis, etc., son resultado, entre otras cosas, de los bajos ingresos de la población. El 19 por ciento de la población no obtiene ingresos, el 39.9 percibe menos de un salario mínimo, el 21.2 percibe de uno a dos salarios mínimos, el 8.0 percibe de dos a tres salarios mínimos, el 4.1 obtiene de tres a cinco salarios mínimos y el 3.6 por ciento de la población ocupada obtiene ingresos superiores a cinco salarios mínimos.⁷²

Además, existe un enorme rezago en la aplicación de la justicia, sobre todo en lo que respecta a la distribución de la riqueza y de los medios de producción. La riqueza de unos cuantos contrasta con la miseria de campesinos, indios y mestizos. Esta problemática es más aguda en el medio rural pues allí se concentra la mayoría de la población chiapaneca. En 1980 el 66.28 por ciento y en 1990 el 56.9

como el más pobre y de alto riesgo de "estallido social". Sin embargo, mucho se dice respecto a sus índices de marginación, pobreza, miseria, riqueza productiva y organizativa, belleza natural, etcétera".

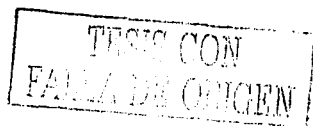


por ciento de la población estatal vivía en localidades menores de dos mil habitantes.

En Chiapas, las etnias más importantes por el número de habitantes, en enero de 1994, eran la tzeltal (317.608 habitantes), tzotzil (281.677), chol (139.646), tojolabal (44.618), zoque (43.350), kanjobal (13.433), mame, (12.320) y mocho (278). Esto es sólo una parte de las 56 etnias de México. Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), de 94 millones de mexicanos -en 1997-, doce millones son indígenas. América Latina y el Caribe tienen una población de cuarenta millones de indios. En México, entre 1492 y 1997 se extinguieron de 93 a 112 pueblos indígenas, y otros grupos están a punto de "aculturarse" y desaparecer. Las 56 etnias se agrupan en cinco grandes familias, que pertenecen a las culturas otomí, mixteca, zapoteca, purépecha o tarasco y maya peninsular, de donde proceden los zapatistas insurrectos. En Chiapas, hay otras etnias procedentes de Guatemala: kanjobales, cakchiqueles, chinantecos, jacaltecos y quichés. A éstas se añaden las que han llegado de otras partes de México: chontales, huaves, mixes, mixtecos, náhuatls y zapotecos. Todo este bagaje étnico-cultural se ha mezclado en la rebelión zapatista.

Los choles se localizan sobre todo en la región de la selva, en los municipios de Ocosingo, Palenque, Salto de Agua, Tila, Tumbalá, Yajalón y Huitiupán. El 67 % de ellos habla "castilla" (castellano). La lengua chol tiene sus

⁷² Cfr. "Las cifras en Chiapas", Revista *Papeles de Población*, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, n. 1, UAEM, Toluca, enero-febrero de 1994, p. 63.



raíces en la familia lingüística mayense, del grupo mayatotonaco. En 1620 y 1687 se levantaron contra los españoles. La actividad principal, con técnica rudimentaria, es la agricultura. Los lacandones actuales son descendientes directos del pueblo chol. Se ha calculado⁷³ que en 1994 había unos trescientos lacandones en una extensión aproximada de 10.000 kilómetros cuadrados en el corazón de la selva lacandona. Este grupo es el menos "aculturado" de Chiapas. Jan de Vos⁷⁴ señala que la Selva Lacandona empezó a ser un "despoblado" a partir de los años 1560-1570, cuando todas las comunidades indígenas con excepción de los lacandones habían sido reagrupadas hacia la orilla occidental en los pueblos de paz, gracias a los esfuerzos de los frailes dominicos. Desde ese momento, dice, la selva empezó a merecer los nombres de "Lacandón" o de "Despoblado" que los españoles y los indios de Chiapas solían dar a este territorio inhospitalario, habitado exclusivamente por los irreductibles lacandones. Poco a poco el Lacandón se convirtió de "despoblado" en "zona de refugio" para todos los elementos rebeldes que por alguna razón quisieron liberarse del control del gobierno colonial o de la tutela de la iglesia católica.

Los tojolabales viven en los municipios de Altamirano, Comitán, Las Margaritas, y La Trinitaria. Sus antecedentes son poco conocidos, pero hay referencias históricas que suponen que provienen del departamento de Huehuetenango,

⁷³ Cf. Pérez López-Portillo, Raúl, *Chiapas. México Desconocido*, Ed. Sílex, Madrid, 1998, p. 78.

⁷⁴ Cf. Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, FCE., México, 1991.p. 246.

TPSIS CON
FALLA DE ORIGEN

Guatemala. Lenkersdorf⁷⁵ señala que Tojolabal deriva del nombre de su idioma, llamado *tojol 'ab'al*, y que no quiere decir otra cosa que *idioma verdadero, lengua auténtica; 'ab'al*, pues, corresponde a palabra, lengua, idioma, y *tojol* a verdadero, auténtico, genuino, de aquí que se puede hablar de *palabra verdadera, y de hombres verdaderos: tojol winik*.⁷⁶

Los tzeltales son, por su número, el principal grupo indígena de Chiapas. Se concentran en los municipios de Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo, Palenque, Simojovel, Tila, Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal y Venustiano Carranza. Los españoles nunca los sometieron totalmente y, de ahí, mantienen "un cierto grado de independencia", conservando sus tradiciones; los tzeltales participaron también en la rebelión Chamula en 1869.⁷⁷

⁷⁵ Cfr. Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI-UNAM, México, 1999, pp. 22-23..

⁷⁶ De acuerdo con la explicación de Lenkersdorf, los hombres verdaderos tienen su momento al cumplir con su vocación. A veces lo hacen y a veces fallan. Por ello, lo tojol señala un reto en un tiempo determinado y ninguna propiedad disponible o estática. Los que perciban el reto y se comporten en consecuencia, van por el camino de los tojol. Es el comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder. En cuanto al reto, cada día se presenta de nuevo. Por ello no se nace sino se hace tojol. Lo tojol, pues, es una posibilidad no alcanzada por todos. Lo tojol representa un camino y ninguna posesión ni propiedad.

⁷⁷ Es importante tener presente que en la región de los Altos la lucha por el control de la tierra y la mano de obra causó desequilibrios brutales en las comunidades indígenas de la década de 1860. Emilio Zebadúa en *Breve Historia de Chiapas*, FCE-El Colegio de México, México, 2001, pp. 112-114, explica que veinte años atrás (a 1860), los chamulas habían perdido tres cuartas partes de sus tierras, teniendo que contratarse en las haciendas de la región o, en la mayoría de los casos, convertirse en arrendatarios de sus parcelas originales. Durante los siguientes años, los cambios económicos se entrelazaron con los efectos de la guerra civil entre liberales y conservadores y las presiones de las autoridades seculares y la iglesia sobre las formas de vida tradicional de los indígenas de los Altos. En Chamula, en particular, un número importante de pueblos se alejó de la fe católica, adoptando formas propias de sincretismo religioso. Lo mismo sucedió en otras comunidades, como Zinacantán, Oxchuc, Huistán, Tenejapa, Chalchihuitán, Pantelhó, Chenalhó, Mitonic y Cancuc. A partir de 1865 aumentaron las rentas religiosas de la vicaría de Chamula. Cuando en diciembre de 1867 una india, Agustina Gómez Checheb, otorgó un valor religioso a tres piedras azules que encontró en las cercanías del pueblo de Tzajalhemel, este lugar se convirtió en centro de reunión y adoración de los indígenas de la región. Se elaboraron ídolos de barro que eran adorados a pesar del rechazo del presbítero de Chamula. A lo largo de los siguientes meses las comunidades se volcaron hacia adentro,

ESTE CON
FALLA DE ORIGEN

Los tzotziles se agrupan en los municipios de El Bosque, Chamula, Larráizar, Las Margaritas, Ocosingo, Pantelhó, San Cristóbal de Las Casas, Venustiano Carranza o Zinacantán. A pesar de que históricamente han estado en permanente contacto con el blanco, son de los grupos menos "aculturados" y que más conservan sus tradiciones. Ayudaron a los tzeltales en la rebelión de 1712,⁷⁸ pero sus diferencias con otros pueblos hicieron más fácil la conquista española. En 1911, los tzotziles apoyaron a Jacinto Pérez, "Pajarito", en la disputa entre Tuxtla y San Cristóbal por la sede los poderes del estado.

4.5.2.2 Orígenes de la rebelión zapatista

El ¡Ya basta! proclamado por los zapatistas al ocupar San Cristóbal de las Casas y seis cabeceras municipales de Chiapas el primer día de 1994 fue, de acuerdo con su intención expresa, el grito de la dignidad. La dignidad, el

rompiendo con los lazos comerciales y religiosos que los hacían dependientes de la élite blanca y mestiza de San Cristóbal. Temerosos del desarrollo del movimiento, en San Cristóbal se organizó una milicia armada por los vecinos para reprimir a los indígenas. El culto de Tzajalhemel afectaba negativamente las rentas religiosas y el comercio de los blancos y mestizos. Acerca de esta rebelión, puede también consultarse una descripción muy detallada en Moscoso Pastrana, Prudencio, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, UNAM, México, 1992, pp. 84-123.

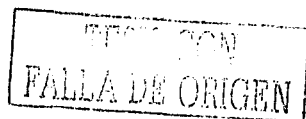
⁷⁸ Cfr. Zebadúa, Emilio, op. cit. p. 74 En la provincia de los Zendales, Coronas y Chinampas y en la Guardianía de Huitiupán, se escenificó en 1712 la rebelión más violenta y amplia de la Colonia. Después de haber construido una iglesia propia, indígenas tzeltales, tzotziles y choles recorrieron armados la región destruyendo propiedades y vidas de los españoles. Después de la rebelión se les eximió del pago de tributo para paliar un tanto los estragos de la guerra y la caída y el debilitamiento de la población a causa de epidemias posteriores. Una mujer del pueblo de Cancuc, María de la Candelaria, encabezó la rebelión indígena inspirada en la Virgen que, según dijo, se le había aparecido y ordenado construir una ermita. Sus seguidores se extendieron entre pueblos tzotzilees y choles. Se organizaron militarmente y se sublevaron contra los españoles, acusándolos de haber traicionado la verdadera fe católica. El rechazo principal era al pago de tributos y la explotación a la que habían sido sujetos. Los indios tomaron Chilón y, poco después, Ocosingo, donde destruyeron las propiedades de los dominicos. La rebelión fue finalmente reprimida con violencia por las fuerzas militares españolas enviadas desde Guatemala y Tabasco.

TESIS CON
FALLA DE CUBIERTA

rechazo a aceptar la humillación y la deshumanización, el rechazo a conformarse: la dignidad es el núcleo de la revolución zapatista. Cuando se levantaron los zapatistas, colocaron la bandera de la dignidad no sólo en el centro del levantamiento de Chiapas, sino también en el centro del pensamiento opositor. La *Declaración de la Selva Lacandona*⁷⁹ proclama esto de la siguiente manera:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarnos que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarnos que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras

⁷⁹ Cfr. *EZLN, Documentos y Comunicados*, Prólogo de Antonio García de León, Ediciones Era, México, 1994, pp. 33-35.



autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos... Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, ...

De aquí que esta Declaración pide al pueblo de México su participación decidida apoyando este plan que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*. Se trata, pues, de una declaración de guerra.

Es importante señalar que la gran repercusión de la insurrección zapatista no se ha debido tanto al levantamiento armado, como a su manejo político, a la manera en que han sabido vincularse con los medios masivos de comunicación y directamente con la sociedad civil, tanto nacional como internacional. El estallido armado fue la manera de llamar la atención para difundir y para ir elaborando sobre la marcha un nuevo discurso ético social que minimiza los puntos de conflicto y amplía aquellos que llaman a la democracia, al humanismo, a compartir valores y destinos. Así, se fortalece la impresión de que se trata de la primera insurrección a favor de una democracia social por la vía electoral; no de una democracia liberal porque sus demandas son más comunitaristas que individualistas.

Si pretendemos comprender la dimensión exacta del levantamiento de los zapatistas en el contexto chiapaneco, en el nacional y en el ámbito de los procesos macroeconómicos actuales, veremos que ni las causas ni las soluciones son únicas ni ceñidas a un solo nivel de la

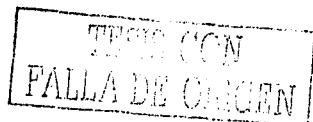
TRIPLO CON
FALLA DE ORIGEN

sociedad. Tiene que ver con varios aspectos: con los graves desajustes económicos en el campo, con la dependencia campesina hacia el Estado, con las reivindicaciones iniciadas hace 500 años y con los procesos históricos de la línea capitalista que afectan a las sociedades agrarias de todo el mundo.

Enseguida se presenta solamente una síntesis que pretende englobar las causas más significativas del levantamiento⁸⁰:

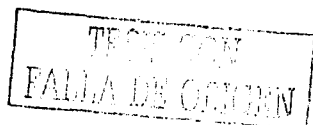
- **Causas estructurales:** se trata de la opresión étnica y la discriminación que se da en la base social indígena, dispuesta a la protesta desde hace siglos. Los indígenas de los Altos de Chiapas, con cinco lenguas distintas, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol y zoque, todas derivadas de la familia lingüística mayense, hoy reivindican sus culturas y el derecho a seguir las desarrollando. Por otra parte, Chiapas como estado tiene una identidad distintiva, ya que dispone de su propia historia. Es preciso recordar que hasta el primer cuarto del siglo pasado, algunas de sus regiones pertenecieron a la Capitanía General de Guatemala, por lo cual tenían formas políticas distintas y una estructura estamental en la que los grupos étnicos se han mezclado poco a poco. Esto permanece en la Guatemala actual; en años recientes

⁸⁰ Sigo de cerca el estudio que Lourdes Arizpe realizó en torno a este aspecto en: "Chiapas: los problemas de fondo", en Moctezuma Navarro, David (coord.), *Chiapas. Los problemas de fondo*, UNAM, CRIM, Cuernavaca, Mor., 1994, pp. 19-32.



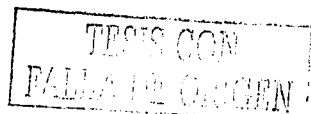
tal situación desembocó en un inaceptable genocidio contra comunidades indígenas que buscaron refugio en México. Pero un factor de diferencia, es que la Revolución Mexicana no triunfó en Chiapas. Las fuerzas de Venustiano Carranza no lograron imponer criterios ni reformas porque los terratenientes mestizos -ladinos- impidieron todo tipo de cambio al declararse revolucionarios para así mantener el control del poder y "gatopardear" la Revolución. En consecuencia, la reforma agraria fue mínima, especialmente en los Altos, donde habita la mayor parte de la población indígena de Chiapas. Además, las modificaciones al artículo 27 constitucional y la progresiva desaparición de la Secretaría de Reforma Agraria, como instancia encargada del reparto legal de tierra a los campesinos, enfrenta en Chiapas un contexto particular, de alguna manera diferente al resto del país. El problema político y social planteado tras el levantamiento armado del EZLN se volcó hacia la demanda de la tierra, como bandera de reivindicación, con un énfasis superior al anunciado y posiblemente mayor al esperado por los mismos alzados.⁸¹ Asimismo, la cultura de exclusión y discriminación a que dio lugar la situación mencionada, explica toda la carga de dolor y de rabia de siglos, con la que exigen los zapatistas *dignidad, reconocimiento y respeto*.

⁸¹ Cfr. Villafuerte Solís, Daniel et als. , *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés, México, 1999, p.138.



- *Causas coyunturales:* hay que tener en cuenta que la pobreza en Chiapas siempre ha estado presente; pero lo que explica en gran parte el levantamiento zapatista es, como señala Lourdes Arizpe³², que hay resignación ante la pobreza si todos alrededor son pobres, pero ésta se vuelve intolerable si se habla incesantemente de que viene la prosperidad y sólo unos cuantos acceden a esa prosperidad. Y hay resignación ante la opresión cuando ésta es compartida por todos, pero se vuelve intolerable cuando se habla incesantemente de democracia, y sólo los mismos de siempre acceden a nuevas libertades. De aquí que es esta desigualdad, esta diferencia, esta inequidad la que llegó a transformar el resentimiento ancestral en exasperación beligerante. El estallido, pues, surgió no tanto por la pobreza en sí, y el atraso político ancestrales, sino por la forma tan desigual en que se ha desarrollado México sobre todo en los últimos quince años. El movimiento zapatista surge en la Selva Lacandona, y no en los Altos donde es más aguda la situación de presión demográfica sobre la tierra y la discriminación hacia los indígenas, porque en la selva gran número de familias son migrantes recientes; estas familias no están contenidas por estructuras tradicionales de autoridad, pues muchos de estos migrantes fueron líderes agrarios en sus regiones de origen y por eso se trasladaron a la selva; sus asentamientos están

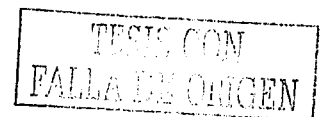
³² *Op. cit.*, p. 22.



dispersos y el paisaje se presta para campamentos clandestinos. Además, por las condiciones de colonización, los colonos encuentran muchos escollos a su producción, a la comercialización de sus productos, al abasto, al cuidado de los enfermos, a la educación de los hijos, al transporte y a la comunicación; es decir, todo aquello que los incorporaría a los progresos actuales. Otro factor coyuntural en esta región es la afluencia migratoria de Centroamérica causada por los problemas políticos y económicos en esta área, con la presencia de refugiados guatemaltecos, guerrilleros guatemaltecos y migrantes de paso para el norte.

Lo anterior da cuenta de las causas del movimiento, pero no explica que haya surgido una organización militar. Para que surja una organización tiene que haber organizadores y en el caso de los zapatistas es evidente que los hubo.⁸³ Existían ya los consejos comunitarios de varones y mujeres indígenas dirigentes, pero es clara la participación de grupos externos; incluso se puede decir que esas regiones de Chiapas se convirtieron en zonas de refugio para activistas populistas de los setenta, cuyo discurso

⁸³ Cfr. Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995, p. 98. Explica Tello que los zapatistas no negarían, al estallar la rebelión, sus lazos con las FLN. "Somos de éstos", habría de confesar el mayor Mario (citado por *La jornada*, 16 de enero de 1994). En el otoño de 1983, en efecto, los dirigentes más importantes de movimientos llegaron a la Selva para fundar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Eran Germán, Rodrigo, Elisa, Marcos, Gabriela, Daniel, Pedro, Lucía, Javier, Eduardo, Manuel y Rodolfo. Una explicación detallada de la formación de la *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN), antecedente inmediato del EZLN, la ofrece Hugo Esteve, en *Las Armas de la Utopía, La tercera ola de los movimientos guerrilleros en México*, Instituto de Posiciones Estratégicas, A.C., México, pp. 102-103.



había perdido vigencia en el centro; los catequistas de la Teología de la Liberación también contribuyeron ideológicamente al movimiento. Lo cierto es que poco a poco fue forjándose una organización, paralela a la de la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo) de las Cañadas, de aquellos que, de inicio, creían en la vía armada, y además de los que, habiendo intentado trabajar por la vía legal, se habían enfrentado a frustración tras frustración.

Además de las causas señaladas, se pueden identificar los *detonantes* más importantes del levantamiento armado:

- La caída del precio del café, que bajó 65% en años recientes, disminuyó lo que para la gran mayoría de pequeños productores indígenas es su única fuente de ingresos monetarios, así como la sola fuente de empleos para los trabajadores asalariados. A esto debe añadirse la crisis de la ganadería debida a la baja del mercado y al retiro de muchos de los apoyos que el gobierno había brindado a esta actividad en décadas anteriores.
- Otro detonante económico ha sido la baja en el poder adquisitivo de los salarios del campo. De 1980 a 1992 se deterioró 57.1 el salario del campo, y apenas subió 1.28 puntos en 1993. Como se señaló anteriormente, el 19 por ciento de la población no obtiene ingresos, el 39.9 percibe menos de un

TRUCO CON
FALLA DE ORIGEN

salario mínimo. Mientras que en Chiapas la proporción de la población ocupada que percibe un salario mínimo o más es de 36.9%, en el país es de 69.2%.⁸⁴

- A estos detonantes económicos se añade un detonante demográfico. Chiapas tiene el mayor crecimiento de población de la república, en especial entre la población indígena, pero también los niveles más altos de mortalidad infantil. De aquí la reiterada queja de los zapatistas de que "nuestros hijos mueren de enfermedades curables".
- Migración⁸⁵ hacia la Selva Lacandona.⁸⁶ La presión demográfica no es quizás una constante, pues ésta en Los Altos se vio aliviada por la migración hacia la Selva Lacandona, donde desde los sesenta se dotó a los migrantes de tierra y se crearon numerosos ejidos y comunidades. Pero continuó el mismo ritmo de aumento poblacional porque ni bajó la mortalidad

⁸⁴ Cfr. *Para entender Chiapas. Chiapas en cifras*. CIACH, CONPAZ, SIPRO, México, 1997, p.23.

⁸⁵ Pérez Enríquez, María Isabel, en *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1998, explica ampliamente que las causas regionales de las migraciones reportadas fueron mayormente problemas de búsqueda de otros terrenos para sembrar (54%); el 25% dijo vender tierra que tenía antes, el 22% no sabe, el 18% no tenía tierras, el 17% regaló sus tierras y al 12.5% le quitaron sus tierras. De modo que el problema de tierras está presente, ya sea por incremento demográfico, desigual distribución de las mismas, empobrecimiento del suelo o insuficientes condiciones para sembrar, además del desempleo reportado.

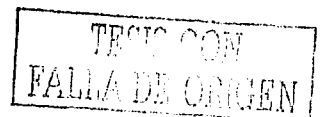
⁸⁶ Como señala Margarita Nolasco en "Etnicidad y movimientos campesinos", en Moctezuma Navarro, *op. cit.*, p. 37, al principio el gobierno no sólo auspició la colonización de la selva, sino que organizó ejidos, colonias agrícolas y centros habitacionales en la región, pero pronto se consideró el aspecto ecológico y la política oficial cambió radicalmente hacia una tendencia proteccionista del medio. Así, por ejemplo, en 1971 el gobierno decide la restitución de 6,143 K (614 mil 321 has. Casi un tercio de la Selva Lacandona) a las 66 familias lacandonas entonces existentes, y para 1975 se extiende la reserva lacandona aún más y se decide trasladar más al norte, hacia Montes Azules, a nuevos centros de población, a colonos, ejidatarios y pobladores, todos inmigrantes, que ya llevaban entre 15 y 20 años de residir ahí. Pero 12 años después, en 1987, se decide que Montes Azules sea reserva ecológica de interés mundial y los reacomodados se encuentran con la sorpresa de que sus ejidos y colonias, ya tituladas y en su posesión, no pueden ser usadas

infantil, ni tuvieron las mujeres mejores oportunidades educativas o económicas, ni hubo disponibilidad cercana de medios de contracepción. A una generación de aquellas primeras dotaciones de tierras, la tierra otra vez, no alcanza. El actual director del Instituto de Historia Natural y Ecología, declaró: "existe al menos una treintena de invasiones en las principales áreas naturales protegidas de la entidad y que no se pueden combatir con demandas penales y desalojos, sino con acciones de combate a la pobreza".⁸⁷ Las invasiones que se efectúan en dichas reservas de las zonas costa y Soconusco representan una fuerte presión y son tan importantes o más que las existentes en Montes Azules.

- Gran número de los participantes en el ejército zapatista son jóvenes entre los 15 y 20 años; la tercera parte de ellos son mujeres. El Subcomandante Marcos lo ha explicado señalando que son estos jóvenes los que carecen casi por completo de perspectivas de vida, ya no se diga de progresar, sino ni siquiera de sobrevivir en la pobreza extrema. Se entenderá por ello que para estos jóvenes la cancelación del derecho a pedir tierras es el cercenamiento de su posibilidad de seguir

para agricultura. No obstante, las fincas y ranchos ganaderos de propiedad privada son respetados por las políticas oficiales y casi no son afectados.

⁸⁷ Angeles Mariscal, "Hay por lo menos 30 invasiones en las áreas naturales protegidas en Chiapas" *La Jornada*, 14 de febrero, 2003, *politica* p. 17.



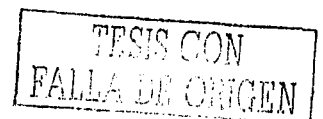
siendo campesinos y, por tanto, indígenas.⁸⁸ Se ha señalado que muchos de ellos quisieran hacer otra cosa: estudiar para maestros, para enfermeras, tener un taxi, ser empleados, pero tampoco tienen acceso a nada de esto; ellos se rebelan contra un destino clausurado.

Finalmente, podemos subrayar que los problemas relativos al levantamiento aludido están de alguna manera vinculados con otros *problemas de fondo*:

- Lo que está detrás de la lucha por la tierra -apoyos para la producción agropecuaria de un modo de vida, la resolución de las carteras vencidas- es la pérdida progresiva de una forma de vida, de una forma de sustento que no es solamente un problema mexicano causado por el modelo de desarrollo económico neo-liberal sino que es, como aclara Lourdes Arizpe⁸⁹, un problema del capitalismo mundial. La razón de esto es que se está perdiendo el modo de vida agrario en muchos países del mundo; y ello se debe, por una parte, a la caída de los precios de los productos agrícolas en el mercado internacional a niveles históricamente nunca vistos, productos que en su mayoría proporcionan el sustento

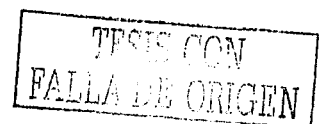
⁸⁸ Cfr. Calva, José Luis, *La disputa por la tierra. La reforma del Artículo 27 y la nueva Ley Agraria*, Fontamara, México, 1993, pp. 9-10. José Luis Calva advierte que la reforma del artículo 27 constitucional y la *Ley Agraria*, decretada en los primeros meses de 1992, *cancelan el contrato social agrario de la Revolución mexicana* y abren las venas del segmento social más pobre e indefenso de la población rural, al suprimir el carácter inalienable, inembargable e imprescriptible de la propiedad ejidal y comunal, y al permitir la concentración de la tierra en enormes haciendas por acciones.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 26.



de sociedades agrarias, no solamente en países del Sur, sino en países metropolitanos.

- La reforma del Estado emprendida por los gobiernos actuales ha eliminado las políticas paternalistas que se habían aplicado para compensar los efectos del mercado sobre la producción agrícola, en especial la de temporal. Frente a esta situación los campesinos de distintos países han reaccionado de maneras diversas. En Francia los granjeros han tomado París con sus tractores, en Estados Unidos granjeros se han suicidado, en México, los campesinos, siguiendo una tradición avalada por la Revolución Mexicana, han tomado las armas en Chiapas.
- La emigración ha sido en cierta manera la respuesta en el modelo neoliberal, que incluye México. Pero es preciso tener en cuenta que los grupos campesinos indígenas de México son comunidades milenarias, con un modo de vida y una cultura que es parte indeleble de nuestra historia, de nuestra identidad.
- Con las políticas neoliberales de los ochenta, el Estado mexicano no sólo dejó de intervenir en las tendencias económicas del mercado agropecuario nacional, sino que también hizo lo mismo nivel internacional. El ejemplo más claro ya mencionado es el del café, producto de exportación de gran importancia en zonas indígenas de Chiapas, Oaxaca y otros estados, cuyo precio se dejó caer a nivel internacional, mientras que en México desaparecía el



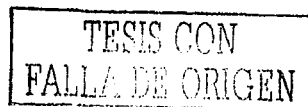
Instituto Mexicano del Café que intervenía en el mercado de exportación de este producto. Los productores tuvieron que enfrentarse de golpe a un mercado internacional (TLC) cuyo funcionamiento, mecanismos, tramitaciones e incluso formas de obtener información, desconocían por completo. Lo brutal de esta repentina apertura a la competencia la han vivido los campesinos como traición por parte del gobierno.

- Otro problema de fondo es la relación entre el etnicismo y la nación. En Chiapas coexisten grupos con una cultura muy arraigada, mesoamericana, con ladinos y mestizos surgidos a raíz de la irrupción de los españoles en América, que también han desarrollado una cultura propia. La coexistencia de grupos étnicos y culturales diferentes no implica necesariamente choque, porque ha sido evidente que los grupos pluriétnicos y pluriculturales pueden convivir armoniosamente, a condición de que las estructuras económicas que los enmarcan no produzcan disparidades irreconciliables ni enfrentamientos a lo largo de fronteras étnicas. En 1951 se creó en Chiapas el primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista que inauguró la acción directa del Estado mexicano en apoyo a los indígenas, pero de manera tal que se esperaba que se "aculturaran" progresivamente a la lengua, la cultura y al mestizaje de la nación. La crítica radical a este indigenismo aculturativo en los sesenta hizo virar la política hacia un indigenismo participativo en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

los setenta, con diversos matices de etnodesarrollo y autogestión hasta principios de los ochenta. A partir de 1982, el gobierno formuló una política de pluralismo cultural y étnico que inició importantes pero descoordinadas acciones en torno a la educación bilingüe y bicultural, al desarrollo comunitario de los grupos indígenas y a la promoción de las culturas populares. Por otra parte, durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari se reformó el artículo 4º Constitucional, reforma que tomó varios años negociar y que reconoció el derecho de los pueblos a conservar y a seguir desarrollando sus propias culturas. Algunos se preguntan si no fue precisamente esta reforma la que creó el campo propicio para que emergieran con beligerancia las luchas y las demandas legítimas de los pueblos indígenas. Se impulsó un programa de *Procuración de Justicia para los Indígenas* y se avanzó en implicar a los indígenas en la toma de decisiones y operación de los proyectos de desarrollo aplicados en sus comunidades. Lourdes Arizpe⁹⁰ señala que el INI redujo su campo de acción política para centrarse únicamente en aportar servicios y apoyos para la producción y la infraestructura en las comunidades indígenas. Así, dice, los grupos indígenas perdieron a su interlocutor privilegiado al interior del Estado. Pero entonces la pregunta más importante aquí es ¿cómo reformar la relación entre el Estado y los grupos indígenas? ¿Cuál es el nuevo proyecto de

⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 31-32.



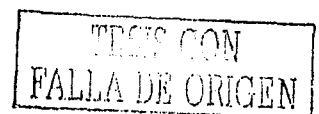
nación que se propone y de qué manera incluiría como ciudadanos a los indígenas y a las minorías religiosas y culturales?

4.5.2.3 El brote, iniciativa de paz y búsqueda del diálogo

Como se ha señalado, el 1 de enero de 1994 sucedió el levantamiento. La primera respuesta fue una ofensiva del ejército federal contra los insurgentes y los poblados indígenas de la zona de rebeldía. Hubo muertos, heridos y desaparecidos. El 10 de enero el Secretario de Gobernación fue sustituido y el gobierno nombró un "comisionado de paz" para el conflicto de Chiapas.

Algunos autores⁹¹ han venido señalando que en asuntos de controversia particularmente interculturales es factible aspirar a que se realicen formas de convivencia humanas que se puedan considerar racionales. Olivé insinúa que efectivamente tiene sentido hablar de diferentes conjuntos de creencias aceptadas por distintos grupos de seres humanos, que incluso pueden ser compatibles, pero todas legítimas con base en diferentes estándares; y también tiene sentido hablar de acuerdos racionales sobre normas de convivencia política, a partir de concepciones del mundo que incluyen diferentes normas y valores morales y cognoscitivos. Y el modelo propuesto por él, no es convergentista, pues en éste los agentes que se comporten racionalmente en condiciones ideales, convergerían sobre la

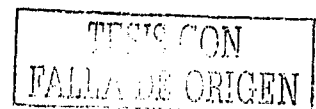
⁹¹ Cfr. Olivé, León, "Un modelo normativo de relaciones interculturales", ponencia presentada en el Seminario de Multiculturalismo, en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, en octubre del 2002.



misma teoría ética. Su propuesta es el modelo pluralista que rechaza la idea de que exista una única teoría ética verdadera. No obstante, señala Olivé, este modelo acepta la idea de que las normas de convivencia política son legítimas sólo si tienen una justificación con base en alguna teoría ética. Este modelo sostiene que en un diálogo racional, en *condiciones de facto o reales*, las diferentes partes pueden llegar a ponerse de acuerdo sobre la aceptación o rechazo de una norma de convivencia política, aunque cada una de ellas tenga diferentes razones para hacerlo. Cuando una norma es aceptada legítimamente para cada parte, esto significa que está justificada, para cada parte, de acuerdo con su propia concepción ética, y no de acuerdo a una única concepción de validez universal. Pero para ello, hay que hacer énfasis aquí de que se trata de una situación en donde las condiciones no son las ideales, sino *las de facto o reales*. Ante este tipo de condiciones, ¿cómo fue posible establecer el contacto con la insurgencia zapatista y entablar el diálogo? Me parece que este punto puede ser sugerente acerca de una situación empírica que busca el diálogo a partir de condiciones diferentes.

La experiencia narrada⁹² acerca de la búsqueda del diálogo, que me parece muy ilustrativa, señala que efectivamente el propósito prioritario de la estrategia fue lograr el diálogo con el EZLN. La búsqueda del diálogo bajo las condiciones existentes era el reto a superar; los

⁹² Entrevista con Roberto Salcedo Aquino, diciembre de 2002, México, D.F., quien participó directamente con el "comisionado para la paz", en la búsqueda del primer contacto y de la instrumentación del diálogo en Chiapas, que culminó con el "Diálogo en la Catedral".



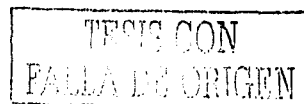
objetivos inmediatos fueron: ganar la iniciativa política de la paz; sumar al Congreso, a la Iglesia Católica, a las Iglesias protestantes y al Consejo Mundial de Iglesias, a organizaciones gubernamentales, a grupos empresariales; lograr que en vez de dividir al país, la paz fuera el punto de convergencia de las fuerzas políticas; sacar del espacio de la clandestinidad al grupo insurgente; buscar la iniciativa de los cambios electorales, con el apoyo al acuerdo para la paz, la justicia y la democracia que suscribieron los partidos políticos y los candidatos; desarrollar un estrategia de mensajes de concordia con el EZLN, empezando a llamarles por su nombre y tratarlos con respeto, a través de imágenes públicas o comunicados confidenciales, flexibilización de los retenes militares, a apertura de zonas francas, liberación de presos, envío de medicinas y alimentos a la población civil en la zona de conflicto. Todo esto culminó, después de una reunión en un lugar de la selva, a las tres de la madrugada, el 14 de febrero, en que se vencieron las últimas resistencias al diálogo y se propusieron elementos que fueron puestos a la consideración del CCRI-CG (Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General) y así decidir asistir a San Cristóbal.

La primera tarea fundamental fue dar muestras de voluntad, llevar a cabo acciones de distensión, "ganarse la confianza", pues se pidieron señales concretas de querer el diálogo para poder negociar. Y cuando hubo necesidad de dar muestras de disposición verdadera al diálogo, se recurrió a las personas, dependencias y sectores sociales que se

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

requería, para lograr la respuesta positiva que no dejara lugar a dudas en el EZLN. Se escogió la catedral de San Cristóbal, mismo procedimiento que habían seguido los liberales mexicanos en el siglo XIX, para realizar reuniones civiles en edificios de orden religioso. El tema mismo, el diálogo por la paz y la reconciliación, tenía un significado especial. Como parte de las solicitudes del comisionado, estuvo que, detrás de la mesa donde serían las conferencias de prensa, estuviera la Bandera Nacional. Habiendo aceptado el EZLN acudir a las Jornadas de Paz y Reconciliación, y después de la concreción de toda una logística acerca de las condiciones del diálogo y la negociación, y de las reglas de certidumbre, el 22 de febrero, por la mañana, se inició el diálogo. El comisionado, por su parte, describe la percepción inicial: "Me di cuenta de inmediato que si frente a tantos reclamos, yo empezaba a responder; primero, no tenía argumentos suficientes para contrarrestar lo que ahí se decía, que seguramente era verdad; y segundo, terminaría yo por defender aquello que era indefendible. Preferí escuchar".⁹³ Se comprendió que el diálogo no abordaba un tema meramente local, sino una especie de revisión completa de los problemas de la sociedad desde el punto donde eran mayores todas las contradicciones. No era un problema más, sino una manifestación concentrada de los problemas del país. Entender así las cosas, facilitó la comunicación. Cada símbolo, cada actitud, cada palabra, tenía importancia política y podía alterar el curso de la negociación. Al final se logró un avance significativo, pues las palabras

⁹³ Cfr. *Yo Manuel. Memorias; Apócrifas? de un comisionado*, Rayuela Editores, Historias de fin de siglo, México, 1995, p. 107. Aquí se puede encontrar una narración detallada del proceso del diálogo.



que se pronunciaron al final demostraron que era otro el clima y había crecido el respeto mutuo. Por un lado se debían de consolidar los apoyos del gobierno y de la política y, por el otro, se tendría que conseguir la aprobación de las bases y de las comunidades indígenas. El diálogo en la catedral, finalmente, fue fructífero. Las negociaciones en San Cristóbal comenzaron el 21 de febrero de 1994. El 2 de marzo, gracias en buena medida a la disposición de las partes, se llegó a un "acuerdo tentativo" sobre 32 puntos de los 34 puestos sobre la mesa de la discusión.

La situación empírica descrita permite percibir que en efecto, en un diálogo racional, en condiciones de hecho o reales, las diferentes partes pueden llegar a ponerse de acuerdo sobre la aceptación o rechazo de una norma de convivencia política, aunque cada una de ellas tenga diferentes razones para hacerlo.

4.5.2.4 Sustanciar la democracia

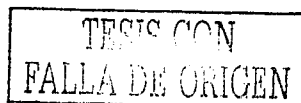
No hay que perder de vista que uno de los objetivos propuestos en esta investigación es analizar los aspectos más significativos de este caso ilustrativo, en donde se podrá percibir de qué manera el acto insurreccional del primero de enero de 1994 interpela fuertemente la práctica liberal del Estado mexicano, y a la vez reclama derechos que tienen coincidencias sorprendentes con la tradición democrática republicana, lo cual, por supuesto, no significa

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que se pretenda subsumir el ideal zapatista con esta tradición. Asimismo, estimo que el caso elegido requiere de la consideración de una dimensión crítica y reflexiva que reclama la necesidad de recurrir a criterios de interpretación, criterios axiológicos, visión contextualista, atención al cambio, al disenso, en contra de una línea de explicación puramente descriptivista, de justificación, de universalismo, de formalismo, de consenso univocista.

En la rebelión indígena campesina de Los Altos de Chiapas y de la Selva Lacandona, que tuvo su expresión textual inmediata en la primera *Declaración de la Selva Lacandona*, se manifiesta el principio básico ineludible de la soberanía popular: todo el poder emana del pueblo y será ejercido en su nombre. El EZLN (re) estableció el derecho de un pueblo a insurreccionarse para recuperar todos sus derechos. En efecto, de acuerdo con Susan Street⁹⁴, "por haberse dado este acto por parte de los de abajo en el mismo día en que los de arriba celebraban la vigencia del Tratado de Libre Comercio, expresando la tendencia histórica restrictiva de la democracia en tanto que alejamiento (fuera del territorio nacional) entre las decisiones gubernamentales y el pueblo, la recuperación de la democracia que hacen los zapatistas chiapanecos la ressignifica como exigencia de un nuevo modelo social de acumulación".

⁹⁴ Cfr. Street, Susan, "La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco", en *Chiapas*, 2, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, México, 1996, p. 76.



La rebelión zapatista llevó el proyecto neoliberal al campo de lucha en que éste no puede responder: el de la necesidad de las mayorías.⁹⁵ De acuerdo con esta idea, el proyecto de democratización de la sociedad sólo podrá existir plenamente cuando los "de abajo" conquisten la capacidad de, organizadamente, defender sus intereses de forma independiente en relación al Estado y a las clases dominantes. El rescate y la devolución de la democracia inherentes al movimiento inicial del EZLN se dieron en un momento histórico en que la tendencia neoliberal que trivializaba los ideales y destruía la memoria histórica de las clases subalternas estaba en su apogeo, cerraba los espacios de democratización y reducía el alcance de la democracia a la forma, a un asunto de procedimientos y no de valores. Creo que se podría afirmar que más allá de la apertura de los espacios de acción, al plantear que la democracia es la manera, realizable hoy, en que las mayorías pueden acceder a las condiciones objetivas que permitan desarrollar sus potencialidades humanas, el discurso zapatista está pretendiendo *sustanciar la democracia*.

Un proyecto *sustanciador* incorporaría, en concreto, una propuesta para destituir a la democracia como una característica solamente formal de los procedimientos de los aparatos gubernamentales, para definirla como modo de vida donde los sujetos sociales -en las relaciones cotidianas- viven, crean y recrean los valores que contribuyen a la realización de las posibilidades inmanentes a la humanidad.

⁹⁵ Cfr. Triguera Sobrinho, Sebastiao, "El zapatismo y la democracia popular en Nuestra América", en Chomsky, Noam, et al. , *Chiapas insurgente*, Txalaparta Editorial, Navarra, 1995, p. 66.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Como lo formuló Agnes Heller⁹⁶, una *sustanciación* de la democracia comienza con poner en el centro al *ser humano* en su permanente búsqueda hacia la objetivación -de su actividad de trabajo como productividad humana-, hacia la socialidad, la universalidad, la autoconciencia y la libertad. Este planteamiento es parte de una línea teórica que concibe la democracia como la praxis activa de las clases subalternas, praxis que es constitutiva de los sujetos históricos.

Sin embargo, el argumento sobre esta posibilidad de crear la democracia no se sustenta en la tesis empírica de que los zapatistas demuestran o ejemplifican la democracia. Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el zapatismo propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad -en su presente y pasado mesoamericanos- y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante. Me parece que este planteamiento va en el sentido planteado por Touraine, referido al inicio de este trabajo, en la idea de que si la modernización fue la gestión de la dualidad de la producción racionalizada y la libertad interior del sujeto por la idea de sociedad nacional, la desmodernización se define por la ruptura de los vínculos que unen la libertad personal y la eficacia colectiva. La caída de la sociedad como modelo de orden e integración produce una crisis social, pero también abre paso a la

⁹⁶ Cfr. Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*, Grijalbo/Enlace, México, 1985.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

búsqueda de un nuevo principio de combinación de una racionalización instrumental y de la identidad cultural. Pues la posibilidad de la convivencia estriba en el reconocimiento de que la tarea común consiste en combinar las dos caras de nuestra existencia: la acción orientada a la satisfacción de necesidades materiales y la identidad cultural; por ello me parece importante la referencia a la idea de sujeto, pues estimo que no hay discontinuidad entre ésta y la idea de sociedad multicultural, ya que sólo es posible la convivencia con nuestras diferencias, si se da el reconocimiento mutuo como sujetos.

Una racionalidad democrática, de carácter práctico⁹⁷, como la caracterizada en el inciso 2.3 de esta investigación, se plasma en un conjunto axiológico de sentidos vividos como consensos básicos intersubjetivos, que son resultado a la vez que condicionantes de las confrontaciones y cooperaciones en las luchas por una vida digna. Lo que hay que tener presente es que la racionalidad dialógica surge en el proceso constitutivo del sujeto democrático, en su *hacerse* en relación con su identidad. No es producto, pues, sólo de actos racionales individuales o

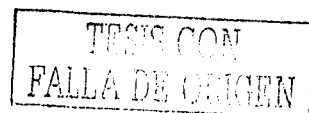
⁹⁷ En el capítulo 2 planteo la necesidad de una noción alternativa de racionalidad (más allá de las razones suficientes) que destaque la importancia de las tradiciones en la transmisión y preservación de los conocimientos, valores, significados y en general de la cultura a través del tiempo, así como la formación de un "sensus communis", con respecto de la cual Gadamer destaca que ese "sensus communis" brinda a los miembros de la comunidad la posibilidad de ejercer capacidad de juicio, así como evaluar la corrección de sus creencias, acciones y decisiones; su fundamento racional consiste, en primer lugar, en reconocer la autoridad de las creencias y criterios intersubjetivamente compartidos para adecuar los puntos de vista individuales al "sensus communis" que la tradición ha heredado. Pero, en segundo lugar, consiste también en poner en tela de juicio, a través del diálogo plural, las creencias y criterios que conforman "el sensus communis" que hemos heredado. De aquí que la racionalidad propia de las tradiciones aventaja a la racionalidad metodológica, característica de la ilustración moderna, pues ésta última no es reflexiva, es decir, no es capaz de evaluarse críticamente y transformarse.

grupales, ni tampoco de un diálogo en el tiempo corto, sino expresión de la historicidad del sujeto, que es aprehensible conceptualmente como estructuras y formas organizativas, pero también simbólicamente bajo una lógica diferente denotada en la experiencia y en su tradición. De acuerdo con Bonfil⁹⁸, la densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad, le confieren a la conciencia de la propia historia una importancia especial. La referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de la legitimidad del grupo. En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad le asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de "capital intangible": conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad.

El sujeto, pues, se constituye en identidad histórica, en un "nosotros", cuando su práctica ha sido provisionalmente cristalizada en determinados significados que marcan las pautas para interpretar las situaciones. El trabajo que hace el sujeto sobre sí mismo puede crear una auto-imagen subjetivamente unificada, lo que Susan Street⁹⁹

⁹⁸ Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981, p.27.

⁹⁹ *Op. cit.* p. 78.



identifica como "el núcleo duro de la identidad", no obstante pertenencias y compromisos mezclados.

Me parece fundamental precisar el núcleo duro de la identidad zapatista -como sujeto social-, como un conjunto de sentidos (memoria y utopía), que son claves en la resistencia indígena y en las luchas campesinas, y que en el discurso zapatista se refiere como "verdad en su palabra" o "palabra verdadera"¹⁰⁰:

Los hombres sin rostro siguieron hablando:

"Es el mundo otro mundo, no gobierna ya la razón y voluntad de los hombres verdaderos, pocos somos y olvidados, encima nuestro caminan la muerte y el desprecio, somos pequeños, nuestra palabra se apaga, el silencio lleva mucho tiempo habitando nuestra casa, llega ya la hora de hablar para nuestro corazón y para otros corazones, de la noche y la tierra deben venir nuestros muertos, los sin rostro, los que son montaña, que se vistan de guerra para que su voz se escuche, que callen después su palabra y vuelvan otra vez a la noche y la tierra, que hablen a otros hombres y mujeres que caminan otras tierras, que lleve verdad su palabra, que no se pierda en la mentira.

Que busquen a los hombres y mujeres que mandan obedeciendo, los que tienen fuerza en la palabra y

¹⁰⁰ Cfr. Comunicado del CCRI-CG del EZLN, 26 de febrero de 1994, en *EZLN. Documentos y Comunicados*. Prólogo de García de León, Ediciones Era, México, 1994, p. 175.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

no en el fuego, que encontrándolos les hablen y les entreguen el bastón de mando, que vuelvan otra vez a la tierra y a la noche los sin rostro, los que son montaña, que si vuelve la razón a estas tierras se calle la furia del fuego, que los que son montaña, los sin rostro, los que en la noche andan descansen por fin junto a la tierra".

Hablaron así los hombres sin rostro, no había fuego en sus manos y era su palabra clara y sin dobleces.

Me parece que el aspecto central de la *palabra verdadera* del movimiento indígena insurgente es que la democracia solamente es eficaz si es *interpelada* por los otros. Interpelar aquí tiene el sentido de enfrentar a alguien pidiéndole cuentas por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído; a diferencia del recriminar, el "interpelar" es activo; exige reparación, cambio. De acuerdo con esto, el término está íntimamente relacionado con el principio o la norma moral central de la democracia, según la entiende Karl O. Apel: el reconocimiento recíproco entre interlocutores. A su vez, la reciprocidad es anterior a la argumentación, que es la forma de llegar al diálogo y a la búsqueda del consenso. Igualmente, Margarita Nolasco¹⁰¹ refiriéndose a la primera etapa de la dominación colonial, la cual se impuso a los pueblos indígenas, señala que funcionaban éstos con un tipo

¹⁰¹ Cf. Nolasco, Margarita, "La democracia indígena", en Alonso J. Y J.M. Ramírez (coords). *La democracia de los de Abajo en México*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1995, pp.53-55.

democracia directa, en la cual los considerados como miembros de la comunidad discutían y votaban directamente los asuntos. Los acuerdos se tomaban por consenso. Las discusiones se prolongaban el tiempo necesario ("usar el tiempo, no el reloj") para llegar al consenso, y en la construcción de éste se incluían o excluían hechos que podrían impedirlo. El fuerte sentido de cohesión social, logrado a partir de la imposición colonial de la tasación y del repartimiento al grupo en su conjunto, orillaba a la búsqueda obligada de ese consenso, para lo cual se partía del principio de que todos en la asamblea tenían que ceder algo, porque la idea de llegar al consenso constituía por sí mismo un valor máximo. El tiempo invertido en la discusión, en este sentido, no tenía importancia; su magnitud era siempre la necesaria para llegar al consenso. De ahí que la duración de la asamblea fuese totalmente impredecible: unas cuantas horas de un día o varias horas de muchos días. Este es el sistema que prevalece en muchas comunidades indígenas, y que ha sido retomado por el EZLN, mediante la fórmula: "mandar obedeciendo".

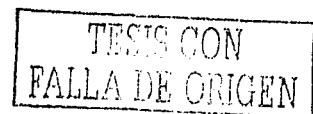
La verdad de la palabra o la *palabra verdadera* es tal sólo cuando es comunicada, es decir, cuando sea diálogo liberador de dos sujetos; cuando, siendo propuesta por "los sin rostro", sea percibida por todos como buena para todos. La *palabra verdadera* es pues un mensaje que debe ser objeto de una intercomunicación: debe ser enunciado y recibido. *Wojk ta wojk* en tzeltal es "lanzar y recoger la palabra"; *lajan lajan 'aytik*, en tojolabal es "estamos parejos", es decir, se trata de una forma que expresa intersubjetividad

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

en el nivel de convicción, es el hecho de que somos parejos en la condición de posibilidad de la igualdad. Como señala Mariflor Aguilar¹⁰², es fundamental tomar en cuenta en los análisis sociales la crítica del sujeto, pues entre otros aspectos, "la crítica al sujeto nos ha convencido de la imposible transparencia, abre la puerta al diálogo con los otros; ya que se ha mostrado que en solitario ni el bien ni la verdad son aprehensibles, no ha quedado otra alternativa que contar con los otros".

Estimo que ni lo lanzado ni lo recogido han sido plenamente comprendidos en sus posibilidades legitimadoras y motivadoras de un nuevo proyecto político de los grupos subalternos. La *palabra verdadera* no ha sido aún captada ni formulada como un ideario liberador, por parte de los receptores y posibles interlocutores de los zapatistas y, por tanto, ha penetrado los conceptos sobre la democracia que alimentan las acciones y el desarrollo de los sujetos sociales. El concepto dominante de democracia sigue sometido a muchos sentidos proveniente del campo liberal (y reforzados por el neoliberalismo), sin que se hayan logrado procesos o sentidos más acordes con las necesidades de las sociedades multiculturales. Villoro se ha referido a "la democracia indígena" con las siguientes preguntas: "Pero, ¿cuántos nos percatamos de que gran parte de nuestros compatriotas se rigen de hecho por una forma superior de democracia? ¿Cuántos comprendemos que su demanda de autonomía es afirmación de esa democracia? De una democracia

¹⁰² Cf. Aguilar Rivero, Mariflor, "Conflicto de subjetividades", en Aguilar Rivero M., (coord.) *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*. Ed. Fontamara, México, 1998., p. 87-89.



que ni siquiera requiere decir su nombre, porque ya es uso y costumbre. De una democracia que no se basa en la competencia sino en el consenso; que no crea autoridades separadas del pueblo sino a su servicio; democracia motivada por el interés común, no por el beneficio propio... los pueblos indígenas han mantenido el ideal de una comunidad real, donde todos son solidarios con todos".¹⁰³

4.5.2.5 La democracia del discurso zapatista, como *interpelación*

El acto rebelde del primero de enero de 1994 desembocó en múltiples procesos sociales expansivos que fueron comprometiendo a los campesinos-indígenas en armas, a armarse con palabras, a dialogar cada vez más con grupos y organizaciones de la sociedad civil mexicana y del mundo entero. Esto les permitió enriquecer su discurso, apuntando en síntesis a una dialéctica de cambio tanto acumulativa como interpelativa. El que la palabra verdadera represente un nuevo ideario emancipatorio para la democracia se debe, me parece, a una particular fusión de lo universal y lo local en sujeto zapatista. Esta simbiosis está expresada en el comunicado¹⁰⁴ del CCRI-CG del EZLN del 20 de enero de 1994: "¡Seguiremos luchando hasta alcanzar la libertad que es nuestro derecho, la democracia que es nuestra razón, y la justicia que es nuestra vida! En cierta manera esto expresa

¹⁰³ Cfr. *La Jornada*, primero de julio de 1995, editorial.

¹⁰⁴ Cfr. *EZLN. Documentos y comunicados*, Ed. Era, México, 1994, p.104.



el lenguaje político universal de "los derechos humanos", donde la democratización se entiende como la extensión de los derechos a toda la humanidad, y comunica a la cosmovisión cultural de un pueblo amerindio concreto con un planteamiento milenario y formas organizativas "institucionales" referidos a una manera de ser y de gobernarse.

La idea de democracia como interpelación es parte inherente de la democracia maya o la democracia indígena, la cual puede entenderse como la gestión colectiva, comunitaria, del consenso a través del convencimiento del otro en diálogo, donde se privilegia lo que se vive en proceso: los valores y los sentimientos de la voluntad mayoritaria. Las prácticas que responden a una racionalidad dialógica son profundamente democráticas; son prácticas productoras del valor máximo del ser humano, la dignidad. Como se señaló anteriormente, en tojolabal, ser "laján" o "lajanotik" es el concepto de un nosotros basado en la reciprocidad entendida como mutuo apoyo y respeto como corresponsabilidad en el trabajo colectivo. De una manera muy sugestiva Lenkersdorf¹⁰⁵ lo explica así:

Una asamblea realizada por tojolabales nos señala la intersubjetividad en el contexto social, mejor dicho político-social. Nos hace ver la forma de democracia, sea directa o representativa, que corresponde a la idiosincrasia tojolabal. La intersubjetividad se hace

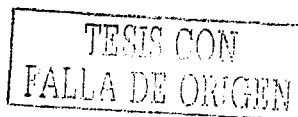
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

concreta en el contexto sociopolítico. Como tal exige el consenso unánime en lugar del régimen de la mayoría. Requiere que todos se sepan incluidos en el nosotros de la decisión final. Así se manifiesta la intersubjetividad de lajan lajan 'aytik. Todos somos iguales. Todos somos sujetos. Se necesita la voz de cada uno para que se logre el consenso válido. No se excluye a nadie. Dicho de otro modo:

A solas nadie puede hacer nada. Todos necesitan de todos para lograr el consenso comunitario. Por ello, para todos y cada uno hay interdependencia en lugar de dependencia y sumisión.

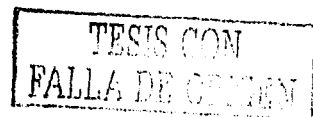
Considero que esta visión del mundo se sustenta en una racionalidad dialógica, intersubjetiva, incluyente que enfatiza la construcción de condiciones de participación igualitarias para la argumentación, donde lo verdadero se encuentra y se recoge en el proceso de llegar a los acuerdos. "Mandar-obedeciendo" es el concepto eje que mejor comunica la propuesta zapatista para una nueva relación política como fundamento de los sujetos democráticos emergentes. Como una muy particular manera de concebir el ejercicio del poder, contiene la versión indígena el concepto de "soberanía popular". Esto se refiere a principios tales como la transparencia de los actos públicos, la revocabilidad de los elegidos o nombrados y la denuncia como deber cívico. Porque ejercer el poder bajo el

¹⁰⁵ Cfr. Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, S. XXI-UNAM, México, 1999, pp. 82-83.



concepto de "mandar-obedeciendo" es la manera en que "la palabra" es recuperada, lanzada y reelaborada colectivamente, con base en valores comunitarios compartidos y en continua renovación. Así pues, "la palabra" es el objeto de interpelación; se es "palabra" en los procesos interpelativos, en la argumentación y el diálogo, propuesta cultural profundamente arraigada en la vida comunitaria de los pueblos indígenas. Pero me parece fundamental añadir que en una tradición del *logos*, como ha venido insistiendo Mariflor Aguilar¹⁰⁶, hay que incluir a la *escucha* como parte central de la racionalidad. Lo que domina, dice, en nuestra cultura es pensar la razón en términos de *hablar y decir*, nunca de *escuchar*. Tal vez puede comprenderse la resistencia de nuestra cultura a la *escucha* si se toma en cuenta el alcance que puede tener. La *escucha*, continúa, espanta porque escuchando, bien puede aparecer ante nosotros el *otro* con todas sus posibilidades y todas sus diferencias que pueden cuestionar nuestra particular forma de ver el mundo. Además, el que *escucha* en un sentido fuerte sabe que se arriesga a cambiar su propia vida, se arriesga a dejarse transformar por las implicaciones prácticas de lo que el *otro* dice. En un auténtico proceso de *escucha* subraya Mariflor Aguilar, se van transformando los que participan en el diálogo, donde (retomando a Gadamer), ya no se sigue siendo el mismo que se era; la relación con el *otro* deja de ser una relación de exterioridad solamente intelectual y racional y comienza a ser una relación moral. Tal es el poder de la *escucha*.

¹⁰⁶ Cfr. Aguilar, Mariflor, "Ética y lenguaje simbólico Hacia una ética de la *escucha*", en Villoro, Luis (coord.), *Los linderos de la ética*, S. XXI-UNAM, México, 2000, p. 90.



Por su parte, acerca de la dialogicidad de la lengua tojolabal que contrasta con el carácter monológico del castellano y las lenguas indoeuropeas que subordinan la escucha, Lenkersdorf¹⁰⁷ la señala así: "los tojolabales sí saben escuchar. Ya lo sabemos puesto que en la cosmovisión intersubjetiva unos dicen y otros escuchan y así se realiza la comunicación bipolar".

En el discurso del movimiento zapatista la relación historia-presente-futuro se encuentra representada en su momento sintético en el rescate de las luchas de los siglos de resistencia indígena y en la apropiación por los luchadores del presente, de los reclamos de los antepasados. Lo que está presente es el sentimiento de la dignidad al encarar luchas bajo nuevas visiones de lo posible y lo deseable. Es así como la centralidad de la categoría de "la dignidad" en el discurso zapatista está muy lejos de ser una simple afirmación discursiva. Tampoco es una abstracción de un deber ético racional universal. Los valores democráticos, muy diferentes de la tradición liberal individualista, provienen de una capa profunda entendida como una "cultura del corazón común", comunitaria; como señala Susan Street¹⁰⁸, "La posibilidad de llegar a un nuevo acuerdo, a un nuevo "argumentar", proviene de dentro y de abajo, de la propia historicidad de los excluidos que se incluyen como portadores de valores propios, integrándose a un mundo nuevo". Por esos sentidos culturales profundos, la palabra

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 178.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 90.

verdadera se ofrece como un proyecto humanista en un contenido axiológico positivo expresado en y por las comunidades indígenas en su proceso reestructivo como sujeto democrático. La democracia consensual que subyace aquí, se puede presentar como un correctivo a las fallas inherentes a una democracia representativa. En cierta manera tiene el mismo sentido que las propuestas de una democracia radical o participativa a la que aluden algunos autores como Villoro. La democracia consensual pondría énfasis en procedimientos que aseguren la participación en las decisiones que les conciernen de todas las personas situadas en una sociedad y su control sobre quienes las representan. No se basaría en la competencia partidista sino en el principio del acuerdo. Su idea regulativa sería evitar la exclusión. Frente al individualismo competitivo de la democracia liberal, esta alternativa de democracia consolidaría los lazos que constituyen una comunidad.¹⁰⁹

¹⁰⁹ No obstante, la democracia consensual suscita problemas teóricos advertidos por Villoro en "Sobre democracia consensual. En torno a ideas de Kwasi Wiredu": 1º los procedimientos para llegar a consensos en comunidades como la tojolabal, fundan su legitimidad en una sabiduría colectiva heredada, que a menudo se expresa en mitos seculares; forman parte de las convenciones de la moralidad social vigente. Su aceptación expresa una actitud reiterativa de formas de vida y concepciones tradicionales. El disenso de un grupo o de un individuo cae fuera de esa moralidad social; es disruptivo de la vida comunitaria; no puede considerarse legítimo. En una democracia participativa actual, el consenso, en cambio, buscaría su legitimidad en el acuerdo entre libertades personales. Sería producto de la decisión autónoma de todos los ciudadanos. Tendría que aceptar como legítimo, por lo tanto, el disenso frente a cualquier forma de tradición o costumbre consensuada anteriormente. Supone una norma previa a la aceptación de la tradición colectiva: el respeto a la autonomía de todo miembro de la colectividad y, por ende, de su derecho a disentir. Y 2º, la democracia consensual supone que todos los miembros de la comunidad pueden llegar, por el diálogo, a descubrir un bien común sustantivo; el pueblo puede coincidir en los fines y valores superiores, aceptados por la tradición, que presentan unidad a la comunidad. En cambio, en las sociedades democráticas modernas y complejas no comparten necesariamente ese supuesto. La concepción liberal de la democracia se levanta sobre el supuesto contrario: es una manera de responder a la multiplicidad de concepciones del bien común que responden a intereses divergentes. Si el Estado aceptara una concepción sustantiva del bien común, sería por la imposición de un sector sobre los demás. De acuerdo con Villoro, en los espacios locales, comunidades y municipios y aún pueblos autónomos, es posible preservar o recrear procedimientos para llegar a consensos. Pero en el espacio amplio de un país complejo, sólo cabe un consenso básico que reflejara una identidad de intereses: el respeto a la pluralidad de puntos de vista sobre el bien común, el reconocimiento de las diferencias, pero es necesario que el diálogo racional se acompañe de la voluntad de cooperación. El principio de igualdad en el reconocimiento de las diferencias guiaría la obtención de ese consenso racional parcial.

273

C O N C L U S I O N E S

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El propósito de esta investigación fue proponer una forma de reflexionar las dimensiones filosófico-políticas del multiculturalismo. En el fondo de los problemas de la intra e interculturalidad subyace un problema teórico y es el que se refiere a la necesidad de postular un planteamiento de la racionalidad que permita a la vez sustentar un pluralismo cultural. La orientación de los análisis realizados tuvieron la intención de elaborar una propuesta para la explicación y comprensión del fenómeno aludido, con base en una racionalidad alternativa que permitiera establecer diagnósticos y ensayar formas de mediación y equilibrio entre planteamientos puramente descriptivistas y universalistas, y planteamientos normativistas y relativistas; así como implicar polaridades en apariencia excluyentes. El conjunto de problemas abordados puso en evidencia la relevancia de muchos de los asuntos en torno a los cuales la filosofía tiene el desafío de ofrecer un instrumental conceptual adecuado para el análisis de las relaciones entre individuos y comunidades. Se insistió en que para la superación de los dilemas planteados por la multiculturalidad era necesario reformular nociones de racionalidad menos rígidas y pretensiosas que las nociones universalistas, metódicas y demostrativas, pero que a la vez permitieran una evaluación más apegada a las maneras como efectivamente los hombres en comunidades determinadas aceptan, cuestionan, rechazan y reemplazan creencias, métodos, prácticas, instituciones, e incluso los mismos criterios de evaluación.

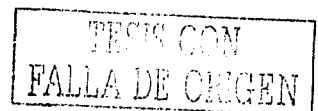
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De cara a estos problemas, se planteó que la posibilidad de la convivencia en contextos multiculturales estriba justamente en el reconocimiento de que la tarea común consiste en combinar las dos caras de nuestra existencia: la acción orientada a la satisfacción de necesidades materiales y la identidad cultural; de aquí la importancia de rescatar la idea de sujeto ya que sólo es posible la convivencia con las diferencias, si se da el reconocimiento y la participación mutua como sujetos. Asumo la idea de sujeto en tanto persona; en el sentido de que los rasgos o aspectos de lo que constituye una persona, y por consiguiente, los sentidos en los que pueden diferenciarse clases de personas, como lo ha propuesto León Olivé, incluyen por lo menos los complejos de rasgos, hábitos, disposiciones cognitivas y conductuales, valores y normas presupuestas, así como las necesidades, los deseos y los fines que constituyen el carácter de una persona, y también las formas características que tiene cada persona para interpretar y comprender el mundo, así como para comportarse dentro de ese mundo y, finalmente, sus puntos de vista en relación con lo que según ellos es importante. Pero el aspecto que quiero destacar aquí es que el que las personas sean seres sociales significa que sus creencias, necesidades, fines, deseos, así como las evaluaciones que hacen, se conforman por medio de sus interacciones con otras personas, y son modeladas por las comunidades y tradiciones a las que pertenecen. En esta línea de interpretación se señaló que las personas no pueden entenderse fuera de contextos comunicativos, en los que las creencias y las

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

evaluaciones se moldean, se expresan, se mantienen, se critican y, en algunos casos, se modifican. De aquí que la comunicación entre personas puede asumirse en el sentido de que dos o más personas mantienen una relación comunicativa si el producto, conjunto de sus intenciones desplegadas al emitir sonidos y los resultados al escuchar uno o más actos de habla, permiten para cada uno una base común de acciones relativamente coordinadas. Esto nos ha llevado a asumir también que las personas son construcciones sociales en el entendido de que son al menos parcialmente constituidas por sus relaciones con otras personas dentro de contextos de interacción y de comunicación, en donde encuentran los recursos conceptuales y teóricos para interpretar y comprender el mundo tanto natural como social, para actuar sobre él, para interactuar con otras personas, y para hacer evaluaciones de tipo cognitivo, moral o estético.

Lo anteriormente señalado involucra asimismo la idea de que las propiedades de una persona que son importantes para su identificación incluyen las propiedades relacionales de ser miembro de un cierto grupo, ya sea étnico, nacional o religioso, el poseer tales o cuales creencias y disposiciones, ser percibidos de ciertas formas particulares por los otros en la sociedad, y el tener una cierta imagen de sí mismo y una cierta autoestima. Pero lo que es una persona no puede igualarse a un conjunto fijo de atributos, y la identificación de una persona no puede basarse sobre criterios absolutos. Lo que una persona es, y su identificación, se basa en el conjunto de creencias, valores y normas de su entorno social, todo lo cual le permite



comprender e interpretar el mundo, y moldea sus necesidades y deseos, y la constituye como ser social. Las personas son construidas dentro de un contexto social y son identificadas de acuerdo con criterios relativos a los marcos conceptuales relevantes en el contexto.

Todo ser humano, de acuerdo con lo descrito, es potencialmente un sujeto, una persona, pero algunas de sus capacidades deben ejercerse y algunas de sus potencialidades deben ser realizadas dentro de un contexto social para que efectivamente se convierta en persona. Estimo que tal es el reto que debe propiciar una sociedad multicultural. Pues la reconstrucción de la vida personal y colectiva podrá fundarse sobre la idea de que el sujeto personal, como la comunicación de los sujetos entre sí, necesitará protecciones institucionales. Esto nos ha conducido a repensar la antigua idea de democracia, definida como participación en la voluntad general, y sustentar como alternativa una nueva idea de instituciones al servicio de la libertad del sujeto y la comunicación intersubjetiva. Se ha señalado que lo más importante de la sociedad multicultural es ser la instancia donde se debe construir la mayor cantidad posible de vidas en tanto *personas*, donde el mayor número posible de ellas logren combinar, de manera diferente, lo que las reúne y lo que las distingue.

Por otra parte, el estudio del fenómeno del multiculturalismo nos ha permitido percibir que los orígenes contextuales de la diversidad cultural son de naturaleza muy diversa. Pues la historia de los procesos mediante los

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cuales se han constituido gran parte de las sociedades y en gran medida de la construcción de los estados nacionales, pone en evidencia la lucha entre individuos con identidades, valores y exigencias diferentes y conflictivas que pretenden preservar y, en su caso, imponer lo propio. Pues el actual aumento del hecho social del multiculturalismo se debe principalmente a la fragmentación de comunidades aparentemente homogéneas, debido a la crisis del consenso interno motivado por la fractura social que origina otra crisis: la del modelo del Estado social. Como se explicó en el primer capítulo, otro factor que está presente es la emergencia de comunidades minoritarias nacionales o culturales, hasta ahora en segundo plano y, en otros casos, la presencia reivindicativa de grupos externos incorporados por flujos migratorios. Esto es lo que le ha dado nuevo impulso al debate actual, pues es lo que explica el incremento de la preocupación por conciliar unidad política y diversidad social y cultural.

Con respecto al análisis de los modelos significativos acerca de las fuentes de la diversidad cultural, que nos ha permitido una mejor comprensión de la manera en que históricamente los grupos minoritarios o no dominantes se han ido incorporando en torno a la configuración de sus instituciones colectivas, sus identidades y sus aspiraciones, me parece pertinente subrayar que en el primero de ellos, de las *minorías nacionales* -objeto primordial de esta investigación-, hay conceptos claves que han requerido de aproximaciones en sus significados. *Estado, cultura, etnia, nación* son conjuntos en cierta manera

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

difusos sin contornos precisos, con límites borrosos, con transiciones graduales y con grados de diferenciación según los niveles de organización, por lo que no son susceptibles de una definición precisa. No obstante, se acotaron algunos rasgos de significación.

Nación, siguiendo a Villoro, no siempre estuvo ligada a Estado; su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía política. Pues muchas naciones podían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano común. Considero oportuno retomar las cuatro condiciones necesarias para aplicar el concepto de "nación" a una asociación humana: i) *comunidad de cultura*: ámbito cognoscitivo de cultura en sus esferas subjetivada (forma de vida compartida, concordancia con ciertas creencias básicas que conforman un marco de todas las demás), y objetivada, (lengua común, objetos de uso, tecnología, ritos y creencias religiosas, saberes científicos, instituciones sociales, reglas consensuadas y rituales cívicos que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo). Muy sugestiva me parece la observación de Villoro en el sentido de que toda nación se ve a sí misma como una continuidad en el tiempo; y un individuo pertenece a una nación en la medida en que se integra en ese continuo; ii) *conciencia de pertenencia*, lo cual quiere decir asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer propia una historia colectiva, integrarse a una identidad cultural, considerarla como elemento de la identidad personal, ser parte de un sujeto colectivo; iii) *proyecto común*, pues una cultura es continuidad, es el peso

de los acontecimientos pasados en el presente (tradiciones), y es proyecto, es decir, elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva, es adhesión a fines colectivos comunes; iv) *relación con el territorio*, pues la unidad de la nación se concibe como una continuidad en el tiempo referida a un espacio. Pero de acuerdo con el mayor énfasis que se ponga en alguna de esas condiciones, se pueden distinguir dos clases de naciones: *históricas*, en las cuales el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional los que miden la pertenencia a ella; de aquí que la nación deriva de un pasado y herencia es destino. Y *proyectadas*, en las que el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión común de construirla.

El Estado, por su parte, se entiende como un sistema de dominio que puede ejercerse sobre varias naciones o sobre parte de una nación. Si se entiende por Estado un poder político y administrado unificado, soberano, sobre un territorio limitado que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima, no siempre las naciones han coincidido con un Estado. Hermann Heller precisa que El Estado se distingue de otros grupos territoriales de dominación por su carácter de unidad soberana de acción y decisión; el género próximo del Estado es, pues, la organización, la estructura de efectividad organizada en forma planeada para la unidad de la decisión y la acción; la diferencia específica, con respecto a todas las demás organizaciones, es su calidad de dominación territorial soberana. Sin embargo, es interesante retomar la acotación señalada por Heller, en el sentido de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que la ley de la organización es la ley básica de formación del Estado; su unidad es la unidad real de una estructura activa cuya existencia, como cooperación humana, se hace posible gracias a la acción de "órganos" especiales conscientemente dirigida hacia la formación eficaz de unidad. La relativa homogeneidad puede ser una de las causas de la unidad del Estado; pero, a la inversa, esa homogeneidad puede ser resultado de la acción de la unidad estatal. Nunca, sin embargo, el carácter relativamente unitario, en lo natural y cultural, de los habitantes podrá engendrar por sí mismo la unidad del Estado. Ésta sólo puede concebirse, en última instancia, como resultado de una acción humana consciente, de una formación consciente de unidad, como organización.

El Estado, entonces, se entiende como un sistema de dominio que puede ejercerse sobre varias naciones o sobre un parte de una nación. La nación es una comunidad de cultura y proyectos, que puede participar con otras comunidades en un mismo ámbito de poder político. Por su parte, las etnias son también unidades de cultura que pueden, uniéndose, formar naciones, mediante la conformación de un proyecto histórico común y una exigencia de autodeterminación frente a otros grupos.

Hay dos cuestiones importantes que se derivan de las conceptualizaciones anteriormente señaladas y son las que se refieren a la exigencia de reconocimiento y a la identidad. Éstas aparecen en primer plano y de diversas maneras formuladas en nombre de grupos "subalternos" y también en lo

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que hoy se denomina "multiculturalismo". Hay dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor entendido en el sentido del antiguo régimen, intrínsecamente relacionado con la desigualdad; para que algunos tuvieran honor en esta acepción, era esencial que no todos lo tuvieran (vgr.: la monarquía). El segundo se refiere a que contra el concepto del honor se da el moderno concepto de *dignidad* que es común emplearlo en sentido universalista e igualitario cuando se habla de la inherente "dignidad de los seres humanos" o de la dignidad del ciudadano; la premisa subyacente es que todos la comparten. Las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la cultura democrática; pues la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas.

A partir de esos dos cambios, se ha venido planteando la reivindicación de la *igualdad* que se funda en la *igual dignidad* de toda persona, lo cual ha dado lugar a la *política de la igualdad* que exige idéntica oferta de derechos. La demanda de *reconocimiento* de las diferencias que se basa en la construcción de una identidad propia, da lugar a una *política de la diferencia* que exige justicia ante las desigualdades. Así pues, la reivindicación de igualdad se funda justamente en una noción ética: la *igual dignidad* de toda persona; y la demanda de reconocimiento de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

las diferencias se basa en otro principio: la construcción de una identidad propia. Se trata de dos fuerzas enfrentadas en la democracia moderna. Pues la interpretación de igualdad como detección de propiedades semejantes en todos los ciudadanos obedece en primer lugar a una razón de poder y, en segundo, a una exigencia ética. En las naciones que albergan culturas diferentes, la homogeneización de la sociedad traduce, en realidad, la imposición de una cultura hegemónica sobre las demás. El proyecto de Estado-nación moderno, nacido de las revoluciones democráticas, es la asimilación de todas las comunidades y culturas diversas a una forma de vida dominante.

Sin embargo, una perspectiva pluralista en torno a la situación del Estado me parece fundamental. El Estado de transición hacia un Estado plural supone una tensión y se basa en la aceptación de una diversidad en la unidad. Un Estado plural no podría buscar la unidad en la adhesión colectiva a valores que todos compartieran, porque se extendería sobre pueblos y minorías que pueden regirse por diferentes valores. Pues estaría obligado a propiciar la unidad mediante un proyecto común que trascienda los valores propios de cada grupo cultural. No puede presentarse como una comunidad histórica, cuya identidad se hubiera fraguado desde siglos, sino como una asociación voluntaria nacida de una elección común. Pero el nuevo proyecto no conduciría ya a la imposición, sobre la realidad disímbola, de un modelo homogéneo imaginado por un grupo; trataría de expresar las necesidades diferenciadas del país real. El vínculo entre las diversas entidades que lo componen no sería una misma

visión de un pasado o de un vida colectiva, sino una decisión: la de cooperar en un destino común . Esto significa que la eliminación de la concepción del Estado como depositario de valores superiores, que de acuerdo con Villoro corresponden a las naciones, permite verlo como sujeto de una función que rebasa la diversidad de valores: mantener la cooperación equitativa entre todos los individuos y asociaciones que coexisten en el mismo territorio.

De acuerdo con esta interpretación del Estado plural, los distintos grupos mantendrán un sentimiento de solidaridad en dicho Estado, en la medida en que se respete su identidad y se mantenga una situación tendiente a su trato equitativo frente a otros grupos; en él verían al garante de su posibilidad de cooperar con los otros grupos sin mengua de su particularidad. Pues cada quien está moralmente obligado, a la vez, a que sus acciones se rijan por principios válidos para todos y que conduzcan a la mayor perfección singular. De aquí que la principal meta del Estado es propiciar la igualdad de oportunidades y la cooperación en todas las culturas, comunidades e individuos que componen un país. Tal meta es la equidad, y la equidad es el signo de la justicia. Considero que se trata de una interpretación del pluralismo que reclama nuestra circunstancia.

Las posiciones en torno a la relación entre culturas, presentes en un mismo ámbito, pueden ser muy diversas. Así, en una *dimensión filosófica*, ante la disyuntiva de que los

TESIS CON
FALLA DE CALIBRE

pueblos conserven su identidad cultural o se integren a los "beneficios" de la cultura moderna, puede haber al menos dos posibilidades: el retorno, el repliegue a la tradición propia, el rechazo a la "modernidad"; o, segundo, la búsqueda de una nueva representación de sí mismo, en la que pueda integrarse lo que una colectividad ha sido, con lo que proyecta ser. En una *dimensión política*, el problema de la igualdad y la diferencia adquiere otros matices y plantea otros dilemas. Así, el liberalismo corre el riesgo de conceder a los individuos o grupos la diversidad, con pérdida de la identidad común y de la equidad. Mientras que el igualitarismo corre el peligro inverso de privilegiar el ideal común por encima de los ideales propios de los individuos o grupos. De la misma manera, se puede abordar el multiculturalismo desde la tensión entre individualismo liberal que exige la noción de dignidad humana como universal, la cual resulta difícil conciliar con la idea de autonomía exigida por este modelo, y el comunitarismo que privilegia los derechos de las comunidades por encima de los derechos individuales, porque precisamente las comunidades suponen y favorecen a los individuos.

Acercas de este problema de la *diversidad cultural* es importante señalar que una de las tareas de la filosofía es esclarecer una concepción de la razón y la racionalidad que respete otras formas culturales, otras formas de expresión, que admita en amplia medida el carácter histórico y social de la racionalidad, pero que tampoco niegue el cambio cultural ni las convergencias que resultan de las interacciones transculturales y, finalmente, que admita la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

posibilidad de cambios en la concepción misma de racionalidad, como resultado de esa interacción.

En torno a una noción alternativa de racionalidad -más allá de las razones objetivamente suficientes- que destaque la importancia de las tradiciones en la transmisión y preservación de los conocimientos, valores, significados y en general de la cultura a través del tiempo, así como de la formación del "sensus communis", éste brinda a los miembros de una comunidad la posibilidad de ejercer su capacidad de juicio, así como evaluar la corrección de sus creencias, acciones y decisiones. Tal "sensus communis", en cuanto complejo de creencias y criterios socialmente reconocidos como legítimos por una determinada comunidad, es resultado de un proceso de transmisión y herencia de generación en generación; además, su fundamento racional consiste, en primer lugar, en reconocer la autoridad de las creencias y criterios intersubjetivamente compartidos para adecuar los puntos de vista individuales al "sensus communis" que la tradición ha heredado. Pero, en segundo lugar, consiste también en poner en tela de juicio, a través del diálogo plural, las creencias y criterios que conforman el "sensus communis" que hemos heredado. De aquí que la racionalidad propia de las tradiciones aventaja a la racionalidad metodológica, característica de la ilustración moderna, pues ésta última no es reflexiva, es decir, no es capaz de evaluarse críticamente y transformarse.

De acuerdo con esta perspectiva gadameriana, las tradiciones tienen un papel heurístico para abrir nuevos

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

horizontes que permitan la comprensión de contenidos extraños y distantes a nuestros consensos más arraigados y familiares. El "sensus communis" que forma y preserva la tradición, no sólo constituye un complejo de consensos cognoscitivos, axiológicos, éticos que orientan nuestros juicios y prácticas y nos permiten comprendernos dentro de una tradición determinada, sino también un recurso hermenéutico para establecer un diálogo con otras culturas contemporáneas o del pasado. La capacidad de las tradiciones para abrir nuevos horizontes dialógicos, para interpretar y apropiarse de contenidos culturales extraños, constituye una virtud hermenéutica que da basamento racional a las tradiciones.

No todo tipo de conocimiento requiere del mismo grado de fundamentación racional; pues, razonable es buscar para cada campo de la realidad el género de razones que pueden ser asequibles y que sean útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias. Para el caso de conocimientos de la naturaleza, será necesario recurrir a razones incontrovertibles, pero para el conocimiento de las virtudes, por ejemplo, de una vida buena o de una sociedad bien ordenada, no se pueden pretender razones sin contradicción o razones infalsables. En tales casos se tendrán que aducir supuestos "razonables". Con Villoro, se puede sustentar que "razonable es, en cada caso, una opinión o creencia que aduce el número y género de razones que requiere su ámbito de conocimiento, sin exigir para todos los campos el mismo grado de fundamentación. Lo razonable no impone, por lo tanto, un paradigma de racionalidad; admite

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que la racionalidad es múltiple, porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad. De aquí que la "racionalidad razonable" es múltiple, porque no es igual para todos los casos; incierta, sin confundir certeza con fundamento racional; impura, ya que se reconoce condicionada por intereses y actitudes; pero también es dialógica, pues se basa en el diálogo intersubjetivo.

Considero asimismo muy útil, para una visión pluralista, la noción de marcos conceptuales impulsada por Olivé, sobre todo en la perspectiva de que éstos están constituidos por elementos que funcionan *a priori*, como los principios lógicos o metafísicos, pero lo cual no significa que provengan de una misteriosa razón constituida por reglas de procedimiento comunes a todos los seres humanos. Los marcos conceptuales deben verse como la sedimentación, ocurrida a lo largo del tiempo y después de mucho ensayo y error, de principios que han sido seleccionados porque han facilitado las prácticas cognoscitivas y la elección de creencias suficientes para la supervivencia de las comunidades.

Esto sirve para una propuesta pluralista, pues se reconoce la diversidad conceptual, la diversidad de sistemas de creencias, y a la vez se rechaza la idea de que de esa diversidad a lo más una visión es la correcta, así como la idea de que un punto de vista es tan bueno como otro, o que cualquier creencia finalmente puede ser legítima. Siguiendo la propuesta de Olivé, la primera idea conduciría a una actitud intolerante y a justificar intervenciones de una

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cultura en otra alegando que sólo un punto de vista es el correcto, aunque el otro extremo llevaría al inmovilismo y a una imposibilidad de crítica constructiva o, peor aún, a la imposibilidad de distinguir entre el mundo auténtica o legítimamente construido y los consensos ideológicos, no legítimos epistemológicamente hablando, logrados mediante la imposición de factores sociales o políticos que en ocasiones ciertamente influyen en la aceptación de teorías y en la confrontación de sus contenidos.

El pluralismo sin embargo, admite que cada cultura tiene sus propios estándares de evaluación y que en ocasiones pueden ser inconmensurables con los de otras culturas, pero niega que de ahí se siga que las evaluaciones de los sistemas morales o cognoscitivos siempre tengan que hacerse de acuerdo con estándares internos o propios de cada sistema. Pues en interacciones transculturales consideradas como racionales, los estándares de evaluación pueden someterse a revisión para, tal vez, acordar nuevos estándares que provendrán de los que cada marco conceptual tenía antes, aunque modificados; como describe Olivé, los nuevos estándares serán criterios neutrales en relación con los sistemas de evaluación que podrán permitir tomar una decisión respecto de ellos. Otro aspecto muy útil derivado de la propuesta pluralista es que también reconoce que las circunstancias de las evaluaciones pueden ser muy diversas y que no puede prohibirse, con carácter absoluto, que se evalúen sistemas morales o cognoscitivos utilizando criterios ajenos al sistema que se está examinando. El pluralismo hace un llamado a la prudencia, en primer lugar,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

porque la necesidad de la evaluación puede surgir en diferentes contextos y por motivos distintos.

Me parece conveniente subrayar que si bien una "racionalidad razonable" (prudencial) apela siempre a valores y criterios de tradiciones científicas específicas, rechazando normas metodológicas o estándares epistemológicos universales, esto no nos condena a un relativismo de las racionalidades locales, pues éstas pueden ser confrontadas y reflexivamente evaluadas. Esta evaluación es posible gracias a la capacidad hermenéutica de cada tradición para comprender contenidos de otras tradiciones distintas e inclusive inconmensurables y poder aprender de ellas. Aunque el pluralismo no debe confundirse con un relativismo que considere que cada punto de vista es tan bueno como cualquier otro, y que todas las pretensiones de conocimiento, o evaluaciones éticas, en toda circunstancia, deben hacerse bajo los estándares de cada comunidad. Una posición pluralista sostiene la posibilidad de que los sujetos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, a pesar de tener diferentes concepciones del mundo y criterios de evaluación.

En suma, quiero señalar mi convencimiento de que compete a la filosofía la concepción de marcos conceptuales, pero además de marcos de interpretación que permitan comprender la comunicación humana no sólo como un proceso de carácter sintáctico y formal, sino también de carácter simbólico y semántico, en el que se entrecruzan tradiciones que destacan valores y permiten la asimilación y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

participación de experiencias en un todo, que dota de sentido y ofrece condiciones para el desarrollo humano. Detrás de esta práctica de interpretación se da la articulación de sistemas simbólicos, de estructuras conceptuales, que develan la realidad en tanto mundo en construcción y permiten idear nuevas formas de convivencia. La visión que subyace entonces a esta praxis interpretativa del ser humano es universal concreta, ya que busca principios generales de lo que es ser humano, pero determinado por un contexto particular del que emana el sentido; pues si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces ningún ser humano, ningún sistema, ninguna cultura puede instalarse demasiado rápido en la universalidad.

Se enfatizó asimismo que en diferentes ámbitos de la filosofía contemporánea, existe una clara convicción para buscar opciones a las diversas modalidades del dilema entre orientaciones apriorísticas y normativas que buscan una fundamentación racional y universal para la justificación del conocimiento y acciones humanas, o bien la aceptación resignada de un relativismo contextualista que se limita a describir y explicar causalmente las diversas maneras como individuos y comunidades específicas producen, aceptan o cambian creencias, valores, instituciones. Estimo que la *rehabilitación del concepto de tradición* puede servir estratégicamente para reformular nociones de racionalidad menos estrictas y pretendiosas que las nociones universalistas, metódicos y demostrativas, pero que permiten

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

una evaluación más apegada a las maneras como efectivamente los hombres en comunidades determinadas cuestionan, rechazan y reemplazan creencias, métodos, prácticas, instituciones e incluso los mismos criterios de evaluación.

El concepto de tradición constituye un avance significativo en la comprensión de la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones; pues considero que en la medida en que diálogo inter-tradicional permita una mejor sustentación racional de nuevos y viejos presupuestos de la propia tradición, este tipo de diálogo externo podrá enriquecer las controversias internas y promover formas argumentativas más racionales para dirimir las controversias intra-tradicionales. Para el objetivo del presente trabajo, asumí el concepto de tradición política como un complejo de conceptos, principios, teorías normativas o fácticas, valores, actitudes y prácticas que se han consolidado en una determinada sociedad a través del tiempo y que van cambiando continuamente de acuerdo con las circunstancias específicas y con la condición de los tiempos. De aquí que estimé pertinente retomar la concepción de cultura propuesta por Raúl Alcalá, como un entramado de tradiciones, con una relación de jerarquización entre ellas. La cultura es, haciendo una analogía con la filosofía de la ciencia, como lo que Lakatos llama programa de investigación, el cual está protegido por un núcleo y teorías de la periferia. Si se acepta, como propone Alcalá, que el núcleo está conformado también por teorías y que éstas otorgan una serie de valores, entonces podemos aceptar que las tradiciones son como las teorías y la cultura como un programa de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

investigación. Esto significa que para sostener la cultura, el núcleo debe mantenerse, incluyendo las relaciones entre las tradiciones que lo constituyen; pero las tradiciones de la periferia pueden cambiar, modificarse o abandonarse, a través de las relaciones entre ellas mismas o con el exterior. No obstante, me parece conveniente aclarar que el juego de relaciones intra e interculturales presionan para que la cultura avance, pero las tradiciones a su vez pueden presionar para que se conserve. La dinamicidad de las culturas actuales se debe a que se han incrementado las relaciones entre ellas, lo que a su vez ha obligado a que se incrementen las relaciones entre ellas. Es conveniente tener presente aquí la distinción entre naciones *históricas*, donde la nación deriva de un pasado y donde herencia es destino; y naciones *proyectadas* en las que el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla. De esta manera, si la nación histórica funda su identidad en su origen y transcurso del tiempo, es decir, de la historia nace el proyecto nacional, la nación proyectada, por su parte, la construye mediante una decisión voluntaria, y el proyecto nacional se origina en la interpretación de la historia.

Se señalaron dos actitudes extremas, que destruyen la tradición; una es la de los científicos o positivistas, para quienes la tradición ha de ser superada *a priori*, como una condición de progreso científico; las ciencias toman poco en cuenta su propia historia, solamente les interesa lo más nuevo o reciente. De hecho anulan la tradición o la pasan a último término. Podemos percibir que la instancia

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

irracional es la misma idea de progreso si no se critica ni se ve a dónde ve llevar. La otra actitud extrema es el genealogismo desconstruccionista que acaba con la tradición porque todo pensar ha de imponerse por cierta violencia sobre el anterior; pues como ya no hay argumentación racional, sólo queda suplantar, ya sea por la fuerza o por la persuasión -la violencia teórica-, para sacudirse la violencia de la tradición. Aquí la instancia violenta es el propio genealogismo desconstruccionista, ya que se acaba con la tradición misma, renunciando a sustentar o por lo menos apoyar en ella la nueva interpretación. Ante esto, lo que se necesita es una noción de tradición que permita esa superación y a la vez la recuperación de lo esencial de la misma. De aquí que la tradición no es algo que hay que desechar sin más, sino algo que hay que aprender para recuperar el telos de la investigación teórica y práctica (verdad y bien común). La tradición da a la investigación un arte guiado por la virtud, sobre todo de 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. Lo que se infiere de esto es que la recuperación del sujeto se da en la comunidad; no es ya el sujeto ilustrado que se reencuentra centrado en lado de lo epistemológico y de la claridad y la distinción cartesianas, sino un sujeto más particular y concreto, el sujeto que asume su condición de estar situado en una tradición, de la cual aprende y a la cual enseña. Así, se puede hablar de una tradición que permite un cambio, que no se destruye sino que se potencia para ser algo distinto, a pesar de que conserve algo constante.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De acuerdo con los objetivos propuestos en esta investigación, se analizó de qué manera el concepto de tradición constituye un avance significativo en la comprensión de la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones; pues en la medida en que diálogo inter-tradicional permita una mejor sustentación racional de nuevos y viejos presupuestos de la propia tradición, este tipo de diálogo externo podrá enriquecer las controversias internas y promover formas argumentativas más racionales para dirimir los conflictos intra-tradicionales.

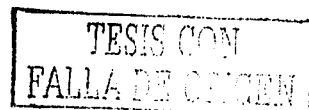
En tal virtud, y ante la pertinencia de superar estos dilemas, se asumió que la rehabilitación del concepto de tradición y de su dinámica, mediante la revisión de algunas tendencias paradigmáticas, puede servir de estrategia para reformular nociones de racionalidad menos estrictas, pero que permitan una evaluación más cercana a las formas como efectivamente los hombres en comunidades determinadas (vgr.: multiculturalistas) aceptan, cuestionan, rechazan y reemplazan creencias o prácticas.

Específicamente, considero que al demostrar que las tradiciones, por ejemplo políticas, son constitutivas de la identidad nacional y que tales tradiciones pueden ser elaboradas crítica y racionalmente, se abre la posibilidad de que aspectos sustantivos de dichas identidades puedan ser resultado no sólo de herencias culturales, sino también de consensos racionalmente fundados. La proyección de esta reconceptualización de la noción de racionalidad, atenta a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la dinámica de las tradiciones, se orienta a sustentar que una organización democrática de la sociedad debe dar lugar a una reflexión, debate y acuerdos acerca de las tradiciones que constituyen los rasgos de la identidad nacional.

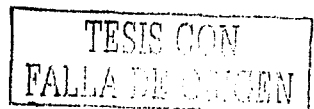
Es un hecho que el estudio de la tradición se puede llevar a cabo en diferentes ámbitos; sin embargo, consideré pertinente orientar la reflexión en torno la perspectiva primordialmente de la filosofía política, lo cual permitió, por ejemplo, explorar por qué razones en una tradición liberal predomina una concepción empírica o descriptiva de la teoría política; también permitió explicar por qué en esta línea de pensamiento político la democracia es, ante todo, un arreglo institucional que, al mismo tiempo, sirve para la designación del gobierno por parte del electorado, realiza funciones de autocontrol del poder político por medio de la separación y equilibrio de diferentes ramas gubernamentales; pues en este sentido se afirma que el Estado nacional homogéneo es el crisol donde se integran las características fundamentales de la concepción liberal de la democracia. Por otra parte, se pudo percibir que la democracia republicana es una concepción fuertemente normativa de un orden político que pone énfasis no sólo al marco institucional y procedimental, sino también en la virtud cívica de los ciudadanos que no se limitan a emitir su voto en las elecciones; participan de manera continua en las discusiones comunitarias en el ámbito local y en el control de sus representantes. De aquí que se conciba que el nivel local de la comunidad o el municipio es el fundamento de todo el sistema democrático. Cabe señalar que en esta



línea se ha llegado a afirmar que gracias a un ámbito amplio de autonomía de los gobiernos locales es posible preservar la diversidad cultural y jurídica de una nación.

Si se tiene presente que la noción de racionalidad tiene el sentido de articulación, de "poner en relación", de vincular; de vincular conceptos o pensamientos, el tipo de articulación y los elementos que se articulan pueden variar de una manera significativa. Así, se podría hablar de una racionalidad de acciones o de creencias, ya sea en términos de fines o de motivos específicos y prácticos o bien de valores universales y trascendentes. De aquí que se consideró importante revisar la diversidad de los modos de articulación, o los modelos más representativos de los modos de articulación, esto es, de los modelos significativos, en el ámbito de la filosofía política, en torno a las controversias acerca de la identidad de la teoría política, de sus supuestos filosóficos e históricos; tales modelos son: la *concepción filosófica normativa*, la *concepción historiográfica*, y las *tradiciones racionales de investigación*.

Cabe señalar que en esta primera línea de pensamiento, *concepción filosófica normativa*, los autores que aquí se ubican reconocen mayor jerarquía a la reflexión filosófica de conceptos, teorías y argumentos políticos, que a la interpretación histórica del pensamiento e ideologías políticas en contextos específicos. Aquí las posiciones filosóficas de autores como Sheldon Wolin, Leo Strauss o Charles Taylor tratan de reivindicar una concepción del



auténtico conocimiento político incompatible con las pretensiones científicistas de la ciencia política. El auténtico conocimiento político, para estos autores, está contenido en tradiciones milenarias de pensamiento originadas desde la antigua Grecia, tradiciones que amenazan ser sustituidas por la nueva ciencia política positivista. Es por ello que estas orientaciones normativas de la teoría política son al mismo tiempo contestatarias de la ciencia política empirista y reivindicadoras de la historia de las teorías políticas clásicas. Así, Taylor muestra que en las teorías políticas hay presupuestos valorativos fundamentales y consecuencias normativas relevantes. Los juicios que aparentemente son valorativamente neutros, están basados en consideraciones sobre qué fines son admisibles y cuáles no. Las teorías empíricas de la política, dice, son dependientes de valores e ideologías políticas. No sólo niegan dimensiones cruciales para otras teorías normativas, sino que apoyan una propia que está implícita en la teoría misma. Conocimiento normativo y fáctico se integran y condicionan recíprocamente; por lo tanto, el programa empirista de una ciencia política valorativamente neutra es simplemente irrealizable y los cuestionamientos de los politólogos a las teorías políticas clásicas carecen de fundamento. Además, la ciencia política empírica depende de la filosofía política. Sheldon Wolin y Leo Strauss, por su parte, sostienen que existe un conjunto de preguntas fundamentales acerca de la política que se han planteado en toda época y contexto histórico. Tales preguntas giran en torno a cuál es el mejor régimen político y cuál es el fin que toda sociedad política debe buscar. Para Strauss las respuestas a estas

TESIS CON
FALLA LE GENTE

preguntas constituyen el contenido fundamental (mensaje esotérico) de las teorías políticas, contenido que, en tanto conocimiento teórico, en sentido estricto, pretende tener validez universal.

Wolin, a diferencia de Strauss, reconoce que lejos de existir respuestas universalmente válidas, existe una pluralidad de respuestas, de acuerdo con contextos históricos y políticos específicos. En este sentido, afirma que lo que importa es la continuidad de las preocupaciones, no la unanimidad de las respuestas. Las respuestas a estos problemas fundamentales se refieren tanto a problemas prácticos específicos de su contexto histórico, como a cuestiones más teóricas y generales que trascienden las situaciones particulares. Estos aspectos teóricos contribuyen a formar la tradición del pensamiento que constituye precisamente la teoría política, tradición que evoluciona en el tiempo, recuperando continuamente su pasado y demostrando en todo momento su vigencia.

Reconociendo la orientación más radicalmente universalista de Leo Strauss y el carácter más moderado de la propuesta de Wolin, ambos autores coinciden sin embargo en afirmar la existencia de una tradición transhistórica y universal de la teoría política, cuya finalidad es principalmente contribuir a la educación política de los hombres, con una orientación fundamentalmente normativa.

Si se confrontan las concepciones filosóficas de Wolin y Strauss con la concepción historiográfica de Skinner y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Pocock, parece que resulta un dilema respecto a la racionalidad de las teorías políticas. Pues si bien Wolin y sobre todo Strauss ofrecen criterios morales para evaluar las teorías políticas, imponen una idea de racionalidad universal que implica un desconocimiento de los contextos históricos específicos de cada teoría política, despreciando sus aspectos ideológicos. De esta manera, desde los supuestos transhistóricos de los enfoques de Wolin y Strauss, las interpretaciones y reconstrucciones de la historia de las teorías políticas pecan, en términos de Ambrosio Velasco, de anacrónicas. Pues estas interpretaciones anacrónicas pierden de vista el problema de la validez de la interpretación misma en aras de la relevancia o significación de las teorías del pasado en el presente.

Por otra parte, si se reconoce junto con los historiadores, la historicidad y dependencia contextual de las teorías políticas, se tiene que renunciar a la posibilidad de discutir sobre criterios epistémicos y morales la aceptación o el rechazo de las teorías políticas, y tan sólo podrá discutirse la racionalidad práctica de las teorías políticas en contextos históricos bien delimitados, en términos de la influencia ideológica que cada teoría pudo tener en su momento. Por esta razón el estudio de las teorías políticas del pasado se convierte en una actividad propia de anticuarios, que si bien procura aportar evidencias que validen la interpretación de teorías, no proporciona argumentos para poder evaluar la relevancia y vigencia de estas teorías en el presente.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Tanto las propuestas universalistas descritas, como las relativistas, presentan a su modo una concepción parcial y restringida de la racionalidad de las teorías políticas y su interpretación histórica. Parecería que estas concepciones antagónicas sobre la racionalidad de las teorías políticas deberían complementarse. Pero tal complementación creo que ha de hacerse desde otra perspectiva que supere las limitaciones anteriores.

Como se analizó en esta tercera etapa de la controversia, acerca de las *tradiciones racionales de investigación*, los autores aquí revisados reivindican una concepción del auténtico conocimiento político incompatible con las pretensiones científicistas de la ciencia política, pretensión similar a la de Wolin, Straus y Taylor. Así, el auténtico conocimiento político está contenido en tradiciones milenarias de pensamiento originadas desde la antigua Grecia, tradiciones que amenazan ser sustituidas por la nueva ciencia política positivista. Por esta razón las orientaciones normativas de la teoría política son al mismo tiempo contestatarias de la ciencia política empirista y reivindicadoras de la historia de las teorías políticas.

Específicamente, Oakeschott, H. Arendt y MacIntyre, centran su atención en el concepto de *tradicción* no sólo como el contexto apropiado para interpretar con objetividad histórica los textos de teoría política, como lo hacen los representantes de la "nueva historia de la teoría política", sino también para elucidar problemas filosóficos respecto a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la racionalidad y validez cognoscitiva de las teorías políticas. El concepto de tradición que elaboran, con matices diferentes Oakeschott, Arendt y MacIntyre, representa una síntesis de las virtudes de los enfoques filosóficos e históricos de las teorías políticas. La posibilidad de la comprensión política se da entre el pensamiento y la acción pues, como señala Arendt, estar en la tradición es la condición de posibilidad de nuestra herencia. De aquí que el tesoro perdido que nos lega el pasado, la tradición, es el *sentido común*, que es donde se inicia el conocimiento político. El sentido común constituye el mundo, presupone el mundo y transforma el mundo. Si embargo, las tradiciones no son sólo el sentido común, sino un proceso ligado a la acción; de aquí la relación entre pensamiento y acción, que es lo político.

Creo que lo más significativo de esta tercera propuesta es el reconocimiento de debates entre tradiciones distintas, lo cual supone reconocer la posibilidad de comunicación entre éstas y, por ende, implica la superación de la inconmensurabilidad entre ellas. El debate y la comunicación entre tradiciones distintas no presupone criterios universales de racionalidad, ni lenguajes o conceptos transhistóricos. Como señala MacIntyre, estos debates requieren la posibilidad de traducir conceptos de una tradición a otra, ya sea a través de traducción textual, si existen términos análogos, o por innovación lingüística, si no existen. Gracias a estos dos tipos de traducción los miembros de una tradición pueden apropiarse de contenidos conceptuales de otra ajena y confrontarlos con los esquemas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

originales de su propia tradición. Aunque, de una manera muy optimista, MacIntyre considera que puede aprenderse una lengua ajena como si fuera "una segunda primera lengua"; este es uno de los puntos más debatibles de su propuesta, pues es muy discutible querer comprender culturas ajenas de una manera objetiva y sin distorsiones provenientes de la propia cultura.

Este modo de concebir la racionalidad de las tradiciones en términos de confrontación y diálogo entre tradiciones distintas es una propuesta para superar la disyuntiva entre relativismo o universalismo, a la que parece conducir una posición historicista como la de Skinner, y una posición filosófica como la de Strauss.

Cabe destacar, finalmente, que la propuesta de MacIntyre es útil también para superar la parcialidad de los enfoques que sólo centran su atención, o bien en la racionalidad meramente epistémica de las teorías políticas, o bien en la racionalidad meramente práctica de las ideologías. Pero no identifica, como lo hace Skinner, la ideología política con la teoría política, ni tampoco marca una separación entre ambos tipos de conocimiento como lo plantea Strauss (*doxa-episteme*).

Me parece que al ubicar las teorías políticas en tradiciones de investigación históricamente arraigadas que buscan responder a problemas prácticos en su contexto, pero que también pueden incluso trascender su contexto original, se reconoce que las teorías políticas articulan tanto

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

creencias como acciones, en función de valores morales y epistémicos, así como en función de fines prácticos. De la misma manera, ubicar a las teorías políticas en tradiciones dinámicas de investigación nos obliga a reconocer la interdependencia entre la validez de la teoría y la validez de la interpretación. Por esta razón asumo que esta tercera perspectiva de las teorías políticas y su desarrollo histórico brinda una concepción más completa y adecuada de la racionalidad de las teorías políticas que supera las visiones parciales y limitadas de las perspectivas filosóficas como las de Strauss y Wolin, y de los enfoques historiográficos como los de Skinner y Pocock.

El conocimiento de lo político es, como señala Oakeshott, siempre el conocimiento de una tradición de comportamientos, discursos, pensamientos y acuerdos políticos en una determinada sociedad. Este tipo de conocimiento puede adoptar cuatro formas diferentes pero complementarias: una *forma práctica* orientada a reflexionar y traer a la conciencia los recursos prácticos con que contamos en nuestra tradición para resolver problemas políticos en diferentes situaciones, "para navegar, en nuestra vida social y política"; una *visión histórica* del pensamiento y la acción de los hombres en el desarrollo de nuestra tradición que nos permite reconstruir narrativamente la identidad de la tradición propia: una *visión filosófica* que analiza críticamente las ideas y principios involucrados en la historia de nuestra tradición y contribuye a una mejor comprensión y argumentación en nuestras interrelaciones sociales; y, finalmente, una *interpretación ideológica* que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

formula esquemas doctrinarios que en el mejor de los casos puede tener una función heurística.

Me pareció necesario para este estudio trabajar en función de una perspectiva que tuviera presente las dimensiones de la tradición planteada por Oakeshott, lo cual permitió construir una propuesta de interpretación más allá de una perspectiva puramente empírica y descriptiva, pero también más allá de una mera teoría normativa.

Una propuesta, como la que asumí, para reconstruir las tradiciones de pensamiento político -con el propósito de comprender los proyectos de organización política-, partió en primer lugar del presupuesto que sugiere que las formas de organización política, especialmente los Estados nacionales, adquieren su identidad en buena medida a través de la adopción de tradiciones prácticas e intelectuales que presentan determinados valores, principios, normas e instituciones como esenciales e inclusive como los únicos admisibles y legítimos. Esto significa que la adopción de los contenidos de la tradición se realiza habitualmente mediante mecanismos de transmisión que no necesariamente implican reflexión y conceptualización críticas: aprendizaje del lenguaje, escolarización, propaganda política, medios de comunicación masiva, etc.; se podría decir que su propia forma de transmisión es tradicionalista.

Aceptar que nuestra posición es tradicional (no tradicionalista), es aceptar que existen, y que deben existir, límites a nuestra capacidad para clarificar

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

nuestros procedimientos, pero obviamente no significa, de acuerdo con Pocock, que no debiéramos clarificar lo que tratamos de hacer, en un momento dado, dentro de los límites de nuestra capacidad, o buscar medios para ensanchar estos límites.

En virtud de lo anterior, se infirió otro supuesto, útil para este trabajo: las tradiciones que constituyen la identidad de las comunidades políticas, se transforman como resultado de las reflexiones críticas que sus practicantes hacen de ellas. Es decir, al reconocer que las tradiciones políticas son constitutivas de la identidad nacional y que tales tradiciones pueden ser elaboradas crítica y racionalmente, se abre la posibilidad, de que aspectos sustantivos de dichas identidades puedan ser resultado no sólo de herencias culturales, sino también de consensos racionalmente fundados.

Me parece pertinente sustentar que una organización democrática de la sociedad debe dar lugar a una reflexión, debate y acuerdos acerca de las tradiciones que constituyen los rasgos de la identidad nacional. Como ejemplo ilustrativo de lo que se abordó acerca del reciente conflicto en Chiapas, se pudo percibir el reflejo de un encuentro entre dos concepciones distintas de la identidad nacional y de la forma de organización política correspondiente. Tales concepciones están fundadas en distintas tradiciones históricas y culturalmente arraigadas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Con tal propósito se analizaron las diferentes tradiciones que subyacen en las concepciones políticas en conflicto. Para tal efecto, retomé dos esquemas teóricos de democracia. Estos esquemas permitieron exhibir ciertos rasgos de valor heurístico para comprender características esenciales y no explícitas, de las tradiciones. Revisé el debate entre los federalistas liberales (Madison, Jay y Hamilton) y los antifederalistas republicanos (Jefferson) en torno a la Constitución Norteamericana de 1786. Asumí este modelo de confrontación, pues tal debate presenta interesantes analogías conceptuales con las controversias entre el Gobierno Federal y la posición asumida por el EZLN en el reciente conflicto de Chiapas. Asimismo, estimé conveniente revisar algunos rasgos históricos del proceso de constitución del Estado-Nación mexicano.

Los debates acerca de la Constitución Norteamericana de hace dos siglos ilustra de alguna manera que los conflictos entre las tradiciones liberales y republicanas no son privativos de México, ni de finales del siglo pasado; se trata también de dos modelos de tradiciones fundamentales de democracia: la liberal y la republicana. Cada uno de estos esquemas postula diferentes nociones de ciudadanía, representación política, justicia e identidad nacional.

Cabe adelantar que los argumentos de la posición gubernamental en el conflicto mencionado se pueden ubicar dentro del esquema liberal; y los de la oposición zapatista se les puede asociar con la tradición democrática republicana. Así, por ejemplo, cada una de estas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

concepciones de la democracia sostienen una determinada visión de la identidad nacional: la visión liberal, basada en el nacionalismo heredado del siglo XIX, concibe a la nación de una manera homogénea y unitaria, cuya integridad y soberanía es la principal función del Estado; la perspectiva republicana -del movimiento conflictivo de Chiapas- prioriza la pluralidad cultural, fundamentalmente indígena, ignorada y excluida de la unidad nacional impuesta por el Estado mexicano del siglo antepasado. Como señala Villoro, el Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeneiza y unifica a esta totalidad de individuos. En la Constitución de Apatzingán primero, luego en la Constitución de 1824 y las constituciones posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo. Pero en este pacto del grupo criollo-mestizo no se toma en cuenta a los pueblos indígenas. Nadie le consulta a ningún pueblo indígena si quiere formar parte de este pacto.

En síntesis, en la tradición liberal prevalece una concepción empírica o descriptiva de la teoría política. De esta manera, la política resulta entendida esencialmente como agregación estratégica de preferencias prepolíticas, esto es, previamente dadas, y además, opuestas y conflictivas por naturaleza. En consecuencia, la política deviene actividad esencialmente instrumental y utilitaria, en cuanto atiende a la realización de preferencias previas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

por parte de los sujetos y, por ello, limitada en su campo de acciones y pretensiones. Además, la política se articula sobre la acción individual y privada, sobre la elección aislada de los individuos singulares, y alcanza su máxima expresión en el voto secreto. De aquí que la democracia es, ante todo, un arreglo institucional que, al mismo tiempo, sirve para la designación del gobierno por parte del electorado, realiza funciones de autocontrol del poder político por medio de la separación y equilibrio de diferentes ramas gubernamentales. En este arreglo institucional los representantes cuentan con una amplia independencia con relación a los electores que representan. Así, la democracia, en consonancia con lo anterior, se considera como una dimensión subsidiaria e instrumental para el despliegue de los derechos subjetivos (negativos) que el individuo posee frente al Estado y frente a los otros individuos. Para que el sistema democrático pueda funcionar es necesario que el pueblo sea culturalmente homogéneo y esto se logra gracias al traslape de los diferentes grupos e intereses sociales. En su conjunto, el sistema democrático tiene como finalidad garantizar las libertades o derechos fundamentales y universales de los individuos en la vida privada. En tal sentido, los ciudadanos son esencialmente iguales en cuanto son sujetos que detentan un mismo conjunto de derechos fundamentales. El principio de igualdad y universalidad de derechos como único principio de reconocimiento de derechos diluye las diferencias culturales de los habitantes y, en consecuencia, refuerza la homogeneidad cultural de la nación. En conclusión, el Estado nacional homogéneo es pues, el crisol donde se integran las

TESIS CON
FALLA DE CENEN

características fundamentales de la concepción liberal de la democracia.

La democracia, en la tradición republicana es una concepción primordialmente normativa de un orden político que pone énfasis no sólo en el marco institucional y procedimental, sino también en la virtud cívica de los ciudadanos que no se limitan a emitir su voto en las elecciones, que participan asiduamente en las discusiones comunitarias en el ámbito local y en el control de sus representantes. El nivel local de la comunidad o el municipio es el fundamento de todo el sistema democrático, pues gracias a un ámbito amplio de autonomía de los gobiernos locales es posible preservar la diversidad cultural y jurídica de una nación. Como consecuencia de la autonomía local y de la diversidad cultural, la forma de organización del Estado en el territorio debe estar determinada por criterios culturales y no por criterios meramente geográficos. Con base en este tipo de federalismo es viable orientarse a un Estado nacional multicultural, en el que al mismo tiempo se reconozcan derechos generales para todo ciudadano y se puedan admitir derechos especiales para determinadas comunidades.

No obstante, el modelo republicano no está exento de riesgos. Y uno de ellos es, precisamente, que la identidad cultural de cada comunidad relevante, asfixie y reprima la libertad y autonomía de las personas en la comunidad. Se trata de un riesgo a menor escala, pero con igual o mayor intensidad que la represión de identidades y autonomías

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comunitarias o grupales en aras de una identidad nacional. La tradición liberal ha señalado este riesgo del republicanismo, no obstante que también el liberalismo adolece de este problema a una escala mayor. Sin embargo, el reto es lograr que estos riesgos de cada una de estas tradiciones pueden ser compensados en una síntesis equilibrada, pues los derechos individuales del liberalismo protegen contra la homogeneización al interior de la comunidad, mientras que los derechos especiales de la tradición republicana protegerían contra la homogeneización cultural de las comunidades.

Los dos modelos referidos, de democracia liberal y democracia republicana en México, y sus correspondientes implicaciones en la conformación del Estado-nación mexicano, han estado presentes, ya sea explícita o implícitamente, en toda la historia de México independiente, primordialmente en los tiempos de cambio o redefinición del Estado nacional. Así, en el periodo de la Independencia, sobre todo en sus orígenes, con Hidalgo y Morelos, las reivindicaciones comunitaristas y republicanas constituyen parte medular de su ideario. *Los sentimientos de la nación* de Morelos, por ejemplo, es más afín a una concepción republicana de la democracia que a una liberal. Por su parte, el modelo liberal se expresa más claramente en la lucha contra Iturbide, y los proyectos conservadores son más cercanos a una democracia autoritaria. Al parecer este modelo triunfó sobre el conservador autoritario pero, sólo en apariencia; esta afirmación se sustenta, por ejemplo, en la argumentación de Andrés Molina Enríquez, en *Los grandes*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

problemas nacionales, en el sentido de que los gobiernos liberales posteriores a la Constitución de 1857 fueron de facto dictaduras con una enorme concentración de poder, "reyes con nombre de presidentes". Así, desde un poder regio, los gobiernos liberales intentaron imponer un Estado nacional excluyente de los intereses y demandas de los pueblos indígenas, los cuales habían sido medulares en el ideario de las luchas de Hidalgo y Morelos. Por su parte, el porfirismo no vino a ser sino la natural consecuencia del liberalismo romántico empeñado en sostener una doctrina por encima de lo que la realidad exigía. No surgió, como se había anhelado, una nación. La idea de nación siguió siendo un proyecto por realizar. Sin embargo, no se hizo esperar una nueva y violenta reacción para el logro del ideal perdido, tal fue la Revolución de 1900. Así pues, el porfirismo había sido el resultado del liberalismo romántico y la Revolución mexicana fue su consecuencia; una revolución cuya meta fue nuevamente, la creación de una nación moderna. O dicho con mayor precisión, de una nación que tendría que apoyarse en otras bases que no podían ser ya las del liberalismo que dio origen a una Inglaterra, a una Francia y a los Estados Unidos. Como señala Leopoldo Zea, se trataba de un tipo de nación que ya no podía descansar en una igualdad ficticia, ni en una libertad sin compromisos sociales; una nación que procurase, no sólo el bienestar material y la libertad de sus individuos, sino también la justicia de todos ellos como miembros de una comunidad.

En tal virtud, en la Revolución mexicana nuevamente se manifiestan, en contra de la dictadura, las reivindicaciones

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

liberal y democrática del movimiento maderista, y las demandas comunitarias y de autonomía local de Zapata. Sin embargo, esta corriente revolucionaria, al igual que la de Hidalgo y Morelos, fue derrocada. Los gobiernos posrevolucionarios desarrollaron en lo económico y en lo social el proyecto liberal del Estado-nación, pero en lo político se resistieron al cambio democrático. Lejos de impulsar un modelo democrático liberal, institucionalizaron los mecanismos de control autoritario: la llamada 'política de amistad' del presidente Porfirio Díaz se tornó más efectiva e impersonal en la estructura corporativa del partido dominante como mecanismo fundamental del control autoritario de los presidentes en turno.

En los últimos años, en México, se ha revelado una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal. La política neoliberal es la última versión del proyecto modernizador. Llevada a su extremo, señala Villoro, ha acrecentado significativamente la distancia entre el México occidentalizado y el "México profundo". El proyecto liberal respondía al reto de unificar la nación; en su versión actual conduce, de hecho, a aumentar la escisión entre estos dos méxicos. El signo más importante de esta crisis es la manifestación de esa segunda corriente referida anteriormente: popular, localista, indígena, la misma que en su momento, arrastró a Hidalgo y a Morelos, a Zapata y a Villa. Se trata, pues, de la rebelión de Chiapas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El movimiento neozapatista que irrumpió en la vida nacional el 1 de enero de 1994 evoca esa otra idea de democracia y de nación que ha estado presente en los grandes movimientos políticos de nuestra historia y en la memoria de otros muchos movimientos comunitaristas que han sido reprimidos durante casi dos siglos de vida independiente. Se trata, pues, de un caso representativo del conflicto de tradiciones políticas.

Uno de los objetivos propuestos en esta investigación fue analizar los aspectos más significativos de ese caso ilustrativo, en donde se exhibió de qué manera el acto insurreccional mencionado interpela fuertemente la práctica liberal del Estado mexicano, y a la vez reclama derechos que tienen coincidencias sorprendentes con la tradición democrática republicana lo cual, por supuesto, no significa necesariamente que se pretenda subsumir absolutamente el ideal zapatista con esta tradición.

Entre otros aspectos, se hizo énfasis en que la pretensión de dicho movimiento, del rescate de la democracia como la manera realizable hoy, en que las mayorías puedan acceder a las condiciones objetivas que permitan desarrollar sus potencialidades humanas como sujetos, como personas; esto es precisamente lo que he considerado que pretende, y así se percibe en el discurso zapatista, como: *sustanciar* la democracia. Evocando a Agnes Heller, se puede señalar que una sustanciación de la democracia comienza con poner en el centro al ser humano en su permanente búsqueda hacia la objetivación -de su actividad de trabajo como productividad

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

humana-, hacia la socialidad, la autoconciencia y la libertad. En un plano más teórico, el zapatismo propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad -en su presente y pasados mesoamericanos-, y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante. Y una racionalidad democrática de carácter práctico se plasma en un conjunto axiológico de sentidos vividos como consensos básicos intersubjetivos, que son resultado, a la vez que condicionantes, de las confrontaciones y cooperaciones en las luchas por una vida digna. Pero lo que hay que tener presente es que la racionalidad dialógica surge en el proceso constitutivo del sujeto democrático, en su hacerse en relación con su identidad. No es producto, pues, sólo de actos racionales individuales o grupales, ni tampoco de un diálogo en el tiempo corto, sino expresión de la historicidad del sujeto, que es aprehensible conceptualmente como estructuras y formas organizativas, pero también simbólicamente bajo una lógica diferente denotada en la experiencia y en su tradición.

Me parece que el aspecto central de la palabra verdadera (*tojol abal*) del movimiento indígena insurgente es que la democracia solamente es eficaz si es *interpelada* por los otros. Interpelar aquí tiene el sentido de enfrentar a alguien pidiéndole cuentas por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído; a diferencia del recriminar, el "interpelar" es activo; exige reparación, cambio.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La verdad de la palabra o la palabra verdadera es tal sólo cuando es comunicada, es decir, cuando sea diálogo liberador de dos sujetos; cuando, siendo propuesta por "los sin rostro", sea percibida por todos como buena para todos. La palabra verdadera es pues un mensaje que debe ser objeto de una intercomunicación: debe ser enunciado y recibido. *Wojk ta wojk* en tzeltal es "lanzar y recoger la palabra"; *lajan lajan 'aytik*, en tojolabal es "estamos parejos"; es decir, se trata de una forma que expresa intersubjetividad en el nivel de convicción, es el hecho de que somos parejos en la condición de posibilidad de la igualdad. Como señala Mariflor Aguilar, es fundamental tomar en cuenta en los análisis sociales la crítica del sujeto, pues entre otros aspectos, señala, la crítica al sujeto nos ha convencido de la imposible transparencia, abre la puerta al diálogo con los otros; ya que se ha mostrado que en solitario ni el bien ni la verdad son aprehensibles, no ha quedado otra alternativa que contar con los otros.

Estimo que ni lo lanzado ni lo recogido han sido plenamente comprendidos en sus posibilidades legitimadoras y motivadoras de un nuevo proyecto político de los grupos subalternos. La palabra verdadera no ha sido aún captada ni formulada como un ideario liberador, por parte de los receptores y posibles interlocutores de los zapatistas y, por tanto, ha penetrado los conceptos sobre la democracia que alimentan las acciones y el desarrollo de los sujetos sociales. El concepto dominante de democracia sigue sometido a muchos sentidos proveniente del campo liberal (y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reforzados por el neoliberalismo), sin que se hayan logrado procesos o sentidos más acordes con las necesidades de las sociedades multiculturales.

La idea de democracia como interpelación es parte inherente de la democracia maya o la democracia indígena, la cual puede entenderse como la gestión colectiva, comunitaria, del consenso a través del convencimiento del otro en diálogo, donde se privilegia lo que se vive en proceso: los valores y los sentimientos de la voluntad mayoritaria. Las prácticas que responden a una racionalidad dialógica son profundamente democráticas; son prácticas productoras del valor máximo del ser humano, la dignidad. En tojolabal, ser "laján" o "lajanotik" es el concepto de un nosotros basado en la reciprocidad entendida como mutuo apoyo y respeto como corresponsabilidad en el trabajo colectivo. De una manera muy sugestiva Lenkersdorf lo explica señalando que una asamblea realizada por tojolabales nos indica la intersubjetividad en el contexto social, mejor dicho político-social. Nos hace ver la forma de democracia, sea directa o representativa, que corresponde a la idiosincrasia tojolabal. La intersubjetividad se hace concreta en el contexto sociopolítico. Como tal exige el consenso unánime en lugar del régimen de la mayoría. Requiere que todos se sepan incluidos en el nosotros de la decisión final. Así se manifiesta la intersubjetividad de *lajan lajan 'aytik. Todos somos iguales. Todos somos sujetos. Se necesita la voz de cada uno para que se logre el consenso válido.* Considero que esta visión del mundo se sustenta en una racionalidad dialógica, intersubjetiva,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

incluyente que enfatiza la construcción de condiciones de participación igualitarias para la argumentación, donde lo verdadero se encuentra y se recoge en el proceso de llegar a los acuerdos. "Mandar-obedeciendo" es el concepto eje que mejor comunica la propuesta zapatista para una nueva relación política como fundamento de los sujetos democráticos emergentes. Así pues, "la palabra" es el objeto de interpelación; se es "palabra" en los procesos interrelativos, en la argumentación y el diálogo, propuesta cultural profundamente arraigada en la vida comunitaria de los pueblos indígenas. Pero me parece fundamental añadir que en una tradición del *logos*, como ha venido insistiendo Mariflor Aguilar, hay que incluir a la *escucha* como parte central de la racionalidad. Lo que domina, dice, en nuestra cultura, es pensar la razón en términos de *hablar y decir*, nunca de *escuchar*. Tal vez puede comprenderse la resistencia de nuestra cultura a la escucha si se toma en cuenta el alcance que puede tener. La escucha, continúa, espanta porque escuchando, bien puede aparecer ante nosotros el otro con todas sus posibilidades y todas sus diferencias que pueden cuestionar nuestra particular forma de ver el mundo. Además, el que escucha en un sentido fuerte sabe que se arriesga a cambiar su propia vida, se arriesga a dejarse transformar por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice. Pues en un auténtico proceso de escucha, se van transformando los que participan en el diálogo, donde (retomando a Gadamer), ya no se sigue siendo el mismo que se era; la relación con el otro deja de ser una relación de exterioridad solamente intelectual y racional y comienza a ser una relación moral. Tal es el poder de la escucha.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La palabra verdadera se ofrece como un proyecto humanista en un contenido axiológico positivo expresado en y por las comunidades indígenas en su proceso reconstructivo como sujeto democrático. La democracia consensual que subyace aquí, se puede presentar como un correctivo a las fallas inherentes a una democracia representativa. En cierta manera tiene el mismo sentido que las propuestas de una democracia radical o participativa a la que aluden algunos autores como Villoro. La democracia consensual pondría énfasis en procedimientos que aseguren la participación en las decisiones que les conciernen de todas las personas situadas en una sociedad y su control sobre quienes las representan. No se basaría en la competencia partidista sino en el principio del acuerdo. Su idea regulativa sería evitar la exclusión. Frente al individualismo competitivo de la democracia liberal, esta alternativa de democracia consolidaría los lazos que constituyen una comunidad. No obstante, la democracia orientada al consenso presenta las dificultades ya descritas en el inciso respectivo.

Más allá de la diversidad económica, social, política y cultural, la democracia -como realidad y proyecto- forma parte del desarrollo histórico de las naciones y pueblos de América Latina. Pero el tipo de modernización aplicada favoreció la desigualdad y la pobreza extremas tanto al interior del Estado-nación como respecto a la relación norte-sur. Es obvio que la democracia requiere condiciones económicas y sociales básicas; educación, formación de la voluntad y constitución de la ciudadanía; pero es justamente

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

en este punto donde se juega el tipo de democracia que se requiere. Una democracia limitada y excluyente, como la que se ha venido desarrollando en el ámbito liberal, ha propiciado perpetuar las condiciones de inequidad extrema que padecen nuestras sociedades.

La democracia política ha sido parte del proceso de constitución de naciones latinoamericanas. La independencia fue alentada por las ideas de Juan Jacobo Rousseau y la consolidación de las repúblicas bajo el impulso del pensamiento de John Stuart Mill. Así, el liberalismo permitió combatir las corporaciones (iglesia, grupos militares y comunidades indígenas) tratando de establecer la homogeneidad y la igualdad. El estado-nación fue también la forma en que un país se protegió de las agresiones de las grandes potencias. Sin embargo, el resultado de esa estrategia fue la profundización de la desigualdad económica, social y cultural. La política de la homogeneidad aparente junto a una economía que en los años recientes ha buscado destruir el estado populista o benefactor, sin embargo, ha permitido que emerjan, con mayor fuerza, las injusticias y desigualdades.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

EPÍLOGO

Responsabilidad con el futuro

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Lo anteriormente señalado cobra mayor relevancia si se examina la insurgencia indígena que apareció en Chiapas justamente el día que se iniciaba el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica que era la expresión americana de la recomposición global, pero a diferencia de la Unión Europea, se vinculaba con dos países altamente industrializados, con un país hundido en la crisis económica. Este hecho produjo, entre otros, dos efectos: el intento de una reproducción del sistema político norteamericano y una reacción en contra de la política neoliberal entre un sector que había sido reprimido durante quinientos años: el sector indígena. La rebelión de Chiapas y su posterior evolución sacó a la superficie de la conciencia, entre otros aspectos, la existencia de una compleja cultura indígena integrada por múltiples etnias con sus propias lenguas; la enorme resistencia de los pueblos a la asimilación por la sociedad liberal; su propósito de lograr una autonomía relativa con respecto al estado-nación; su decisión de no aceptar el atraso sino, por el contrario, incorporar las normas internacionales que respetan los derechos humanos; por primera vez se presenta la solidaridad internacional por medio de las Organizaciones no Gubernamentales; y, finalmente, el choque entre la concepción neo-liberal y las formas colectivas comunitarias.

TESIS CON
FALLA DE ORDEN

El levantamiento zapatista es, pues, la revuelta de los pueblos indígenas de la Selva Lacandona, de los tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, etc., cuyas condiciones de vida eran (y son) tales, que la única disyuntiva, como ellos la ven, es entre morir sin dignidad, la muerte lenta de la miseria sufrida, o morir con dignidad, la muerte de los que luchan. Ante tal situación, sus propuestas de reformas democráticas consideran como un aspecto esencial el nuevo federalismo que tiene bastantes coincidencias con el republicanismo que pretende promover la democracia en los municipios y en las comunidades, así como la descentralización económica y administrativa. Por esto exigen más recursos económicos para municipios y comunidades, así como la descentralización financiera y administrativa; este nuevo federalismo que se demanda, requiere la remunicipalización que refleje las características socioeconómicas y culturales del país. Asimismo, la propuesta democrática del movimiento insurgente, está basada en una revaloración y exigencia de reconocimiento dentro del estado-nación de la pluralidad cultural de los pueblos indígenas. En tal sentido, los *Acuerdos de San Andrés* aluden prioritariamente al reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, la aceptación constitucional de sus sistemas normativos para dirimir los conflictos internos, la remunicipalización para promover mayor participación y una más equitativa representación política de los indígenas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Los Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas¹ del 16 de febrero de 1996 incluyen, en su Documento I el pronunciamiento que contiene los principios y fundamentos necesarios para la construcción de un pacto social integrador de una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado; entre los compromisos del gobierno federal con los pueblos indígenas en su nueva relación, se señalan: reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general, ampliar participación y representación políticas, garantizar acceso pleno a la justicia, promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, asegurar educación y capacitación, garantizar la satisfacción de necesidades básicas, impulsar la producción y el empleo y proteger a los indígenas migrantes. Asimismo, los principios que deben normar la acción del Estado en su nueva relación con los pueblos indígenas son: pluralismo, sustentabilidad, integralidad, participación y libre determinación. Y para la edificación de un nuevo marco jurídico nacional en las entidades federativas, el compromiso del Estado es impulsar acciones como el reconocimiento en la Constitución, de derechos políticos, derechos de jurisdicción, derechos sociales, derechos económicos, y derechos culturales; en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas; el

¹ Cfr. Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (comps.), *Acuerdos de San Andrés*, Ed. Era, México, 1998, pp. 49-95.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reconocimiento de que en las legislaciones de los estados de la República deben quedar establecidas las características de libre determinación y autonomía. En la Constitución de la República, la reforma de los artículos: 4° "para que las demandas queden consagradas como derechos legítimos; Artículo 115 para que se fortalezca el pacto federal.

Los Acuerdos de San Andrés abrieron grandes esperanzas, no sólo para consolidar la paz, sino también y sobre todo para proseguir el proceso de democratización de una manera participativa más incluyente, representativa y justa. Pues estos acuerdos manifestaban la voluntad y el compromiso del Gobierno Federal de llevar a cabo una profunda reforma democrática de corte más republicana. Es obvio que tal reforma no tendría por qué anular o detener los logros alcanzados en el proyecto de la democracia liberal, pero ciertamente sí tendría que afectar la idea de nación propuesta en este modelo.

Como se sabe, los Acuerdos de San Andrés fueron elaborados por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), conformada por diputados y senadores de todos los partidos políticos con representación legislativa, con el fin de darles forma de una iniciativa constitucional. Esta propuesta recogió los puntos fundamentales de estos acuerdos y fue presentada a las partes en conflicto. El EZLN la aceptó, señalando que había varios puntos de los acuerdos que no se habían retomado, pero que en la intención de contribuir a la paz y a la solución de los problemas indígenas, la aceptaba. El Ejecutivo Federal, por su parte,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la rechazó y elaboró una contrapropuesta en que elimina los usos relevantes del término "autonomía" y minimiza los derechos especiales de los pueblos indígenas, excluyendo así los puntos esenciales de los Acuerdos de San Andrés². Las razones de fondo en contra de la propuesta de la COCOPA, "consistían básicamente en una defensa de la ciudadanía homogénea y la unidad de la soberanía del estado nacional, principios básicos de la tradición democrática-liberal".³ El reconocimiento de derechos especiales y de la autonomía de los pueblos indígenas parecía ir en contra de esos principios señalados, y se consideraban como propiciadores de un proceso de "balcanización".⁴

La propuesta de Luis Villoro⁵ ante la COCOPA, respecto al proyecto de modificación a la reforma indígena se había centrado en los 5 puntos que más reclamo han provocado entre los grupos étnicos del país y el movimiento zapatista: i) el reconocimiento a las comunidades indígenas como entidades de derecho público; ii) la autonomía constitucional, porque la reforma aprobada por el Congreso de la Unión la relegó a la decisión de los Congresos estatales; iii) el derecho al uso y disfrute de sus territorios y recursos naturales; iv) la definición del derecho a los pueblos indios para normar sus actividades de acuerdo con sus tradiciones, usos y costumbres; v) el cambio al artículo 115 constitucional,

² Cfr. *Chiapas, No. 4*, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, México 1997, pp.201-208. Aquí se describe el "Balance comparativo entre la propuesta de reformas constitucionales presentada por la Cocopa y las observaciones del Ejecutivo".

³ *Ibidem*, p. 19.

⁴ Para un análisis puntual de estos problemas relativos a la autonomía se puede consultar: Villoro, L., "En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas", en *Cuadernos Americanos*, No. 56, 1996; también en Francisco López Bárcenas, *Autonomía y Derechos Indígenas en México*, CONACULTA, México, 2002.

⁵ Cfr. *La Jornada*, viernes 27 de julio de 2001.

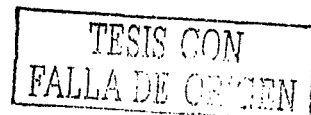
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

para permitir el agrupamiento de las comunidades en municipios de la mayoría indígena y luego en pueblos.

En resumen, primero por omisión y después de modo expreso, el entonces presidente Zedillo, incumplió los acuerdos firmados por sus representantes. La Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso hizo, en lugar del gobierno, parte de la tarea no realizada: redactó un anteproyecto de enmiendas constitucionales que, por simplificación se dio en llamar "Ley Cocopa". El presidente Fox, al asumir su cargo, hizo suyo este texto, lo convirtió en iniciativa presidencial y lo envió al senado. En ese punto, quedaba el país en la mejor condición posible: el Ejecutivo federal y los antagonistas armados del gobierno estaban de acuerdo. "Faltaba sólo que el órgano reformador, llamado también en la doctrina Constituyente permanente, se sumara a aquel expreso y confortante ánimo de concordia".⁵ Sin embargo, no lo hicieron. El Senado desechó la iniciativa de Fox, éste no pugnó por ella y los senadores aprobaron una reforma distinta de la convenida, y que era condición para la paz en Chiapas y, por consecuencia, en el país entero. El presidente, como señala Granados Chapa⁶, fue tan indolente respecto de su propio proyecto, o hablaba de tal modo un lenguaje dual, que felicitó al Senado por haber aprobado algo sustancialmente distinto a lo que él mismo había propuesto.

⁵ Cfr. Granados Chapa, Miguel Ángel, "La Corte: la forma y el fondo", en Reforma, Plaza Pública, 8 de septiembre de 2002, p. 21 A.

⁶ *Idem.*



El Senado no incluyó algunos elementos básicos de la iniciativa de Fox (incluidos antes en la "Ley Cocopa" y antes en los acuerdos de San Andrés): no consideró entidades de derecho público a los pueblos indígenas, sino sólo de interés público; no les reconoció dominio y jurisdicción sobre sus territorios y, en consecuencia, les negó el uso exclusivo de sus recursos naturales, admitiendo sólo su preferencia; rehusó hacer posible la asociación de comunidades y municipios indígenas. Y, en sentido contrario, remitió a los legisladores locales el desarrollo de los derechos que reclamaban los pueblos indios. En cambio, agregó una parte que no aparecía en los textos precedentes: un catálogo de obligaciones estatales de carácter desarrollista, que resultó demagógico, pues en un transitorio de la reforma se ordenó a la Cámara de Diputados disponer en el presupuesto partidas específicas para cumplir esos deberes, disposición que después fue olvidada.

Cuando la reforma llegó a los Congresos locales se produjo un hecho insólito: diez legislaturas no validaron la reforma, entre ella las de los estados con mayor población indígena. Por añadidura, al menos doce de las cámaras estatales aprobaron las enmiendas sin reunir la mayoría calificada que se requiere para modificar las constitucionales locales, disposición aplicable por mayoría de razón a las modificaciones de la Constitución federal. Se apresuró el cómputo para declarar consumada la reforma: cuando aún faltaba el voto de tres legislaturas, y sin conocer formalmente la posición de dos más, la Comisión Permanente formalizó la reforma. El presidente Fox,

TESIS CON
FALLA DE Q. Q. Q. Q. Q.

anticipando la consideración formal que da carácter excepcional a la reforma constitucional, diferente de toda otra ley, se abstuvo de vetarla, y la hizo publicar, el 14 de agosto de 2001.

Cientos de controversias constitucionales se presentaron para combatir esa reforma, recurriendo al Poder Judicial Federal. Además de los vicios en el procedimiento de reforma mencionados, los demandantes objetaron que no se hubiera consultado a los pueblos indígenas, como lo previene expresamente el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Muchas controversias versaron también sobre la afectación a derechos adquiridos, pues la reforma espuria dejó a la Constitución por debajo de legislación local (en Oaxaca y Puebla, por ejemplo), que absurdamente podría ser derogada por oponerse al nuevo texto de la Constitución federal.

Después de estudiarlas durante un año, la Corte declaró el 6 de septiembre de 2002, improcedentes 322 recursos contra la reforma. En la Jornada del día 7 de septiembre del 2002 apareció en primera plana: "Cierra la Corte la última puerta a pueblos indios"; efectivamente, se informó que la ministra Olga Sánchez propuso - y la secundaron siete de sus once compañeros- que se declara improcedente la controversia iniciada por el ayuntamiento de San Pedro Tlatoni Tlacolula porque se refiere a actos del órgano reformador (que resulta de la combinación de funciones del Congreso, las legislaturas locales y el Ejecutivo, pero es distinto de cada uno de esos componentes) y frente a ellos la Corte

TESIS CON
FALTA DE ORIGEN

carece de competencia, ya que el proceso constitucional respectivo "no es susceptible de control jurisdiccional".

Ante tal circunstancia, una de las vías propositivas podría ser trabajar nuevamente en la reforma de la reforma, acudiendo de nuevo al proceso legislativo para orientarlo por vías distintas de las que trazó el autoritarismo conservador. Me parece que el fallo de la Suprema Corte nuevamente aleja la paz en el Sureste mexicano y refrenda el trato dado a los indígenas como ciudadanos de segunda. Inevitablemente esta decisión agravará aún más la frágil situación que se vive en la entidad. Estimo que se requiere un compromiso claro por parte del Estado para restablecer el proceso de diálogo y para atender con convicción y solidaridad los justos reclamos de las etnias del país. Mientras los pueblos indígenas no vean reconocidos sus derechos y su cultura, no podrá consolidarse un genuino desarrollo democrático en México; he aquí el compromiso con el futuro.

Lo descrito anteriormente, permite percibir así, el conflicto de dos tradiciones políticas en controversia. La propuesta del movimiento indígena aboga por una democracia de corte republicano en el marco de un federalismo cultural, mientras que la respuesta del gobierno federal sostiene una visión liberal de la democracia en el marco de un federalismo político-estatal.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Willi Paul, *Los Estados Unidos de América*, S. XXI, vigesimoquinta edición, México, 2001.

Aguilar Rivero, Mariflor, "Conflicto de subjetividades", en Aguilar Rivero M., (coord.) *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*. Ed. Fontamara, México, 1998.

Aguilar, Mariflor, "Ética y lenguaje simbólico Hacia una ética de la escucha", en Villoro, Luis (coord.), *Los linderos de la ética*, S. XXI-UNAM, México, 2000.

Alcalá, Raúl., *Estructura y realidad*, UNAM, ENEP-Acatlán, México, 1995.

Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica, Teoría e Interpretación*, UNAM Acatlán-Plaza y Valdés, México, 2002.

Arendt, H., *De la historia a la acción*, "La brecha entre el pasado y el futuro", Paidós, Barcelona, 1999.

Beuchot, Mauricio, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de Filosofía, UIA*, No. 89, 1997.

Beuchot, Mauricio, "Fundamentos de la interpretación de la filosofía y de la cultura", en *Intersticios*, No. 5, 1996.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997.

Bonfil Batalla en *México Profundo, una civilización negada*, Ed. Grijalbo, México, 1989.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981.

Burke, E., *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839, Little Brown, vol. I,

Calva, José Luis, *La disputa por la tierra. La reforma del Artículo 27 y la nueva Ley Agraria*, Fontamara, México, 1993.

Camacho Solís, Manuel, *Yo Manuel. Memorias¿ Apócrifas? de un comisionado*, Rayuela Editores, Historias de fin de siglo, México, 1995.

Clifford Geertz cuya obra, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1997.

Córdoba, Arnaldo, *La ideología de la revolución mexicana*, Ed. Era, México, 1992.

Crossman, R.H.S., *Biografía del Estado Moderno*, F.C.E., México, 1965.

Cumberland, Charles C., en *La Revolución Mexicana, los años constitucionalistas*, FCE, México, 1983.

De Lucas, Javier, "La sociedad multicultural. Democracia y derechos", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, no. 167, enero-marzo de 1997.

Duhem, Pierre, *The aim and structure of physical theory*, Atheneum, Nueva York, 1962.

Duncan Graeme (ed), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Londres, 1983.

Elósegui Itxaso, María, "Asimilacionismo, Multiculturalismo, interculturalismo", en *Claves de Razón Práctica*, No. 74, julio-agosto de 1977.

Esteve Hugo, en *Las Armas de la Utopía, La tercera ola de los movimientos guerrilleros en México*, Instituto de Posiciones Estratégicas, A.C., México.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación, Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Ed. Aguilar, México, 1977.

Fornet Betancourt, Raúl, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", ponencia presentada en el "Coloquio de Filosofía, Encuentro con Karl Otto Apel", septiembre de 1997, en la UIC.

Gadamer, G.H., *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Giménez Montiel, Gilberto, "Territorio y Cultura", Conferencia Magistral presentada en la Universidad de Colima, Col., Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, junio de 1996.

González, Luis, "El liberalismo triunfante", en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2000.

Granados Chapa, Miguel Ángel, "La Corte: la forma y el fondo", en *Reforma*, Plaza Pública, 8 de septiembre de 2002.

Guerra Rodríguez, R., "Pluralismo y Democracia: la filosofía política ante los retos del pluralismo social", en Quesada, Fernando (Ed), *Antropos*.

Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1989.

Habermas, Jürgen, "Three Normative Models of Democracy", *Constellations*, vol. I, no. 1, 1994.

Hamilton Alexander, James Madison y John Jay, *The federalist papers*, compilado por Clinton Rossiter, Nueva York, Mentor Books, 1961.

Hamilton, Madison y Jay, *El federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

Held, David, *Models of democracy*, Polity Press, Cambridge, 1987.

Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*, Grijalbo/Enlace, México, 1985.

Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, FCE., México, sexta reimpresión, 1971.

Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (comps.), *Acuerdos de San Andrés*, Ed. Era, México, 1998.

Heróles Reyes Jesús, *El Liberalismo Mexicano*, T. I, FCE., México, 1982.

Iturrioz Leza, José Luis, *Cultura Nacional versus culturas indígenas*, en *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1995.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, FCE., México, 1991.

Krauze, Enrique, *Siglo de caudillos*, Tusquets, México, 1994.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Ed. Paidós, México 1997.

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI-UNAM, México, 1999.

López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y Derechos indígenas en México*, CONACULTA, Serie: Derechos Indígenas 4, México, 2002.

MacIntyre Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992.

MacIntyre, A., *Whose Justice? Wich Rationality?*, Paris, University of Notre Dame Press.

Maldwyn A., Jones, *Historia de Estados Unidos, 1607-1992*, Cátedra, Madrid, 1996.

Meyer, Lorenzo, *Liberalismo Autoritario, Las contradicciones del sistema político mexicano*, Ed. Océano, México, 1995.

Miller, David, *Sobre la nacionalidad*, Ed. Paidós, México, 1997.

Moctezuma Navarro, David (coord.), *Chiapas. Los problemas de fondo*, UNAM, CRIM, Cuernavaca, Mor. , 1994.

Nolasco Margarita, "Etnicidad y movimientos campesinos", en Moctezuma Navarro, David (coord.), *Chiapas. Los problemas de fondo*, UNAM, CRIM, Cuernavaca, Mor., 1994.

Nolasco, Margarita, "La democracia indígena", en Alonso J. Y J.M. Ramírez (coords). *La democracia de los de Abajo en México*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1995.

Otto Neurath, "The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motives", in Otto Neurath Philosophical Papper 1913-1946, D. Reidel Publishing Company. Dordrecht, 1983.

Olivé, León, *Razón y Sociedad*, Ed. Fontamara, México, 1996.

TESIS CON
FALLA DE CONTEN

Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Ed. Paidós-UNAM, México, 1999.

Olivé, León, "Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo", en Olivé L., y Villoro, L., *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996.

Olivé, León, "Un modelo normativo de relaciones interculturales", ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Multiculturalismo y Filosofía de la Cultura, Campeche, dic. de 2001.

Olivé, L., *Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso*", en Velasco Gómez, A., *Racionalidad y cambio científico*, Paidós-UNAM, México, 1997.

Olivé, L., *El bien, el mal y la razón*, Paidós-UNAM, México, 2000.

Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, UNAM-S.XXI, México, 1994.

Pérez Enríquez, María Isabel, en *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1998.

Pérez López-Portillo, Raúl, *Chiapas. México Desconocido*, Ed. Sílex, Madrid, 1998.

Pérez Ransanz, A. R., "Verdad y justificación", *Diánoia, Anuario de Filosofía*, 1992, México, F.C.E./IIF. UNAM.

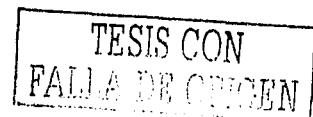
Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Putnam, H., "Referencia y comprensión", en *El significado y las Ciencias Morales*, México, 1991.

Requejo Coll, Ferran, "Pluralismo, democracia y federalismo", en *Revista internacional de Filosofía Política*, 7, UAN - UNED, México, 1996.

Rescher, N., *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Rousseau J.J., *El contrato social*, Ed. Porrúa, México, 2000.



Russell L. Hanson, *The Democratic Imagination in America. Conversations with our Past*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

Schwarzmantel John, en "Nacionalismo y democracia" publicado en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 3, mayo de 1994.

Skinner Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, I, FCE., México, 1993.

Street, Susan, "La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco", en *Chiapas*, 2, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, México, 1996.

Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE., México, 1983.

Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.

Teodoro Ramírez, Mario, "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural", en Ursula Klesing-Rempel (comp.), *Lo propio y lo ajeno*, Plaza y Valdés, México, 1996.

Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, FCE., México, 1997.

Triguera Sobrinho, Sebastiao, "El zapatismo y la democracia popular en Nuestra América", en Chomsky, Noam, et. al., *Chiapas insurgente*, Txalaparta Editorial, Navarra, 1995.

Truman, D. *The Governmental Process*, Nueva York, 1951.

Velasco, Ambrosio, "Normas metodológicas, sentido común y racionalidad de las tradiciones científicas", p. 9, Conferencia presentada en el XVIII Simposio Internacional de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, noviembre del 2000.

Velasco, Ambrosio, *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?* UNAM, México, 1995.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Velasco, A., "Racionalidad de las teorías políticas", en Nudler, Oscar, *La racionalidad, su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

Velasco, A., "Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, diciembre de 1988.

Velasco, Ambrosio, "Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 12, UAM-UNED, 1988.

Velasco, "¿Qué democracia para qué nación? Reflexiones desde la filosofía política", en Béjar, Raúl y Rosales, H., *La identidad nacional mexicana como programa político y cultural*, s. XXI - UNAM, México, 1999.

Velasco, Ambrosio, "Multiculturalismo y Democracia", ponencia presentada en la FFL, en el Seminario sobre Multiculturalismo, el 3 de febrero de 2003.

Villafuerte Solís, Daniel et als. , *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés, México, 1999.

Villegas, Abelardo, *México en el horizonte liberal*, UNAM, México, 1982.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.

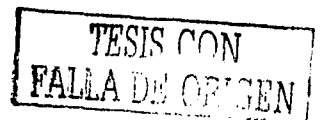
Villoro, L, *Creer, saber, conocer*, Ed. S. XXI, México, 1982.

Villoro, Luis, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en Olivé, L. y Villoro L., editores, *Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, México, 1996.

Villoro en "En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas", en *Cuadernos Americanos*, No. 56, Año X, vol. 2, 1996.

Villoro en *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, SEP, México, 1983.

Villoro, Luis, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Ed. Paidós - UNAM, México, 1998.



Villoro, L., "Lo racional y lo razonable", Conferencia Magistral dictada en el III Coloquio sobre Racionalidad, UAM-I, octubre del 2000.

Villoro, L. "Aproximaciones a una ética de la cultura", en Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM -FCE., México, 1993.

Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE., México, 1997.

White, Leslie, "El concepto de cultura", en J. S. Kahan (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama Barcelona, 1975.

Womack, John, Jr., *Zapata y la Revolución Mexicana*, S. XXI, México, 1885.

Zea, Leopoldo, "El liberalismo y la reforma en México", en Hilario Medina et. al., *El liberalismo y la reforma en México*, UNAM, México, 1957.

Zebadúa Emilio, en *Breve Historia de Chiapas*, FCE-El Colegio de México, México, 2001.

DOCUMENTOS

Para entender Chiapas. Chiapas en cifras. Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz (CONPAZ), Servicios Informativos Procesados (SIPRO), México, 1997.

"Las cifras en Chiapas", *Revista Papeles de Población*, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, n. 1, UAEM, Toluca, enero-febrero de 1994.

EZLN, Documentos y Comunicados, Prólogo de Antonio García de León, Ediciones Era, México, 1994.

Comunicado del CCRI-CG del EZLN, 26 de febrero de 1994, en *EZLN. Documentos y Comunicados*, Prólogo de García de León, Ediciones Era, México, 1994.

Chiapas, No. 4, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, México 1997.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN