



PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

HERMENÉUTICA ANALÓGICA
E INTERCULTURALIDAD

Mauricio Beuchot

EL PLURALISMO COMO
PROBLEMA FILOSÓFICO

Luis Armando Aguilar Sahagún

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA

Julián Molina Zambrano

LAS RAZONES DE LA INTOLERANCIA

Enrique Marroquín

UNA NUEVA PLURALIDAD:
LOS JÓVENES RELIGIOSOS
EN LA SEGUNDA MODERNIDAD

Luis Fernando Falcó Pliego

LOS CAMINOS DE LA PAZ
EN UN MUNDO CONVULSIONADO

Memorias del Foro



R0402005001001

IF (Año 2005 V.1 No.1)

B11 P54

**INSTITUTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FORMACIÓN FILOSÓFICA
INTERCONGREGACIONAL DE MÉXICO**

RECTOR

Mtro. Luis Fernando Falcó Pliego MSpS

DECANO DE ESTUDIOS

Lic. Rubén Aldana Aguiñaga CM

DIRECTOR DE LA REVISTA

Mtro. Jaime Torres Guillén

CONSEJO EDITORIAL

Mtro. Gabriel Morales Ramírez

Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún

Lic. Emma Laura Rubio Ballesteros

Mtro. Luis Fernando Falcó Pliego MspS

Lic. Rubén Aldana Aguiñaga CM

CONSEJO ASESOR

Dr. Mauricio Beuchot Puente

Dr. Laura Ibarra García

Dr. Fernando M. González

Mtro. Tomás Almorín Oropa

TIPOGRAFÍA Y DISEÑO

Héctor Enrique Sandoval Cortés

DIALOGAR para construir

ÍNDICE

1 **Presentación**

Artículos

- 6 **HERMENÉUTICA ANALÓGICA E INTERCULTURALIDAD**
Mauricio Beuchot Puente
- 18 **EL PLURALISMO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO**
Luis Armando Aguilar Sahagún
- 34 **FILOSOFÍA Y VIOLENCIA**
Julián Molina Zambrano
- 44 **LAS RAZONES DE LA INTOLERANCIA**
Enrique Marroquín Zaleta
- 60 **UNA NUEVA PLURALIDAD: LOS JÓVENES RELIGIOSOS EN LA
SEGUNDA MODERNIDAD**
Luis Fernando Falcó Pliego
- 82 **DEMOCRACIA Y MULTICULTURALISMO: EL DEBATE PERDIDO**
Carlos E. Ichuta Nina

MEMORIAS DEL FORO:

- 98 *LOS CAMINOS DE LA PAZ EN UN MUNDO CONVULSIONADO*
La paz, un ideal descuidado
Otfried Höffe
- 114 *Hacia la paz*
Luis Armando Aguilar Sahagún

PIEZAS
Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas



Área I
Departamento I
Año de 2017

| | |
|---------------|------------|
| CLASIFICACION | 0000000000 |
| INVENTARIO | 0000000000 |
| FECHA | 00-00-00 |
| LIBRO | |

1
2
3

4 HERMENÉUTICA, METODOLÓGICA E INVESTIGACIÓN
Metodología de la investigación

18 EL DERECHO COMO FENÓMENO SOCIAL
Introducción a la filosofía del derecho

24 FILOSOFÍA Y ÉTICA
Introducción a la ética

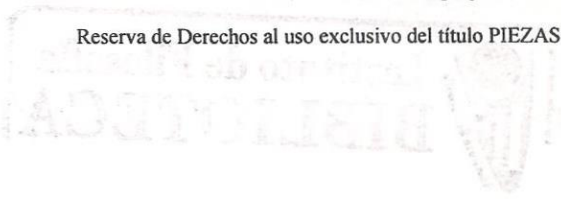
44 LAS CIENCIAS DE LA FÍSICA
Introducción a la física

60 UNIDAD DE LA ALMA Y EL CUERPO
Estudio de la mente


82 DERECHO Y JUSTICIA
Civiles y penales

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas, Instituto de Filosofía,
Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título PIEZAS núm. 04-2005-041514591000-102





 **El Instituto de Filosofía— IFFIM**, apenas pocos años atrás ha comenzado a transitar por los caminos de la educación superior, si bien su tradición es algo más antigua, hunde sus raíces en la doble vertiente de la filosofía y de la vida religiosa dentro de la Iglesia. En ambos terrenos aspira a recoger la cotidianidad con sus nudos y problemas. También en ellos aspira a desbordar su reflexión más allá de sus límites académicos.


Junto a su tarea primordial de conferir consistencia a sus maneras de transmitir la filosofía, de enseñar a pensar críticamente lo real y en ello de formar religiosos de casi veinte congregaciones, el **Instituto de Filosofía**, también se preocupa —siente la urgencia— de verterse desde la tradición filosófica, con sus respuestas antiguas y nuevas, hacia lo social.

Una muestra del acercamiento reflexivo de nuestro Instituto de Filosofía a la cotidianidad han sido los dos foros de filosofía que han puesto temas de discusión abiertos al diálogo plural. El primero, *Los retos del siglo XXI a la filosofía*, en enero de 2002. El segundo *Los caminos de la paz en un mundo convulsionado*, en octubre de 2004, centrado en la herencia de Kant a la consecución de un estado de paz duradera entre los pueblos.

Esta vez, la Revista **Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas**, es nuestra nueva avanzada en acometer este desafío de acercarnos de vuelta a la vida cotidiana. Una cotidianidad de la que recogemos nuestro reto mayor de pensar la realidad —al modo de la filosofía y de las ciencias afines— de maneras críticas, ordenadas y fundamentadas. Aspiramos a construir un pensamiento coherente y profundo nutrido en las elaboraciones filosóficas y en los desafíos que asume la vida religiosa en la Iglesia, pero también provocativo y propositivo, capaz de suscitar un diálogo novedoso, con ideas generadoras, que aporten lucidez a los problemas comunes.



El espacio cultural que nace con una revista como la nuestra, pretende establecer modalidades específicas de diálogo entre sociedad y pensamiento que conviene proponer desde su inicio. En primera instancia **Piezas** busca expresar nuestras intencionalidades y esbozos filosóficos desde la propia identidad. Conforme el **IFFIM** camina en su tarea docente, entre nosotros se producen elaboraciones que tienen el sello de nuestra ocupación y la impronta de nuestras preocupaciones. Nos interesa aprehender la tradición filosófica y producir aportes de una filosofía que pensando los fundamentos, también sea relevante en los temas que requieren ser pensados con mayor hondura por todos en la sociedad. Nos interesa que lo que producimos refleje en términos seculares y reflexivos las convicciones de hombres y mujeres, que se entienden como servidores de las causas que promuevan la más justa convivencia entre seres humanos y culturas diversas, asentados en los más diversos paradigmas.

Piezas en diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas, nos expresa con libertad desde una identidad asumida, nos propone como actores de una reflexión en construcción con otros que también producen con diversos materiales, y nos expone a un diálogo que nos cuestione y nos construya desde la diversidad que somos 

Luis Fernando Falcó Pliego

Rector



Los desafíos del naciente milenio aparecen como encrucijadas algunas veces y como senderos otras, que a la vez se multiplican en problemáticas nada fáciles para nuestra condición humana. Y es que, entre la aparente imposibilidad de acabar con las guerras, la pobreza, el hambre y la iniciativa del diálogo entre las culturas para fomentar la tolerancia y la paz, se encuentra el pensamiento humano, avanzando a marchas forzadas como el navío del marinero ante la tempestad. Por esas realidades nuevas y diferentes que se presentan en el actual mundo globalizado caminan muchas y variadas reflexiones, metáforas, expresiones, voces. A ese peregrinar como búsqueda de alternativas para la comprensión y la acción humanas en medio de los grandes desafíos de nuestro tiempo, se suma la revista **Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**. Esta revista de filosofía es un sendero, un proyecto que invita al diálogo y al debate de ideas para que estas últimas, puedan ser motor de formación y desarrollo del pensamiento crítico y propositivo; de comprensión, respeto y tolerancia por la diversidad; y, de compromiso responsable de la transformación de la realidad.

Piezas aparece en un escenario local y nacional donde la reflexión filosófica está casi ausente de nuestra vida diaria, donde la crítica -en fin-, la acción intelectual necesitan mayor incidencia en el contexto social y cultural. Es por ello que nuestra revista intenta ser una pieza articuladora que impulse e inspire lo que tanto nos hace falta en la resolución de los conflictos humanos, a saber, el pensamiento, el diálogo y la praxis.

La identidad de **Piezas** está marcada por su doble intención, el diálogo y el pensamiento crítico. No se trata de **Piezas** frías, inanimadas, sino de **Piezas** que se conjugan humanamente y reflexivamente para construir posibilidades de vida, utopía y humanización. De ahí su nombre. Uno que tiene que ver con la suma de esfuerzos, con la participación, la aportación desde el debate diverso, abierto y riguroso y al mismo tiempo, respetuoso y comprensivo. Nuestra revista

intenta con las distintas **Piezas** que la integren ser un puente para la formación filosófica, un lazo para la comprensión de la realidad y un aliciente para la reflexión interdisciplinar. De ahí que valoremos con sinceridad el encuentro entre las ciencias humanas y la filosofía, su diálogo y enriquecimiento.

Hemos querido dedicar el primer número de **Piezas** al tema del pluralismo, pues, pensamos que el fenómeno del pluralismo cultural, ideológico, religioso y filosófico, concretamente, plantea dificultades tanto para el reconocimiento y la comprensión de la verdad como para la orientación de la acción humana y la convivencia. También, a partir de este número de la revista iniciaremos con la presentación de las memorias del foro *Los caminos de la paz en un mundo convulsionado* ello en aras de reconocer el esfuerzo de los participantes por aportar al debate y la reflexión, sus críticas, análisis y propuestas que la realidad nos demandan.


Así, en esta ocasión nuestros colaboradores abordan la problemática desde diversos ángulos, permitiendo con ello reflejar por un lado, lo complejo del tema, pero por otro, las posibles respuestas humanas al mismo. Así, desde la filosofía, Mauricio Beuchot intenta ensayar lo fecundo que puede ser comprender lo diferente de las culturas a través de una hermenéutica analógica; Luis Armando Aguilar nos plantea la problemática del pluralismo filosófico para profundizar en su significado, lo que implica en la vida humana y las repercusiones que trae consigo este fenómeno. Julián Molina, reflexiona sobre los desafíos de la razón frente a los diferentes tipos de violencia y, la importancia del diálogo y la argumentación dialéctica como uno de los mejores instrumentos para aliviar las tensiones tanto entre los individuos como entre pueblos.

Por el lado de la sociología de la religión, Enrique Marroquín nos describe la situación conflictiva en que se encuentran los grupos protestantes en el medio indígena oaxaqueño, resaltando principalmente, el problema de la tolerancia y el de hacer compatible el derecho a profesar una religión, con el derecho colectivo a conservar las tradiciones; Fernando Falcó, también desde la sociología



de la religión, busca explicar los cambios que se hacen presentes en la identidad de los jóvenes que ingresan actualmente a la vida religiosa, a través de conceptos clave como los de individualización y pluralización, para con ello, entrever los cambios y los nuevos retos con que se enfrentan las instituciones religiosas ante sus nuevos miembros. Por último Carlos Ichuta, señala la pseudo-relación que ha existido en el debate entre multiculturalismo y democracia, debido a la reducción del primero a una condición empírica y la segunda, a una práctica meramente electoral, para reflexionar sobre la posibilidad de relacionar ambas realidades desde un proyecto político unificador.

Estas interrogantes puestas en marcha por el ejercicio intelectual y sus posibles respuestas, son las sendas que nos guiarán en esta ocasión sobre el fenómeno del pluralismo, en el cual, es posible constatar que la diferencia de ideas, intereses y visiones del mundo, constituye un telón de fondo de numerosos conflictos y se hace evidente que el buscar los fundamentos de la paz, el respeto a la diversidad, no puede perder de vista el valor de la verdad como centro de todo diálogo para la comprensión de la realidad y el hombre.

Así, bajo estos propósitos y supuestos damos la bienvenida al lector de **Piezas** e invitamos a profesores, alumnos, académicos, investigadores interesados en el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas, a que participen con artículos, ensayos, comentarios y reseñas para procurarle una larga vida a **Piezas**. La participación constante de quienes se sumen a este esfuerzo, nos permitirá ir consolidando la identidad que la propia revista trae desde sí: **el dialogar para construir** 

Jaime Torres Guillen
Director



HERMENÉUTICA ANALÓGICA E INTERCULTURALIDAD

Mauricio Beuchot *

Resumen: *En este trabajo deseo ensayar la fecundidad de la hermenéutica analógica para la interpretación de las culturas, sobre todo en el diálogo intercultural. Primero acudiré a dos pensadores que usan la analogía en ese diálogo entre culturas. Uno de ellos es David Tracy, quien habla de una imaginación analógica, para hacer posible la comprensión de lo diferente culturalmente, y otro es Ram Adhar Mall, quien habla explícitamente de una hermenéutica analógica, aunque fue ideada de manera independiente de la mía y le asigna el mismo cometido de interpretar las otras culturas, como una hermenéutica intercultural. La analogía es, así, un instrumento para comprender lo diferente, a partir de nosotros mismos, pero no buscando lo idéntico a los otros, sino permitiendo que haya diversidad, ya que la semejanza es solamente identidad parcial.*

Palabras clave: *hermenéutica, analogía, diálogo, cultura, diferencia.*

La imaginación analógica en la interpretación intercultural

Un pensador analógico es David Tracy, de la Universidad de Chicago. Plantea la idea de una *imaginación analógica*, para interpretar símbolos y clásicos, en su libro *La imaginación analógica*, de 1981.¹ El símbolo “da origen al pensamiento crítico antes de retornar al símbolo”.² Según él, hay que buscar criterios de coherencia interna entre los símbolos, y criterios de adecuación

*Es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana (UIA) e hizo estudios de historia del pensamiento en la Universidad de Friburgo, Suiza. Ha sido profesor en la UIA y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el de Investigaciones Filológicas, ambos de la UNAM, en el último de los cuales es coordinador del Centro de Estudios Clásicos. Investigador Nacional desde 1985. Ingresó a la Academia Mexicana de la Historia en 1990.

¹ D. Tracy, *The Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1991 (reimpr.).

² *Ibid.*, p. 405.

relativa de los mismos con la experiencia humana. Esto parece una sintaxis y una semántica de los símbolos, aunque faltaría una pragmática, la cual sería, seguramente, el estudio de sus usos y efectos en el discurso y en la vida humanos. Siempre se ha visto la importancia de la analogía para el estudio de los simbolismos, ya que los símbolos mismos son signos que tienen un componente analógico, se basan en cierta semejanza o imagen o iconicidad con lo representado.

Pues bien, para Tracy, la analogía “es un lenguaje de relaciones ordenadas que articulan la semejanza-en-la-diferencia. El orden entre las relaciones está constituido por las distintas pero similares relaciones de cada análogo con un significado focal primario, el cual es un primer analogado. Un objetivo principal de todos los lenguajes propiamente analógicos es la producción de cierto orden al límite, de cierta armonía, entre los varios analogados, las semejanzas-en-la-diferencia, que constituyen toda la realidad”.³ Es un medio para interpretar la realidad en su complejidad, a través de las relaciones con un significado focal, el analogado primario.

También en ella cuentan las negaciones, que destacan la diferencia (como decía Spinoza: *omnis determinatio est negatio*). Ponen límite. Resaltan las diferencias. Sirven como principios de intensificación. Así, el lenguaje analógico es un lenguaje de segundo orden, reflexivo, que re-expresa los significados, relacionándolos con un hecho (o evento) focal y rescatando el orden lógico o relacional de los mismos. “El poder de una imaginación analógica como imaginación fue honrada por Aristóteles en su famoso *dictum*: “grabar lo semejante en lo desemejante es la marca del genio poético”.⁴ Tracy habla de un viaje de la imaginación analógica, en el que ella es guiada por el significado focal, o analogado primario, para comprender la totalidad ordenada de una realidad originalmente pluralista, conflictiva y caótica. Es el viaje desde el símbolo, pasando por la reflexión y volviendo al símbolo. Viaje fructífero, que lleva a cierta visión. “Esa visión es abrazada por las tradiciones en contacto de principios ordenadores de proporcionalidad producidos por la razón especulativa (el esquema del *exitus-reditus*, la ‘gran cadena del ser’, las relaciones naturaleza-espíritu en

³ *Ibid.*, p. 408.

⁴ *Ibid.*, p. 410.

Schelling). El sistema está abierto a la corrección en cualquier momento crucial de su viaje analógico por las negaciones demandadas tanto por el significado focal como por la experiencia clásica de la razón que guía sus reflexiones (la *via negationis*, las tradiciones apofáticas, las poderosas negaciones presentes en la mística natural y en la filosofía y la teología especulativas de Schelling)".⁵

Me gusta cómo plantea David Tracy, en otro libro suyo, *Pluralidad y ambigüedad*, de 1987, la investigación hermenéutica como búsqueda de la verdad, pero desplegada en una búsqueda de sus posibilidades, de posibles verdades. De posibilidad, que abre. Es como una cacería, en la que buscamos pistas y seguimos huellas. "La conversación en su forma primaria es una exploración de posibilidades en la búsqueda de la verdad. Al seguir la huella de cualquier cuestión, debemos hacer sitio a la diferencia y la alteridad. Al mismo tiempo, cuando la cuestión se convierte en protagonista, advertimos que tener en cuenta a lo otro como otro, a lo diferente como diferente, es también comprender lo diferente *como posible*".⁶ Es decir, la posibilidad es posibilidad de algo diferente, de la diferencia. Es reconocer la diferencia como posibilidad y la posibilidad como diferencia. Y en esto ayuda la analogía: "Reconocer la posibilidad es sentir alguna semejanza con lo que ya hemos experimentado o comprendido.

Pero la semejanza aquí debe ser entendida como semejanza-en-la-diferencia, esto es, analogía. Una imaginación ejercitada para esta clase de encuentro es una imaginación analógica. Todo buen intérprete la posee".⁷ Es decir, esto abre la posibilidad misma de la conversación, y no sólo la enriquece. "Pues la expresión 'una imaginación analógica' nos recuerda simplemente que la conversación tiene lugar si, y solamente si, arriesgamos lo que somos al abrimos al cuestionamiento que el texto supone para nosotros. Debemos seguir la pista de este cuestionamiento aunque inicialmente nos parezca diferente, distinto o incluso extraño hasta que se dé el resultado único de esa clase de interacción: la exploración de la posibilidad como posible y por tanto como semejanza-en-la-diferencia. En tales momentos de reconocimiento, lo que es a la vez revelado y ocultado como otro y diferente se transforma en apropiado como posibilidad.

⁵ *Ibid.*, p. 411.

⁶ D. Tracy, *Pluralidad y ambigüedad*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 38-39.

⁷ *Ibid.*, p. 39.

Cuando la posibilidad aparece, alguna semejanza-en-la-diferencia no puede andar muy lejos”.⁸ Es un recurso heurístico, interpretativo, muy rico la analogía.

Esto es lo que hacían con la analogía románticos como Schleiermacher y Coleridge: “Si conversamos con sus textos, también llegaríamos a comprender por qué la alteridad y la diferencia rara vez llegan a ser igualdad o ni tan siquiera semejanza. Alteridad y diferencia pueden llegar a ser, sin embargo, posibilidades genuinas: lo *como* otro, lo *como* diferente, se convierte en lo *como* posible. Así nos encontramos descubriendo semejanzas-en-la-diferencia, esto es, analogías, con los románticos. Y todas nuestras actuales semejanzas-en-la-diferencia darán paso a su vez, algún día, a otras analogías para lectores posteriores”.⁹ Esto implica atender a las metáforas y metonimias contenidas en los textos, así como a otros tropos. Por eso tanta importancia de la retórica y la poética.

Pero hay algo más. También en la dimensión ética y política es importante superar, con la analogía, lo meramente igual o idéntico: “El retorno de lo igual puede ser ahora comprendido como lo que siempre fue: una vuelta a la política de la exclusión y represión. Lo que resta de igualdad queda apresado en el tejido de la alteridad y la indeterminación. La similaridad que es posible debe darse ahora como similaridad-en-la-diferencia. Podemos entablar una conversación con los clásicos con esta condición: admitir que todo nosotros mismos, nuestros textos y la conversación misma está profundamente afectada por la ambigüedad y la pluralidad que llega a todas partes. La recuperación, el reencuentro, exige tanto la crítica como la sospecha. En realidad, éstas son las mejores condiciones para la recuperación. E incluso cuando la recuperación comienza por sí y desde sí misma, no puede llegar a su conclusión de forma no ambigua. No hay interpretación inocente, ni texto inocente”.¹⁰ La *phronesis*, que es altamente interpretativa, tiene que catalizarse con la crítica, que es altamente reflexiva. Una hermenéutica reflexiva, o interpretación reflexionante, analógica.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

En ese sentido, “podemos todavía experimentar momentos de verdadera manifestación en nuestra conversación con los clásicos. Pero incluso esos momentos de reconocimiento se nos aparecen ahora no como un retorno de lo mismo sino como un reconocimiento inquietante de lo otro y lo diferente, con capacidad de convertirse para nosotros en lo posible en tanto que análogo”.¹¹

La analogía es la que da posibilidad a lo diferente. Le otorga potencia, trata de saciar su voluntad de poder. Esto se da incluso en el pluralismo, por ejemplo el cultural. “Pero cualquier interpretación de algún ‘otro’ constituye una apropiación de una posibilidad que ya no es exactamente la misma que era en su forma original. Ningún occidental puede, por ejemplo, volver su mirada y su ser hacia lo que Oriente es sino como occidental que se vuelve hacia Oriente”.¹² Y es que la identidad es tan inalcanzable como la diferencia; por eso lo que se nos muestra como alcanzable es la analogía, la analogicidad: “Lo que probablemente encontraremos en cualquier conversación que no reprima la pluralidad por decreto es, en el mejor de los casos, analogías. El lenguaje análogo fue creación de Aristóteles, aquel pluralista de su tiempo, para encontrar un lenguaje alternativo además de los candidatos habituales: un lenguaje unívoco en el que todo es igual y un lenguaje equívoco en el que todo es diferente.

El auténtico lenguaje análogo es un logro muy especial, pues intenta lo casi imposible: una articulación de diferencias reales como genuinamente diferentes, pero a la vez similares, a lo que ya conocemos. En un nivel más existencial, una imaginación analógica sugiere una voluntad de entrar en la conversación, ese lugar inquietante en el que uno está dispuesto a arriesgar toda su autocomprensión actual al tomar en serio las posiciones del otro que reclaman para sí ser reconocidas como auténticas y verdaderas”.¹³ Y es que la analogía, que está entre la identidad y la diferencia, pero que también está, de alguna manera, más allá de la identidad y la diferencia, las supera porque

¹¹ *Ibid.*, p. 128.

¹² *Ibid.*, p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 142.

ella sí nos da un conocimiento alcanzable y suficiente de la compleja realidad que estamos estudiando.

Hermenéutica analógica de la interculturalidad

En septiembre de 1998, en un congreso del Instituto de Filosofía del CSIC y de la Universidad de Cáceres, en Madrid, mi amigo el filósofo peruano David Sobrevilla, al ver que yo hablaba de una hermenéutica analógica, me dijo que había visto en un libro sobre filosofía intercultural esa misma expresión. Me envió el libro en diciembre de ese año; el libro era del filósofo indio Ram Adhar Mall, *Filosofía en la comparación de las culturas. Filosofía intercultural – una nueva orientación*, de 1995.¹⁴ Allí se señalaba esa hermenéutica analógica (*analogische Hermeneutik*), aunque no se desarrollaba; pero se insistía en que una hermenéutica así era la que tenía que hacer la labor de la interculturalidad, era propiamente una hermenéutica intercultural.

En ese libro se hablaba de una filosofía intercultural, de corte hermenéutico, que fuera “más allá de la identidad y la diferencia”,¹⁵ es decir, más allá de la commensurabilidad y la incommensurabilidad. Esa filosofía tiene que echar mano del pensamiento analógico, que supere la sola identidad y la sola diferencia. Según este autor, hay una hermenéutica de la identidad y una hermenéutica de la diferencia, pero la hermenéutica intercultural se centra en la analogía.¹⁶ Y, efectivamente, usa la expresión “hermenéutica analógica (*analogische Hermeneutik*)”.¹⁷ La expone de la manera siguiente: “La hermenéutica analógica no abandona el campo de la comprensión. No nos engaña ni nos ata a la absoluta autorreferencia. Muchas veces se muestra desde lo metonímico hacia lo que nos reta. Nada enteramente otro será comprendido sin que se identifique conmigo totalmente”.¹⁸ Lo metonímico

¹⁴ R. Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibidem*.

es aquí sedimentación del complejo total de las culturas. No efectúa la comparación de lo metonímico con lo metafórico, pero parece sobreentenderse.

Hay un campo intermedio en el que se acercan las culturas, a pesar de su distinción: “La hermenéutica analógica ve las distintas muestras de comprensión como muestras muy distintas, pero no con una distinción radical”.¹⁹ La comprensión analógica no se reduce a algo formal; ve la identidad absoluta y la diferencia absoluta como ficciones. En efecto, la hermenéutica de la identidad es la moderna; la de la diferencia, la posmoderna. Una hermenéutica analógica se opone a una hermenéutica general, pues ve desde marcos (*Rahmen*) específicos.²⁰ De esta manera articula su hermenéutica intercultural, que no va ni a lo reduccionista ni a lo irreductible.

Aunque no conocía yo este trabajo cuando estructuraba mi propuesta de una hermenéutica analógica, a principios de los 90, y que expuse por primera vez en 1993,²¹ me ha parecido un intento muy cercano y como un compañero de camino, con una aplicación muy concreta y útil, al multiculturalismo. Es de notar que, por los mismos años en que yo trabajaba esta hermenéutica, pero de manera independiente, porque ninguno conocía el trabajo del otro, este autor propuso también una hermenéutica analógica, con el mismo nombre que yo empleaba, lo cual indica la necesidad que se sentía de algo así. Este trabajo, como los de Tracy y algunos más, ponen de manifiesto la necesidad que hay de una especie de “giro analógico” en la filosofía actual, para que se superen ya las corrientes univocistas y equivocistas, que han sido igualmente nefastas para la filosofía.

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, p. 93.

²¹ En el VII Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en Cuernavaca (México), en septiembre de 1993, y en cuyo programa aparece la mesa redonda en la que presenté mi propuesta, con el título “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica”. Se publicó, junto con las discusiones que recibió, en un tomo de las memorias del evento, M. Aguilar Rivero (coord.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, UNAM, Asociación Filosófica de México - México, 1995, pp. 159-176. Dos años después salió mi *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 1997.

Accesos analógicos a las culturas

Hay una búsqueda de interpretación intercultural, que vaya más allá del respeto multicultural y del abarcamiento transcultural; ellos están implicados, pues el multiculturalismo nos recuerda la diferencia, la equivocidad; y lo transcultural nos habla de una posibilidad de universalizar, tendiendo a la univocidad, aunque sin alcanzarla nunca. Por eso acude a nosotros la analogía, para ayudarnos a superar lo equívoco de la multiculturalidad y para evitar la pretensión del univocismo, de la perfecta universalidad. Se trata de una universalidad imperfecta, pero que no se barre hasta el relativismo y la equivocidad, sino que alcanza, gracias a esa misma universalidad por impura que sea, cierta objetividad.

Nos permite entender la cultura (propia o ajena) como un texto, como discurso. Se puede interpretar, comprender. Lo que nos permite acercarnos son los modos analógicos del discurso. Son, sobre todo, los símbolos, los arquetipos, los mitos. Son modelos profundos que nunca son unívocos, ni tampoco pueden ser equívocos, son analógicos. Nos reúnen los fragmentos del mundo. Recogen las migajas. Son fragmentos, pero fragmentos que nos muestran el todo. Fragmentos preñados de totalidad. Hay ciertos patrones prototípicos que recorren la historia, pero de modos diversos. Arquetipos como el del padre, la madre, el sabio, el héroe, antes de que se reduzcan a estereotipos. El arquetipo, en la actualidad, degenera en estereotipo.

Son como códigos culturales, vestigios, pistas, huellas, que nos hacen acercarnos (como a una presa) a la comprensión intercultural, a la comunicación entre culturas. Son como jeroglíficos básicos, fundamentales o fundacionales; como en la alegoría de la caverna de Platón, son representaciones aproximadas de la realidad. Son maneras de reflejar experiencias comunes de manera diversa. Por eso no es ni totalmente idéntica, ni totalmente diferente, es análoga.²²

²² M. Beuchot, "Pluralismo cultural analógico y derechos humanos", en G. González R. Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 107-121.

El diálogo se basa en lo análogo. Un primer momento hermenéutico del diálogo es captar el medio del mensaje, su vehículo exterior (su gramática o sintaxis). Un segundo momento dialógico es en el que analizamos la relación del medio con el mensaje, para ver su adecuación (su lógica o semántica). Un tercer y último momento dialógico es en el que se reconoce el emisor del mensaje, a través del medio, es cuando el receptor se enfrenta al emisor como alguien personal (es la parte de retórica o pragmática). Allí reconoce al extraño como prójimo, como próximo, como semejante, como análogo. Comienza por el código mediático, pasa el código substancial y acaba en el código actancial o humano.

El texto o discurso cultural del otro (desde un cacharro hasta una obra de arte) pasa por la decodificación gramatical o sintáctica; luego se busca su correspondencia o adecuación o representación semántica, por vaga o anómala que sea; y luego se busca la intención significativa, el uso, la pragmática. En ese nivel se llega al lado hermenéutico. Después del análisis viene la síntesis; después de la explicación, la comprensión. La hermenéutica analógica nos ayuda allí a no pretender que comprendemos al otro unívocamente, sin pérdida de significado; pero tampoco con una pérdida excesiva, esto es, equívocamente, sino de modo analógico: con pérdida, pero no excesiva, sino con la suficiente recuperación como para entendernos. Eso es lo propio de la analogía en el ámbito de la comunicación cultural; nos hace entender con pérdida (y con conciencia de la pérdida), pero nos hace entender lo suficiente (y con conciencia de la suficiencia).

Además, la hermenéutica analógica ayuda a conservar la identidad cultural, pero como identidad abierta y no dura, defensiva. Porque enseña a arriesgar la identidad aceptando a los otros, a las otras identidades. Una identidad cultural no unívoca, aunque tampoco una identidad perdida, derramada, equívoca. Una identidad relativa, como la que planteaba, a diferencia de Leibniz, Peter Thomas Geach, es decir, en relación con un conjunto al que se pertenece; y ahora que nos damos cuenta de que pertenecemos a diversos conjuntos, que a veces hacen

intersección, resulta una identidad múltiple. (Tenemos la identidad de un grupo cultural, de género, religioso, político, laboral, etc.). O, como decía David Lewis, la identidad recorre diversos mundos, es transmundana. Así, también, nuestra identidad recoge elementos de diversos mundos, de varios conjuntos, recoge predicados en relación con los cuales nos identifica; por eso, cuando interactúa con otras culturas, es una identidad transcultural.

Además de identificar, la hermenéutica analógica ayuda a integrar la diferencia sin perder la identidad. Con ello nos permite integrar elementos de la diferencia, esto es, de la identidad ajena, sin perder la nuestra. Enseña a tener identidades híbridas, mestizas, mezcladas, analógicas. La misma identidad es análoga, como propiedad trascendental del ente. Intersección, interacción, interculturalidad, son aplicaciones de la analogicidad. Tiene, además, como lo decimos en hermenéutica, implicaciones éticas. No hay interpretación axiológicamente neutra. Nos ayuda a representarnos, como pide Charles Taylor;²³ y, como pide él mismo, nos ayuda a reconocer, es decir, a reconocernos a nosotros mismos y a reconocer a los otros. Se nos reconoce como perteneciendo a un grupo; por eso se conecta con la pertenencia, como dice Villoro.²⁴ Pertenecemos a un grupo. Los del grupo me reconocen esa pertenencia, me hacen uno de ellos. Y también me lo reconocen los de otros grupos, o los del macro-grupo que es el estado.

Lo que más nos brinda la hermenéutica analógica en el tema del diálogo intercultural es reducir la incomunicación o inconmensurabilidad. Nunca se pretende la comunicación o conmensuración perfecta, unívoca; pero tampoco se renuncia totalmente a toda objetividad. Ello nos da la posibilidad de entender mínimamente a otra cultura y juzgar con un mínimo de validez sus contenidos. Con eso mismo podemos, también, aprender de otra cultura y criticarla, pues ambas cosas son necesarias. Y para aprender tenemos que comprender y juzgar, es decir, criticar, pues no aprendemos de otra cultura o integramos cosas suyas acríticamente. Hay un movimiento judicativo en el aprendizaje. Mucho más al

²³ Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México 2001 (reimpr.), pp. 43 ss.

²⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: UNAM – Barcelona: Paidós, 1998, pp. 63 ss.

convivir, que es donde más criticamos. Y sólo podemos criticar válida y fructíferamente otra cultura si es posible la comprensión y si hay algo que nos sirva de criterio. Tal criterio es, por supuesto, el nuestro, del que partimos, pero se amplía y enriquece (como los horizontes gadamerianos) por el movimiento eflexivo del diálogo intercultural.

Ya desde el principio suponemos criterios (no vamos en blanco al diálogo), pero incoativos o incipientes, y luego, por la experiencia y el aprendizaje, vamos perfilando mejor esos criterios. Cada vez podemos comprender y juzgar mejor. Es un proceso de autocorrección, por el que vamos aprendiendo críticamente: aprendiendo y criticando, criticando y aprendiendo. No basta con comprender, a despecho de lo que dicen los relativistas excesivos; al comprender nos vemos movidos a juzgar, a enjuiciar o criticar (como bueno o malo) lo que entendemos. Y criticamos tanto en el aspecto teórico como en el aspecto práctico, al igual que en el aspecto estético, etc. No se olvide que Kant hizo tres críticas: la de la razón pura o teórica, la de la razón práctica y la del juicio o de la razón teleológica y estética.

Conclusión

Como lo ha mostrado Tracy, la analogía es la que abre a lo posible, la que da posibilidad a lo diferente, la que abre por ello mismo a una ontología de la posibilidad, que se coloca entre lo real y lo no existente, entre lo actual y lo imposible, entre el ser y la nada. De hecho así es como la colocó Aristóteles. Frente al identitarismo de Parménides, para el que sólo había ser, y el diferentismo de Heráclito, para el que sólo había no ser, entendido como devenir, colocó el ente en potencia, el que está en devenir o *fieri*. Y de esta manera posibilitó un discurso distinto de los dos del univocismo del todo igual y el equivocismo del todo diferente: un discurso del analogismo, para el que todo es en parte idéntico y en parte diferente.



Ese discurso también se coloca más allá de la metáfora y la metonimia, como hacía ver Mall; pues, si bien las metonimias incurren como ya decía Nietzsche en cierta falsificación de lo real, son necesarias para tener un sedimento de las culturas, una sedimentación que permita alguna universalización, es decir, algunos universales culturales; universales, por supuesto, analógicos, diferenciados, imperfectamente universales, pero suficientes para brindar conocimiento, comprensión y comunicación con los otros, los diferentes

Año 1, Num. 1
agosto de 2005

PIEZAS



EL PLURALISMO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Luis A. Aguilar Sahagún¹

Resumen: *La multiplicidad de sistemas y discursos filosóficos es un hecho histórico y cultural. En este ensayo se busca caracterizar la problemática del pluralismo filosófico y ahondar en su significado e implicaciones tanto para la filosofía misma como para la comprensión del ser humano.*

Palabras clave: *verdad, pluralidad, comunicación, unidad, mediación, diálogo.*

1. El pluralismo como problema ideológico y filosófico

El pluralismo es un término con diversos sentidos. Aquí nos referimos al pluralismo filosófico. Para caracterizarlo con mayor claridad, conviene no perder de vista la familiaridad que guarda con el pluralismo ideológico: los hombres difieren radicalmente en sus concepciones últimas, principalmente en lo que se refiere a la religión y el sentido de la vida. En el ámbito social el pluralismo ideológico puede ocasionar conflictos, sobre todo cuando es preciso presuponer una concepción valorativa común en el seno de una sociedad para la actuación social y política. Se trata de conflictos que resulta imposible evitar, de no ser por la reflexión sobre un acuerdo fundamental en el reconocimiento de la dignidad humana. Esto supone el cultivo de la tolerancia como valor social.²

¿Tiene justificación el tipo de pluralismo que busca legitimar la pluralidad de ideologías sacrificando la pretensión de conocer la verdad? ¿Se sostiene un tipo de pluralismo que desacredita todas las convicciones filosóficas y religiosas

¹ Profesor del IF-IFFIM y del ITESO. Licenciado en Filosofía por la UNIVA, y Doctor en Filosofía, por la Escuela de Altos Estudios, Munich, Alemania.

² Cf. Walter Kerber en Brugger Walter, *Diccionario de Filosofía* (23ª 1985), Herder, Barcelona.

en sentido del relativismo, y las juzga como enfoques personales de idéntico valor? El examen y la valoración del pluralismo ideológico suponen, para evitar el círculo vicioso de la mera confrontación de las ideologías, de criterios que las rebasen, es decir, remite al ámbito filosófico.³

También en el ámbito filosófico existe el pluralismo, nutrido de múltiples ideas, principios y perspectivas, que se expresa en una diversidad de visiones del mundo. La Filosofía nació bajo el signo de la pluralidad. Si se buscara un hilo conductor, por ejemplo, en el pensamiento de la antigüedad griega se podría señalar un arco entre los diversos ensayos de los presocráticos por encontrar el fundamento último de todas las cosas hasta Sócrates, en quien culmina esa búsqueda con toda su radicalidad. La historia de la Filosofía es un gran elenco de la pluralidad del pensamiento, en la que lo característico es la búsqueda de unos principios de carácter radical y último.⁴

2. La búsqueda de la verdad y el *factum* del Pluralismo filosófico

La verdad es concreta, como los hombres y mujeres que viven de ella, la conocen, la expresan y la comunican de diversas formas.⁵ En la historia del pensamiento ha

³ La pluralidad de ideologías se explica, prescindiendo del error siempre posible, por el hecho de que el hombre no posee una intuición directa e inmediata de la verdad, y así considera la misma verdad bajo distintos aspectos y perspectivas. Cabe notar que no siempre resulta fácil establecer distinciones nítidas entre los ámbitos de la Filosofía y la Ideología. De hecho hay filosofías y sistemas filosóficos que pueden nutrirse o incorporar elementos ideológicos propios de una época, como también pueden llegar a ser utilizadas como elementos de un aparato ideológico. Lo característico de la ideología es, por una parte, lo que se conoce como “conciencia falsa”, engañada por los prejuicios sociales. La conciencia puede ser desfigurada. Hay ideas que se generan de manera intencionada para asegurar el dominio de grupos, personas e instituciones. Desde la época de la Ilustración existe clara conciencia de este problema. Justamente se propuso para ello el uso de la razón. La ideología busca dar validez universal a intereses particulares. El verdadero conocimiento desenmascarará el carácter interesado del propio pensamiento, o bien a identificar los distintos tipos de interés que orientan al conocimiento. El reconocimiento de los condicionamientos sociales y culturales llevaría a contextualizar y relativizar su pretensión de poder y sus propios límites cognitivos. Como señala Ehlen sería parte de una crítica de la ideología el investigar la dependencia del pensamiento filosófico respecto de las circunstancias históricas y sociales, así como su posible función como legitimación de lo dado de hecho, para asegurar la función crítica de la filosofía frente a la realidad social que se hace pasar por justa y libre. Cf. Peter Ehlen, “Ideología” en Brugger, op. cit.

⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Historia y verdad*. Ed. Encuentro. Madrid, 1991.

⁵ La verdad es la idea límite correlativa de una tarea que se propone a unos sujetos concretos. La idea de verdad se desprende del hecho de que el pensamiento es una responsabilidad.

habido intentos de capturar la verdad, de abarcarla de una vez por todas dentro de unas coordenadas establecidas de acuerdo con un orden racional. El filósofo es el hombre en tentación permanente de no dejar ser la realidad que lo asombra, embarga y sobrepasa. El *eros* filosófico busca, legítimamente, la identificación de los principios que dan cuenta del todo de la realidad o de alguno de sus ámbitos. Ese deseo se expresa en el esfuerzo por abarcar *la verdad en sí*, de comprenderla, más que de ser comprendido por ella.⁶ Es un esfuerzo de lucidez que responde a la necesidad de orientación. También es expresión de una falta de medida, la *hybris* filosófica que condena a Ícaro a caer por su propio peso al acercarse al sol con un plumaje de cera.

La multiplicidad de sistemas y discursos filosóficos es un hecho histórico y cultural. Como los trigales de una cosecha madura que el tiempo pone a disposición de una búsqueda puesta en manos de cada generación. Las verdades concretas pueden ser tan amplias y profundas como las parcelas de realidad que se intuyen, captan o organizan en ideas, conceptos y sistemas de pensamiento.⁷ La diversidad de voces y la multiplicidad de enfoques y formulaciones de la verdad son un signo de su trascendencia. Frente al horizonte infinito de la verdad, el hombre descubre, desde su preguntar como ser finito, que es un ser abierto a la trascendencia. La diversidad de discursos filosóficos tiene una de sus raíces más profundas en la diversidad de supuestos. El problema que se plantea no es el de su existencia, sino el de la incapacidad para reconocerlos, de examinar su origen, fundamentarlos y hacerse cargo de sus implicaciones y consecuencias tanto teóricas como, sobre todo, prácticas.

⁶ Tomás de Aquino es un buen ejemplo del reconocimiento de los límites del entendimiento para agotar la verdad de las cosas. Hay en todas cosas un sustrato de incomprendibilidad, reflejo de una luz inaccesible que se transluce en el conocimiento de las cosas creadas, justamente por participar de la incomprendibilidad de su creador. Es la base de la vía negativa en el conocimiento filosófico del mundo. Cf. Josef Pieper (1953). *Unatrunkbares Licht, Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, Kösel, München.

⁷ Quizá, como señala Ricoeur, cuando los sistemas adquieren un carácter singular, las filosofías se hacen incommensurables. Dos problemáticas comprendidas en su raíz son incomparables; de un filósofo al otro hay una discontinuidad radical, por encima de las continuidades de las influencias, de los temas, del lenguaje. Este delicado tema abre la discusión a los historiadores. Ricoeur, op. cit., p. 47.

El pluralismo es un problema filosófico que se ahonda por la miopía sobre la validez y el sentido de las propias ideas y creencias. Y, todavía más, por la incapacidad para dialogar sobre las diferencias y la falta de voluntad para ponerlas en relación respecto de referentes que permitan superarlas. El pluralismo es un problema filosófico cuando la afirmación de las peculiaridades encalla en discursos en principio incompatibles e inconmensurables.⁸

3. La descalificación del pluralismo y las paradojas de la razón

La negación de la pluralidad en el orden filosófico puede llegar a clausurar la búsqueda de la verdad. Resulta significativo que el filósofo Emmanuel Kant haya redactado un opúsculo posterior a su célebre tratado de Filosofía política, “Hacia la paz perpetua”, en el que busca establecer la paz en la Filosofía. En su “anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la Filosofía” (1996), publicado apenas un año después del mencionado tratado, Kant sostiene que el método crítico —el suyo— constituye el único “camino real” que ha de conducir a la razón humana a la plena satisfacción de las cuestiones filosóficas. Kant llegó a pensar que, antes de la filosofía desarrollada según este método, no ha habido filosofía propiamente dicha. Pero además, que después de ella no podría llegar a desarrollarse otra nueva. Considerada como modelo para juzgar las filosofías existentes, la filosofía consiste en la “mera idea de una ciencia posible, que no está dada in concreto en parte alguna.” (*Crítica de la razón pura*, A 838/B 866).⁹ Si bien Kant reconoce que ha habido distintas maneras de filosofar y de remontarse a primeros principios de razón para fundar un sistema a partir de ellos, considera que se trata de ensayos más o menos afortunados, que no

⁸ Thomas Kuhn (1922-), profesor de la Universidad de Princeton, introdujo este término en la discusión epistemológica contemporánea, para referirse a la imposibilidad de traducción completa un lenguaje en los términos del otro, las creencias acerca de la verdad, las normas metodológicas para investigar, para aceptar o rechazar creencias o teorías, para juzgar de acuerdo con normas o principios morales, etc. Cf. León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNMAM, México, 1999, pp. 111 y ss.

⁹ “No se puede en absoluto aprender filosofía, porque no la ha habido aún.” (Lógica, Introducción III, Citado por Rogelio Roviera en la Introducción al opúsculo mencionado de Kant).

constituyen propiamente alternativas filosóficas. El punto en el que basa su argumentación es que sólo puede haber una razón humana.¹⁰

La filosofía crítica constituye la única forma de filosofar. “Esta filosofía, que es un estado siempre armado (“bewaffneter Zustand”) que precisamente por ello siempre acompaña a la actividad racional, abre las perspectivas de una paz perpetua entre los filósofos, gracias, por una parte, a la impotencia de las pruebas teóricas de lo contrario y, por otra, a la fuerza de las razones prácticas para la aceptación de sus principios.”¹¹ No es el interés del presente ensayo el comentar en detalle este breve opúsculo, en el que el anciano filósofo de Königsberg recuerda los principios fundamentales de su sistema.

Nos interesa destacar que, precisamente, en estas páginas se esboza un proyecto de “paz perpetua en filosofía” que, en los términos en que está formulado, implica la descalificación del auténtico pluralismo filosófico. Si bien Kant advierte que “la disposición polémica no es todavía la guerra, sino que, más bien, puede y debe impedirla, asegurando así la paz, gracias a predominio decisivo de las razones prácticas sobre las razones contrarias,”¹² la actitud polémica sólo es indicio de disposición al diálogo cuando se parte del reconocimiento de que el otro puede tener la razón, o al menos parte de ella.

Hoy es posible constatar lo paradójico de las propuestas de la ilustración que buscan fundar el saber, la praxis y la paz perpetua sobre la base de unos principios sólidamente fundados sobre un tipo único de racionalidad. La experiencia histórica permite constatar que ese tipo de argumentación conduce fácilmente a la intolerancia y la incapacidad de reconocimiento. Más bien podemos advertir que la paz, siempre precaria, supone inclusión, en medio de tensiones

¹⁰ “La filosofía crítica es aquella que no comienza con los intentos de construir o de derribar sistemas, cuando no de poner tan sólo como soporte un tejado sin casa para resguardo ocasional, sino que empieza tomando por asalto la investigación de la facultad de la razón humana, y no se pone a hacer sutilezas al azar cuando se trata de filosofemas que no pueden tener sus sedimentos en ninguna experiencia posible.” (“Anuncio...”, p. 25).

¹¹ Ídem, p. 26-27

¹² Ídem., p. 27

sustentadas en el coro de las voces humanas, en ocasiones con disonancias y estridencias, en donde el único sendero de superación es la comunicación.

En el campo filosófico no siempre es posible es constatar que “la verdad es sinfónica”. La rivalidad de las posiciones, la “voluntad de dominio”, la disputa y la reivindicación de la verdad en el nombre de unos principios, de un sistema bien trabado e inmóvil, o bien de la posición contraria, el desmontaje, la sospecha y la descalificación sistemática de la propuesta del otro y aún del otro como interlocutor son fenómenos que acompañan al quehacer filosófico ahí donde lo que está en juego no es la verdad, sino la absolutización de posiciones personales o institucionales. En esos contextos la ideología acaba por imponerse sobre la Filosofía. El pluralismo es la arena en donde se ponen a prueba las certezas y convicciones. Para cada interlocutor, sus límites son aquellas certezas irrenunciables que brotan de la experiencia de la vida y de la verdad comunicable.

El ejemplo de Kant muestra hasta qué punto la concepción de “la razón”, “los principios”, “las razones” pueden convertirse, paradójicamente, en medios de tolerancia y en formas de absolutización para las que el otro, sus razones y sinrazones, no cuentan. La crítica de la razón se vuelve incapaz de autocrítica del propio sistema.

En el nombre de la crítica de modos de racionalismo exacerbado, unilateral, dogmático se ha desarrollado un “pensamiento débil”, se ha hecho la apología de la sinrazón o se han propuesto modos de reivindicar el sentir, la aprehensión, la sensibilidad y la percepción estética o intuitiva como modos de acceso a la realidad. El llamado pensamiento post-moderno es un elogio de la diferencia, de lo diverso, lo irreductiblemente otro. Es, en ese sentido, la búsqueda de legitimación de un pluralismo filosófico, que abre las puertas a la riqueza de posiciones y al reconocimiento de los múltiples discursos, con los riesgos que encierra la renuncia a la unidad y la comunión en ideas, concepciones de la vida, valores, etc. En no pocos de sus representantes parece que la llamada post-

modernidad ha caído en la tentación del ensimismamiento que se auto-limita a la comprensión de lo que cae dentro del propio horizonte cultural.

En este contexto, el pluralismo plantea la necesidad, más que de discursos nuevos, de ampliación de la capacidad de escucha y comprensión del pensamiento heredado y del pensamiento vivo. Escucha y descubrimiento del sentido, voluntad de comunicación y de comunión en medio de la torre de Babel, no para construir un piso más, sino para salir de ella.

Después de una crítica de la razón tal como fue concebida por formas endurecidas de racionalismo (Cf. Ortega y Gasset, Marías, Vattimo, Lyotard), se hace necesaria una “crítica de la razón plural”.¹³ Las críticas del dogmatismo, del conceptualismo, del racionalismo no demuestran sin más que haya caducado el pensamiento sistemático ni mucho menos el ideal de la comunión espiritual a través del encuentro entre las concepciones últimas sobre las preguntas últimas y, sobre todo, sobre los caminos de enfrentar en común los urgentes problemas humanos del mundo actual. El fragmento sigue remitiendo a un todo, como ideal de comunicación y comunión. La diversidad de los sistemas puede poner en evidencia los límites y los alcances de sus propios principios, haciendo notar las convergencias y afinidades de sus intuiciones fundamentales. El mundo del hombre está marcado por el conflicto. La filosofía no puede deponer las armas de la búsqueda de unidad, el silencio, la escucha y la palabra que busca la vida de todos. La verdad es al mismo tiempo búsqueda y encuentro, y su signo es la inclusión de quienes con sinceridad hacen de ella motor y causa de la vida.

4. El “pluralismo orientativo” como alternativa

De acuerdo con Nicholas Rescher es inevitable que se establezca una disputa irreconciliable entre las escuelas de pensamiento. Para este autor la fuente de esa diversidad se encuentra en las diferentes orientaciones de los valores cognoscitivos que subyacen a cada corriente. Es lo que da lugar a la “lucha de

¹³ Véase, entre otros, la propuesta del filósofo alemán Wolfgang Welsch, quien ha emprendido esta tarea en su importante obra: *Vernunft, Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept des transversales Vernunft* (1996), Suhrkamp, Fracfort.

los sistemas”. A la base de la diversidad filosófica existe una diversidad axiológica: La filosofía refleja los valores elegidos en cada sistema. “La racionalidad abstracta no puede resolver las cuestiones por sí sola, porque las mismas normas y criterios por los cuales evaluamos los argumentos –los cánones de argumentación sólida– reflejan nuestras orientaciones de valores cognoscitivos. Son aceptados por individuos o comunidades sobre la base de posturas evaluativas potencialmente variables.” La fuerza de un argumento filosófico nunca es absoluta y objetivamente obligatoria. Las consideraciones de validez basadas estrictamente en la evidencia son impotentes para eliminar el conflicto y estrechar el rango de alternativas a un resultado racionalmente idóneo. La fuerza persuasiva de una posición está por necesidad confinada a aquellos que aceptan los principios particulares sobre los que descansa, principios que en última instancia giran alrededor de valores cognoscitivos. De acuerdo con Rescher, una vez que reconocemos que lo que ha de ser considerado sostenible (válido, apropiado) en filosofía debe girar alrededor de valores cognoscitivos, ya no podemos esperar alcanzar un consenso a través de la pura razón o la argumentación.¹⁴ Rescher considera que esto no implica negar la pretensión cognoscitiva de la Filosofía.

La solución que propone es un “pluralismo orientativo”, un enfoque meta-filosófico que da la bienvenida a los distintos sistemas que busca situarse por encima del escepticismo y de los relativismos extremos.¹⁵ Se trata de los valores en los que se sustentan nuestras posiciones básicas, que se desprenden de una actitud u orientación evaluativa personal.¹⁶

Como referente básico en la elucidación de las diferencias y posibilidades de comprensión entre los distintos sistemas contamos con los grandes problemas de la vida: “los grandes universales prácticos de la condición humana – comida, alojamiento, vestido, socialización, reproducción– surgen en un nivel de

¹⁴ Nicholas Rescher, *La lucha de los sistemas*, UNAM, México, 1995.

¹⁵ “... El consenso es inasequible en filosofía. Los problemas filosóficos siempre admiten diversas soluciones, y la argumentación filosófica, al ser normativa en su naturaleza, admite diferentes resultados. El eslabón entre la racionalidad y el consenso está roto. Si la adecuación filosófica dependiese de encontrar criterios estrictamente objetivos y carentes de presuposiciones en un acuerdo racionalmente delimitado, entonces la empresa estaría predestinada al fracaso.” Rescher, op. cit., p. 177.

¹⁶ Ídem., p. 229.

fundamentalidad que deja gravemente subdeterminada cualquier cosa que sea tan sofisticada y cargada de contenido como una posición filosófica.¹⁷ Es decir, es la vida la que orienta la Filosofía, enmarca sus problemas y les da sentido, y no la filosofía la que orienta la vida.¹⁸ Siguiendo a Rescher, podemos decir que los problemas de la vida nos ponen en condiciones de elegir los criterios y valores que ponemos a la base de la Filosofía que adoptamos. Más allá de las adhesiones ideológicas, siempre estamos en condiciones de volver a las fuentes de nuestras opciones filosóficas, a partir de la toma de conciencia de lo que tiene mayor importancia en la vida, tanto personal como comunitaria.

Hay buenas razones, piensa Rescher, para pensar que la discordancia en la arena filosófica tiene aspectos positivos. La discrepancia es un aguijón para el esfuerzo y para el desarrollo de sí mismo. “El pluralismo es la solución de la evolución cultural a un problema: que personas diferentes tienen necesidades diferentes y que deben desarrollar en direcciones diferentes. La uniformidad significaría no sólo el estancamiento para el grupo, sino el empobrecimiento de muchos de sus individuos.” El hecho de que ninguna posición particular predomine sobre las demás establece la necesidad de alcanzar un nivel de pensamiento más profundo, más intensamente personal, de resolver los problemas por nosotros mismos y llegar a nuestras propias respuestas.

Significa que el trabajo filosófico no es un trabajo de *academia*, de dominar un cuerpo particular de doctrinas objetivamente validadas, sino de

¹⁷ Ídem., p. 170.

¹⁸ A este respecto la posición de Rescher resulta un tanto ambigua y decepcionante. Por una parte, considera que la filosofía en general no proporciona una guía útil para la vida. Sólo podemos “aplicar” la filosofía cuando llegamos a tener una propia, es decir, hasta que hemos formado nuestro propio marco de valores y pensado en sus implicaciones. Sólo desde la propia filosofía, y no desde la filosofía *per se*, se puede extraer una guía para el pensamiento y la acción. Sólo podemos obtener respuestas a nuestras preguntas partir de una filosofía apropiada, personal. Esto vale para los asuntos personales, pero no para los de carácter público. No contamos con una “filosofía pública.” “La filosofía es un dominio de aseveraciones encontradas sin resultados consolidados; no tiene tesis, lecciones, enseñanzas; sólo problemas posibles y soluciones en conflicto.” (225). La utilidad de la filosofía no consiste en su capacidad de resolver los problemas de la vida, sino en ser un estímulo intelectual para el cultivo de los recursos de la razón y la reflexión atenta mediante los cuales una persona inteligente puede abordar los problemas que encara.” (Ídem. 226-227). Esta postura plantea el importante reto de desarrollar un pensamiento propio, ordenado y sistemático, abierto al diálogo con otras posturas y sujeto a una revisión continua.

filosofar, de discernir cómo encontrar nuestra propia ruta de navegación entre los arrecifes de las alternativas rivales.¹⁹

Otra consecuencia importante del “pluralismo orientativo” es el subrayar la necesidad de estar dispuestos a ser justos con otros puntos de vista, sin descartarlos de antemano. Por el contrario, habría que tomarlos en serio, dar cuenta de ellos, definiendo nuestras posiciones en relación con el trasfondo que ellos proporcionan. Se impone el imperativo de no bloquear los canales de comunicación. En esta perspectiva la filosofía se presenta como una aventura comunitaria, de carácter cooperativo, por desarrollar una posición propia, lo más consistente que sea posible.²⁰ Lo decisivo no consiste en alcanzar verdades absolutas, sino en desarrollar la capacidad de una mejor argumentación y ganar un entendimiento más profundo de posiciones alternativas. Los principios de razonamiento son acordados en comunidad. Quienes no los comparten están fuera de ella y del asunto en cuestión. “No podemos comprometer racionalmente a aquellos que no juegan el juego de la racionalidad”.... Incluso aquellos que

¹⁹ Rescher considera que el pluralismo filosófico no tiene consecuencias para la filosofía. Después de Hegel ha sido abandonado el gran proyecto de tratar de absorber toda la filosofía dentro de una estructura única de una filosofía. “No hay una buena razón por la que, al construir una estructura propia, debiéramos desanimarnos o preocuparnos de que otros pudieran encontrar un edificio de diferente tipo más apropiado para ellos.” (Ídem, p. 374-375). El pluralismo orientativo no busca ni espera el acuerdo o el consenso. La tarea de la filosofía consiste en diseñar una posición satisfactoria no para todos, sino para quien la sustenta. “Si podemos hacer eso responsablemente y con una buena conciencia académica, habremos logrado todo lo que es razonable pedir.” Rescher cierra su importante contribución al debate filosófico invitando a dejar atrás la intimidación que puede producir la lucha de los sistemas, a aceptarla y hacerse cargo de ella. Lo fundamental es el reconocimiento de los valores que sostenemos y que se ven reflejados en nuestras respectivas posiciones filosóficas.

²⁰ “En filosofía debemos considerar a nuestros oponentes como colaboradores inconscientes. Donde se halla ausente el ímpetu constructivo de la disputa razonada, está faltando algo fundamental al proceso de la filosofía.” (Ídem., p.373). Es evidente que Rescher restringe la discusión filosófica a quienes han consolidado una filosofía propia, en el sentido señalado más arriba. Entre ellos se da la competencia, una relación de colegas antagonistas, si bien cooperativa. “El desacuerdo significativo sólo es posible donde también hay comunidad, que para Rescher se refiere a consideraciones relevantes, argumentación, estándares probatorios, metodología de razonamiento. El énfasis de la comunidad está puesto en el proceso, más que en los contenidos o los resultados (Cf. P. 373). Nuestros procesos de comunicación y razonamiento deben ser irrestrictamente comunales. El ímpetu hacia la racionalidad universalizada enlaza a los practicantes de la filosofía en una comunidad profesional comprometida con una empresa de investigación públicamente accesible. Los imperativos de la razón son las directrices fundamentales de la filosofía” (Cf. p. 374).

consideran la razón como algo secundario y subordinado, si han de participar en la tarea de la filosofía, deben justificar sus posiciones por medios racionales.

No es el propósito de este ensayo examinar todos los aspectos del “pluralismo orientativo” propuesto por Rescher. Nos interesa subrayar algunos que orientan hacia una solución: la vida como valor central, la afirmación del valor de la razón, el reconocimiento de la diversidad de principios filosóficos y su vinculación interna a los valores de que nos apropiamos de manera personal. En cierto modo, “la lucha de los sistemas” es una lucha interna en el propio corazón por elaborar con firmeza las propias convicciones, poniendo las propias creencias entre paréntesis, sabiendo que no siempre será posible llegar al consenso.

Si bien el pluralismo orientativo es una propuesta sugerente, deja sólo apuntada una pauta fundamental para comprender el pluralismo y rebasarlo en cuanto implica de conflicto más que teórico-filosófico, humano: su vinculación a valoraciones y opciones personales. La manera de superar la lucha de los sistemas tiene que ver con el corazón del hombre. El clima adecuado para la fecundidad del pluralismo filosófico no es la mera tolerancia, sino la concordia: la buena disposición a comulgar con el otro rescatando lo encontramos de válido en sus propuestas más allá de sus ideas y de la manera en que las exprese y haya sistematizado.²¹

El problema filosófico del pluralismo no es, radicalmente, “la lucha de los sistemas”. Si bien la trabazón sistemática de la Filosofía es una cuestión relevante, el pluralismo se plantea como problema filosófico por una razón más honda: está en juego la verdad, los valores y sentidos de las cosas. La pretensión de que “la verdad está en la totalidad” (Hegel) parece un exceso de confianza en los alcances de la razón y del ordenamiento de la totalidad de la realidad en su conjunto por medio de ella.

²¹ Rescher llega a plantear la posibilidad de una conversión filosófica: un cambio fundamental en valores que equivale a una reorientación ideológica que nunca es un asunto meramente racional, sino un asunto del corazón. Ídem., p. 171.

El pluralismo es un problema filosófico en la medida en que se presenta no como un conjunto de caminos hacia la verdad, sino como su negación, ya sea en nombre de una verdad absoluta, encontrada y poseída, o bien como su fragmentación: como un conjunto de piezas que no sólo resulta imposible de conjuntar, sino que ni siquiera se da la posibilidad de ponerlas en juego. Cabe subrayar que pluralidad no significa, necesariamente, división, mutua exclusión por incompatibilidad.²²

Pluralismo no equivale a eclecticismo. Frente a la pluralidad de enfoques y concepciones filosóficas el eclecticismo se presenta como una escapatoria cómoda y una solución fácil: la de considerar que todos los grandes sistemas dicen en el fondo lo mismo, con tal de que sepamos distinguir en ellos lo esencial de lo accesorio. La verdad sería la suma de verdades dispersas y discordantes. El eclecticismo busca en la historia de la filosofía o en los sistemas filosóficos los miembros dispersos de una filosofía carente de toda originalidad.²³

El pluralismo filosófico ha dado lugar al desarrollo de una proliferación de ensayos de carácter ecléctico, síntoma claro, a nuestro modo de ver, de un clima cultural en el que se han perdido certezas, se ha renunciado a convicciones y se ha perdido la esperanza en la capacidad de verdad del ser humano. Los rasgos característicos del eclecticismo son, por una parte, la inconsistencia de los supuestos. El eclecticismo es, fundamentalmente, un error de método, que se desentiende del contexto en el que se expresan las ideas

²² En el ámbito de lo público la pluralidad supone la presencia de juicios incompatibles que dan lugar a compromisos molestos y a conflictos. Debido a la pluralidad de caracteres, opiniones e intereses la opinión común que es posible obtener tiene siempre un límite trágico. Cf. Daniel Inerarity, "Pluralismo" en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 415 y ss. El análisis de Inerarity se circunscribe al ámbito de la filosofía social.

²³ Ricoeur califica la solución ecléctica como "charlatanería filosófica". Cf. *Historia y verdad*, op. cit., p. 42. Urs von Balthasar advierte que habría que ser más cauto en el uso de la palabra ecléctico, para referirse a síntesis insuficientemente elaboradas. El pensamiento humano es sinfónico, polifónico. Una característica que distingue a los más grandes pensadores es que las intuiciones centrales de sus sistemas operan siempre una refundición de elementos hasta entonces dispersos. Tomás de Aquino es quizá el ejemplo más extremo: su originalidad radica ante todo, según Balthasar, en la ordenación lúcida de un ingente caudal de ideas más o menos enmarañadas que ya existían antes de él. (Hans Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid, p. 46). "Nunca ha existido una filosofía, sólo hay una humanidad que filosofa, que sin cesar se enfrenta dialógicamente con el enigma del mundo, de la vida, del hombre, de la historia, y de la muerte." (Ídem.).

y de la conexión sistemática entre ellas.²⁴ Puede decirse que es la capitulación del rigor y del pensamiento sistemático y un signo evidente de la ausencia de un pensamiento original.²⁵

5. Por un pluralismo dialógico y analógico

Bajo este punto de vista la pluralidad filosófica es la bendición de lo diverso, el entramado de vías para la comunicación de experiencias, modos de pensar y expresiones de la inagotable realidad del mundo y del hombre. Lo extraño deja de serlo y pasa a formar parte de nuestra experiencia de comprensión. El problema radica en la exageración, en la desmesura, en el cierre de los códigos que hacen posible la comunicación y la comprensión entre los hombres.²⁶

La pluralidad en filosofía no significa dar carta de ciudadanía al relativismo, equivalente al “plural del conformismo” (Marcuse). La afirmación de un sano pluralismo supone una toma de posición responsable y un compromiso con la verdad, hasta donde sea posible conocerla y comunicarla. Aspiramos a una verdad que tenga como signo, si no como criterio, el acuerdo entre los espíritus. El pluralismo se destruye a sí mismo cuando la diversidad de posiciones no descansa en un pensamiento en el que las personas se hacen responsables de las implicaciones que se siguen del pensamiento que sustentan y de los principios de los que parten. Cuando se hace la apología del pluralismo es por contraste con posiciones dogmáticas e intransigentes. No es posible renunciar a la necesidad de alcanzar interpretaciones razonables sobre el mundo para poder actuar

²⁴ Cf. Juan Pablo II, *Fe y Razón*, Librería Parroquial, México, No. 86.

²⁵ Uno de los mayores retos que plantea el eclecticismo es el de lograr una ordenación lúcida del caudal de ideas más o menos enmarañadas que con que nos encontramos. Tarea imposible de lograr sin un ejercicio permanente de discernimiento y de síntesis personal abierta a la crítica.

²⁶ Daniel Inerarity observa con razón que “la apoteosis del plural” resulta insostenible. La apoteosis del plural consiste en la voluntad de afirmar la variedad a toda costa, soportando incluso la contradicción. Supone la renuncia a descubrir un sentido válido en el campo de las múltiples interpretaciones posibles. El pluralismo de las significaciones se ha convertido en la signatura de nuestra época: lo encontramos en la alabanza del politeísmo de Marquard, en la pluralidad de narraciones de Lyotard, en la apología de lo efímero de Lipovetsky, en el pensamiento débil de Vattimo, en la ironía de Rorty, en la multiplicidad de los discursos propuesta por Barthes, en el funcionalismo de la equivalencia de Luhman...” (Daniel Inerarity, *La Filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, México, 1997, p. 113).

razonablemente sobre él, en medio de los problemas y emergencias de la vida. Aquí se echa de ver la importancia de un ejercicio hermenéutico basado en principios razonables.²⁷

La Filosofía se destruye a sí misma en la medida en que se cierra a la diversidad de concepciones del mundo y de la vida; pero también, cuando las declara a todas igualmente válidas. En medio del pluralismo ideológico y filosófico, la filosofía cobra mayor sentido como mediación y comunicación entre los hombres en la irrenunciable búsqueda de la verdad. Como afirma Beuchot el pluralismo es un ideal regulador, pero se da en lo concreto.²⁸ Si no hay verdades absolutas sí hay falsedades absolutas (Popper). Esto ayuda a poner un límite al relativismo y a promover un sano pluralismo. Cabe notar que hay diversos pluralismos según se acerquen a lo unívoco y a lo equívoco, pero eso hace falta un “pluralismo analógico”, que evite tanto el dogmatismo como el escepticismo, el absolutismo como el relativismo.

El pluralismo al que necesitamos abrirnos y practicar parte del reconocimiento del otro y su verdad, que se funda en la confianza en la capacidad de verdad que hay en todo ser humano, de descubrirla y comunicarla. El pluralismo que buscamos se funda, por otra parte, en la insuficiencia radical para encontrar la verdad de forma aislada. De ahí que entendamos la búsqueda de la verdad como una convergencia de esfuerzos, como integración de modos de interrogar y de responder que se enriquecen y se corrigen unos con otros. La clave de este pluralismo es el diálogo en el que las personas se expresan con respeto y libertad haciéndose responsables del pensamiento y la palabra.

6. El pluralismo filosófico y la verdad del hombre

Forma parte de la fe en el hombre y de la esperanza en la verdad el contar con la posibilidad de introducir una intención fraternal en medio de los

²⁷ La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica reflexiva de Paul Ricoeur y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot apuntan en este sentido. Este tipo de pensamiento ofrece bases para un pluralismo analógico.

²⁸ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo, el ídolo y el ícono*, Caparrós, Madrid, 1997, p. 15.

debates más ásperos. Se trata de un diálogo en el que no sólo son importantes los interlocutores y lo que dicen. También importan los otros, sobre todo quienes han sido excluidos de toda posibilidad de expresar su palabra. Se dialoga no sólo para encontrar la verdad, sino para que se produzca algo bueno. Este tipo de pluralismo supone que la escucha atenta es su acto primero. No se trata de favorecer un irenismo que proclama la armonía donde no puede existir, sino en la unidad de búsqueda en tensión de aquella verdad que rebasa las posiciones parciales, en abierto reconocimiento de las discordias que desinstalan de la cómoda posesión de verdades.²⁹ Este tipo de pluralismo supone que la escucha atenta es su acto primero. La búsqueda de la verdad es un salir a su encuentro y se hace en compañía con los demás, en la producción y creación solidaria de los pensamientos.³⁰ Aún más: es un dejarse poseer por ella.

El hombre ha expresado la verdad, su verdad, de distintas formas a través de la historia. El pensamiento filosófico no es sólo relativo a la diversidad de las maneras de percibir, pensar, comprender y dar significado a la propia experiencia. Estas operaciones marcan la diversidad y caracterizan los múltiples discursos filosóficos. También el contexto y el lenguaje llegan a ser decisivos en la reflexión. Existe, además, una historia de la comprensión, que es al mismo tiempo una historia de la escucha. El pluralismo habla de la multiplicidad, de lo inabarcable de la verdad buscada, dicha, intuita, reconocida y comunicada. El pluralismo es un problema filosófico, en parte, porque el ser humano es al mismo tiempo diverso y unitario, en él se dicen diversas voces, es sujeto de múltiples registros. Es un microcosmos en quien reverbera el macrocosmos. El pluralismo en, ante todo, interno. Es paradoja y discordancia en el corazón del hombre. El ser humano es extraño a la monotonía del ser y en sus fiestas celebra el mundo

²⁹ En este sentido entendemos a Don Miguel de Unamuno: "Lo que más nos une a los hombres unos con otros son las discordias. Y lo que más le uno a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de la vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores en nuestras discordias."

³⁰ La encíclica *Fe y Razón* reconoce que "ninguna forma histórica de filosofía puede pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios." (CF. No, 48) Señala, así mismo, que "la relación actual entre fe y razón exige un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante otra". Resulta significativa la mención en el documento citado a "una razón débil". Frente a ella la fe "cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición." (Ídem).

polifónico de la vida.³¹ Es un ser dividido, capaz de amar la desproporción y la contradicción. Por eso, el pluralismo es un indicio de la inabarcable verdad del hombre y, al mismo tiempo, de su sed infinita de una verdad que no se agote en sus propias palabras y contradicciones

³¹ Miguel de Unamuno llegó a decir que lo que más le uno a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de la vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores en nuestras discordias”.



FILOSOFÍA Y VIOLENCIA

Julián Molina Zambrano¹

Resumen: *Lo que tratamos de hacer en este trabajo es considerar el rol que juega la filosofía como razón (logos) frente al problema de la violencia. Tras una primera caracterización de los diferentes tipos de violencia, exponemos el modo como la razón enfrenta estos desafíos, apoyándonos en la obra filosófica de Eric Weil. Subrayamos las virtudes del diálogo y la argumentación dialéctica como el mejor medio que disponemos para zanjar las diferencias que ocasiona el pluralismo tanto entre los individuos como entre los pueblos, y el valor de la educación en la formación de una actitud tolerante.*

Palabras clave: *Filosofía, violencia, razón, diálogo, pluralismo, relativismo, universal, educación, Eric Weil.*

Existen varias formas de violencia que el hombre ordinario puede constatar. Sin precisar el término de “violencia”, el hombre común puede distinguir diferentes tipos, como la violencia de la naturaleza, los terremotos, las enfermedades, la guerra entre los pueblos, la violencia que prevalece en su sociedad en menor o mayor grado, y la violencia que él mismo puede experimentar en su interior. La violencia es, como lo ha sido, motivo de preocupación para el ser humano. Pero, ¿cómo puede el ser humano estar al abrigo de la violencia?, ¿la violencia es inherente al ser humano de tal suerte que no deberíamos sorprendernos de su cotidianidad?, ¿la ciencia y la tecnología, que gozan de tanto prestigio en nuestra sociedad contemporánea, podrían liberarnos algún día de todas las formas de violencia, incluyendo aquélla que nos consume en las profundidades de nuestro ser? En última instancia, ¿la violencia puede ser comprendida por la filosofía, por la razón como *lógos*?

¹ Licenciado en filosofía (Universidad de Guadalajara), Diplôme d'Étude Approfondies en Epistemología e Historia de la ciencias y Master en Filosofía (Universidad de Nantes). Candidato al doctorado por la EHESS. Actualmente profesor del Departamento de Filosofía, CUSCH-UdeG y del IFFIM.

El hombre en el mundo es confrontado por los fenómenos de la naturaleza. Es un ser finito, limitado por una vida corporal (su disposición a la animalidad) y psíquica (su disposición a la cultura y la civilización)². Se trata de un ser que experimenta necesidades y deseos, los cuales lo obligan a actuar en el mundo a fin de persistir. Pero este hombre no está sólo, pues además del mundo natural hay otros hombres como él, que también buscan satisfacer sus necesidades. De hecho, el hombre es un ser asociado (*homo socius*). Los hombres, en acción común, buscan los medios de subsistencia en la naturaleza, originando con ello una “lógica” de la producción material (*téchne*) y otra de la organización social (*pólis*). Con la primera, los hombres no sólo se protegen de la violencia de la naturaleza, sino que pretenden convertirse en “señores y poseedores de la naturaleza”³. En efecto, la razón del hombre (o de los hombres) es esencialmente (y no únicamente) “fabricadora”. Por ello, el hombre puede ser definido como *homo faber*⁴.

Sin embargo, ¿de la misma manera en que los hombres unen sus esfuerzos, vía la técnica, para sobrevivir en el mundo de la naturaleza, no deberían hacer lo mismo a fin de vivir en la libertad y la igualdad social? ¿Qué clase de organización se requiere a fin de borrar la sombra de la esclavitud y la alienación? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una civilización donde se ponga en marcha una lógica, además de la producción de bienes materiales, de la distribución de éstos, y, sobre todo, de las relaciones humanas más justas? Los hombres, que han luchado y luchan en comunidad contra la violencia de la naturaleza, deben, ahora y en todo momento, esforzarse por vencer la violencia de su convivencia. Para

² También valdría decir que el hombre es un ser en sí y para sí, poseedor de una doble naturaleza: corporal y cultural. De hecho, la palabra latina *natus* significa “nacido”, y la naturaleza frágil y vulnerable del hombre es compensada por la cultura, la técnica y la civilización (*civitas*). Conviene recordar el mito platónico de Prometeo en el diálogo del *Protágoras*.

³ R. Descartes, *Discours de la Méthode* (sexta parte), París, Classiques Français, 1998, p. 79. En las líneas siguientes, Descartes parece agregar que el interés de la filosofía (o de la ciencia) es prolongar la vida humana.

⁴ “Si pudiéramos despojarnos del orgullo, si, para definir la especie, nos limitamos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos muestran como la característica constante del hombre y de la inteligencia, no diríamos quizás *Homo sapiens*, sino *Homo faber*. En definitiva, la inteligencia, considerada en lo que parece ser la marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular instrumentos para hacer instrumentos y variar indefinidamente su fabricación.” [cf. Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, París, Presses Universitaires de France, 1996, p. 140]

ello es necesario *un compromiso libre* de cada uno de los individuos (también se podría incluir a las instituciones, a los pueblos, a los estados, etc.), a fin de recuperar el gusto y la satisfacción de vivir individual y colectivamente al mismo tiempo. Se trata de la movilización y la participación de todos los individuos y de todos los pueblos que buscan sobre-vivir y con-vivir conforme a la abundancia económica y la justicia social.

Este proyecto cobra existencia o se frustra en el ámbito de la libertad humana. Ésta se ejerce de la manera más patente en una elección, frente a una opción. A cada momento, esta decisión se presenta a cada individuo (comunidad o pueblo) en su forma más radical: o la razón (el *lógos* como palabra) o la violencia (la *bía* como “exceso de fuerza”). Dicho de otra manera, se acepta coexistir con el otro bajo una relación de respeto mutuo, “viviendo y dejando vivir”, o bajo una relación de opresión. La primera determinación entraña la apertura al otro, el respeto de su *persona* y el reconocimiento de que posee un *lógos* (quizás diferente al suyo), y, por consiguiente, la manera de regular su cohabitación se realiza precisamente a través del *diá-logo*. Aunque la *pluralidad* de intereses, cosmovisiones, valores, creencias, etc., de todos los que han optado por la razón genera una *tensión* sumamente intensa, estos hombres están unidos a fin de alcanzar la convivencia pacífica, y ésta ha sido su decisión más elevada.⁵ Ahora bien, una vez que se ha fijado la meta, la cuestión se reduce a buscar el mejor medio; recordemos que, para Aristóteles, los fines no están sujetos a la deliberación⁶. La búsqueda de lo universal, en el sentido de lo que debe valer para todos, se convierte entonces en una prioridad. Por el contrario, la opción por la violencia se constituye en la negación del otro, de su razón (ignorando sus creencias, valores, etc.), y, de manera radical, en la eliminación del otro de forma parcial e incluso total.

⁵ No vamos a justificar la creencia que el valor más alto es el de la convivencia social, lo que nos interesa resaltar es que éste se constituye por medio de un acto de la libertad. Pero, si los valores se justificaran por un acto de libertad, entonces el valor de la convivencia social estaría justificado.

⁶ “No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios para alcanzar los fines”. Aristóteles, *Étique à Nicomaque*, Traducción de J. Tricot, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 9ª ed., 1997. III, 5; 1112 b 10

La prioridad no es otra más que la imposición del universal -un universal que de hecho es parcial-. La restauración o establecimiento de la “*común-unidad*” se realiza por medio del sometimiento del otro.

Violencia del hombre que no acepta el discurso de otro hombre y que busca la satisfacción luchando por su propio discurso que quiere único no sólo para él, sino para todo el mundo y que trata de hacer realmente único por la supresión real de todos los que tienen otros discursos.⁷

El contraste entre la razón como diálogo y la violencia “pura” se impone. Mientras que el diálogo supone el respeto del otro (de su persona, de sus valores, de su concepción del mundo, de su lengua), es decir, una relación horizontal, la violencia expresa una relación vertical. Mientras que el diálogo denota apertura al otro, atento a la escucha y al intercambio de ideas, la violencia cierra toda posibilidad de comunicación con el otro, recurriendo a la fuerza (con exceso) para someterlo. Mientras que el universal de la razón es incluyente (por un acto de la libertad), el universal de la violencia es excluyente (por medio de la fuerza). Mientras que la primera opción se manifiesta como una *hetero-logía* por medio de una *hetero-fonía*, aceptando así la pluralidad, la segunda trata de imponer una *homo-logía* con una sola *homo-fonía*, rechazando y excluyendo a los “bárbaros”.

Esta dualidad de razón y violencia ha llamado la atención de varios filósofos. Pero de todos ellos Eric Weil es quien ha señalado como problema central de la filosofía el problema de la violencia. La tarea fundamental de la filosofía consiste, según Weil, en comprender la violencia como lo otro de la razón⁸. El verbo “comprender” es utilizado en sus dos sentidos: entender y contener. La filosofía que busca comprender todo y nada debe quedar fuera de ella⁹, se enfrenta al problema de articular estos elementos contrarios en un

⁷ Eric Weil, *Logique de la Philosophie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 57.

⁸ “... todo lo que se comprende es comprendido con la ayuda de su otro” [Cf. Eric Weil, *Logique de la Philosophie*, op. cit., p. 60.]

⁹ Eric Weil suscribe la tesis de Karl Jaspers en el sentido que incluso el discurso del loco es comprensible. “Si nosotros no lo comprendemos, es nuestra falta, no es la falta del loco.” Eric Weil, *Philosophie et Réalité, Derniers essais et conférences*, París, Beauchesne et le Centre National des Lettres, 1982, p.47. “... no hay loco para la filosofía” [E. Weil, *Logique de la Philosophie*, op. cit., p. 421].

discurso absolutamente coherente. De ahí su carácter problemático (*aporía*) y sistemático (*sistema*).

En otras palabras, el hombre busca su plena realización tanto en la naturaleza (satisfaciendo sus necesidades) como en la sociedad (gozando de la libertad y la justicia). Lo que significa que no podrá tener una existencia plena, una vida con sentido, si la violencia en cualquiera de sus formas se lo impide. El hombre puede ser definido como el ser que busca liberarse de sus necesidades e insatisfacciones.¹⁰

De esta manera, la violencia se instala en el lugar central de las preocupaciones del hombre. Por lo que la filosofía se esfuerza por comprenderla, entendiéndola o expresándola en un discurso y conteniéndola o superándola en la acción. El discurso, para Weil, exhibe el sentido en el cual el hombre orienta su vida y coordina su acción. Por ello la filosofía se constituye en la ciencia del sentido, del discurso coherente que versa sobre la realidad, de todos los discursos que determinan la realidad de los hablantes.¹¹

Esta alternativa entre razón y violencia respecto de la coexistencia social se presenta a cada miembro de la sociedad, a las instituciones y a los pueblos en general. Pero cualquiera que sea la elección, nunca se debe descuidar el conocimiento de la naturaleza, porque el destino del hombre está íntimamente ligado al desarrollo de su conocimiento y la lucha contra la naturaleza es permanente¹². La ciencia se vuelve, pues, necesaria para el hombre y éste ahora puede ser definido como *homo scientis*. Parafraseando a Kant, podemos aseverar que el hombre sin la ciencia es ciego y la ciencia sin el hombre está vacía, carece de dinámica.

El hombre no sólo busca comprender la realidad, sino que trata de transformarla y de ajustarla a su idea de razón. La ciencia se convierte en el

¹⁰ Cf. El agregado que hizo Eric Weil a su *Logique de la Philosophie*, primera parte.

¹¹ Para una exposición de la concepción filosófica de Weil, cf. el capítulo II de *Philosophie et Réalité* y su obra *Logique de la Philosophie*.

¹² Recordemos la afirmación de Francis Bacon en el sentido de que "el saber es poder".

mejor medio para adaptar la realidad, y, a través de la tecnología, la acción humana se hace más eficaz. Ahora bien, para el hombre violento, la ciencia y la tecnología resultan esenciales, ya que le permite ejercer su dominio o su acción *contra* el otro con mayor facilidad. Sin duda alguna, la razón, la ciencia y la tecnología son utilizadas por el hombre violento, y, en este sentido, podemos afirmar que la violencia se sirve de la razón para alcanzar sus metas. En cambio, el hombre *racional*, además de la ciencia y la tecnología, recurre al diálogo como el mejor medio para construir el buen vivir (*tò euzên*). El diálogo es motivado por la pluralidad de intereses individuales, de grupos, de clases sociales o pueblos. Se trata de un diálogo donde los interlocutores *se comprometan libremente* con la finalidad de lograr un acuerdo, donde los participantes manifiesten sus intereses, confrontando sus razones por medio de un debate racional e imponiéndose a fin de cuentas la *prudencia* (*phónesis*)¹³. En efecto, la argumentación dialéctica o retórica de la tradición clásica y humanista que buscan convencer o persuadir, subyace a este proceso *dialógico*. Llegar a un consenso por medio del diálogo equivale a eliminar o superar la amenaza de la violencia social, consolidando así una comunidad *humana*. De hecho, la mayor parte de los filósofos han privilegiado el diálogo como el terreno fértil donde la verdad (*alétheia*) o el universal se pueda manifestar. Platón, por ejemplo, considera que los interlocutores, por medio de preguntas y respuestas, están en posibilidad de descubrir (desvelar) la verdad o el universal.¹⁴

Si bien el diálogo está a la disposición de los individuos, las instituciones y los estados, que así lo determinen por un acto de su voluntad, no todos los interlocutores de un diálogo son seres que se comprometen sinceramente. Recordemos que el lenguaje puede hablar del no-ser, puede engañar. Lo que significa que, en algunas ocasiones, los interlocutores no sólo buscan defender sus intereses particulares, sino que no están dispuestos a ceder, transformando con ello el diálogo en una mera *discusión*, y, frustrando de esta manera la posibilidad del acuerdo. En este sentido, los defensores “invencibles” de sus

¹³ La prudencia es una disposición o hábito racional (*cum vera ratione*) que concierne a “lo que es bueno o malo para un ser humano.” [Aristóteles, *Ética a Nicomaque*, VI, 5; 1140 b 4.]

¹⁴ En este trabajo dejaremos de lado la cuestión de la existencia de verdades eternas o valores trascendentes, del realismo espiritual o idealismo.

propios intereses se ven obligados a recurrir a la argumentación *erística* para vencer en la discusión. Pero, ¿esto no es ya una forma de violencia? En contraste, el consenso entre los hombres sólo es posible si ellos no se ocupan únicamente de sus intereses particulares, sino de la verdad o el universal incluyente, recurriendo para ello al arte de la heurística o a la búsqueda de principios capaces de evitar la injusticia. De ahí que resulta necesario que la discusión se transforme en diálogo y, según Weil, el diálogo en discurso.

El camino del diálogo con vista a un consenso no está libre de obstáculos, pues como bien lo señala Jürgen Habermas,¹⁵ aquél se puede obtener de manera artificial por medio del poder. Además de una falta de voluntad y compromiso de los interlocutores o de la manipulación de un acuerdo, existe otro problema: el de la unidad o la pluralidad de la realidad. Los hombres del diálogo poseen diferentes concepciones del mundo, orientan sus vidas y acciones de manera diferente, poseen diferentes valores, etc. Es un hecho que existen varias concepciones del mundo que expresan los interlocutores en su discurso y que se ven confrontadas en el diálogo. Reconociendo el relativismo como punto de partida, pero, al mismo tiempo, afirmando que el diálogo tiende a un universal incluyente, nos encontramos en medio de estos dos extremos. La realidad es una y múltiple a la vez.

“Siempre sabemos que la realidad...está estructurada, lo sabemos antes de toda investigación de tal estructura particular de la cual no tendríamos la idea de este saber. Pero no hay más que estructuras particulares, que podríamos enunciar, precisamente porque la estructura funda todas las estructuras y no puede ser más que nombrada en lugar de ser enunciada—ella es, en lenguaje kantiano, no un concepto, sino una idea, la idea que hace comprensible aún los conceptos que niegan la idea.”¹⁶

En esta tensión de la *pluralidad* (de intereses, valores, creencias, etc.), la vida social e individual se desarrollan. La marcha hacia el universal incluyente

¹⁵ Cf. J. Habermas. *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990; y *La teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.

¹⁶ E. Weil, *Essais et Conférences*, París, Librairie Plon, tomo I, 1971, p. 321.

podría parecer inalcanzable, reduciéndose a un ideal regulador o a acuerdos temporales.¹⁷ La desconfianza o sospecha de todo lo que pretende instaurarse como universal está motivada por la conciencia de que toda visión del mundo está condicionada por intereses de poder. De aquí surge la llamada al espíritu crítico y a la constante vigilancia, pues cada hombre o pueblo no es más que un cantón del universal.

Pero estos hombres que viven en sociedad requieren de una educación en el uso de su libertad y responsabilidad, de su razón y actitudes, en una palabra, de su vida.¹⁸ Se trata de una educación donde se fomente una *actitud* en favor de la tolerancia (el respeto al otro), donde se desarrollen las *habilidades* propias del proceso dialógico (la confrontación de ideas, la argumentación, la comprensión, el análisis, el razonamiento, la participación), donde se enseñen aquellos *conocimientos* que nos ayudan a vivir mejor (técnicos, científicos y cívicos¹⁹). Esta educación integral, además de la especificidad que es propia a cada pueblo, debe apuntar a la formación de una cadena de personas comprometidas de manera constante con la creación de una nueva y cada vez mejor civilización. Es urgente que los gobiernos se preocupen y se ocupen de la educación de sus ciudadanos, para que éstos sean precisamente quienes garanticen la paz social.

Sin embargo, los ciudadanos no se interesarán en la convivencia pacífica si no ven satisfechas sus necesidades. En efecto, el progreso material es una condición necesaria, pero no suficiente para la armonía social. Se requiere

¹⁷ No deseamos tratar en este trabajo el problema del universal, si, desde el punto de vista cognoscente, el universal se logran por medio de una abstracción o por medio de un método fenomenológico, etc.

¹⁸ Según el diccionario de la lengua francesa de Josette Rey-Debove y Alan Rey, *Le Nouveau Petit Robert*, primera edición, París, 1996; la educación (del latín *educatio*) no es otra cosa más que la puesta en acción de los medios que aseguren la formación y el desarrollo de un ser humano. También en esta obra encontramos que el verbo “educar” tiene dos raíces latinas: *educare* y *educere*; los significados respectivamente son: formar, hacer que entre en, disciplinar por medio de la educación, y conducir a, conducir fuera de sí, hacer salir de, abrirse, manifestarse.

¹⁹ Dado que el hombre actual vive en un sistema de mundialización o globalización, por “cívico” no nos referimos exclusivamente al conocimiento y respeto por las leyes de un determinado país, sino en un sentido más amplio.

asimismo de una educación *moral*.²⁰ El hombre niega sus necesidades materiales con el esfuerzo conjunto y la tecnología, pero también debe negar sus pasiones que le impiden participar de la civilización. No todos los deseos son legítimos, no todos son razonables. El hombre virtuoso (*vir*, hombre; *vis*, fuerza) o excelente es aquél que ha hecho violencia (con exceso de fuerza) a sus deseos ilegítimos, intereses egoístas, subjetividad parcial, pulsiones y pasiones. El hombre de carne y hueso no es el Hombre Universal, sino que es un ser que no ha sido completamente penetrado por la razón. Por ello el hombre racional debe hacer violencia a su subjetividad parcial. Tengamos en cuenta que el hombre violento actúa con vistas a su propio interés y que la violencia en última instancia es individual.²¹ Por tanto, la “doble” negación de las necesidades materiales y de los intereses particulares (de grupo o individual), no es otra cosa más que la lucha contra la violencia. En este sentido el hombre racional viene a utilizar la violencia como un medio, de manera similar al uso que hace el hombre violento de la razón.


Para desterrar los intereses particulares se requiere de la violencia: en lo colectivo con la fuerza pública y en lo individual con la virtud. Si los hombres están convencidos que la violencia es el mal más grande para su sociedad, no dudarán en organizarse para contrarrestarla, incluso apelando a la violencia. Pero esta segunda violencia ya no es la violencia pura, sino una violencia “racional” o contenida. Incluso, los gobiernos que surgen de una revolución violenta “estarán obligados a trabajar en la eliminación de la violencia, y en particular de la suya propia”²². La violencia que ejerce la fuerza pública es sin duda lamentable, pero legítima. Pues legítimo es todo aquello que permite salvaguardar la comunidad.

²⁰ “La separación entre los aspectos colectivo-sociales e individuales del buen vivir, lo cual llevó a llamar ‘política’ a la reflexión sobre los primeros, reservando el término ‘ética’ para los últimos, no fue más que un artificio metódico. Sea cual fuere su utilidad teórica, creo que sus consecuencias prácticas han sido funestas.” M. Dascal, “Diversidad cultural y práctica educacional”, en León Olivé (compilador), *Ética y Diversidad Cultural*, FCE, México, 1993, p. 230.

²¹ “El *homo sapiens* está más inclinado al exceso que sus predecesores y su reino corresponde a un sobredomamiento del onirismo, del eros, de la afectividad, de la violencia.” [E. Morin, *Le Paradigme Perdu*, París, Seuil, 1973, p. 124].

²² E. Weil, *Essais et Conférences*, op.cit., tomo II, p. 384.



Finalmente, la sociedad no tiene muchas opciones contra la violencia si no se compromete con la educación de sus miembros o ciudadanos. La lucha contra la violencia no es ni será fácil. Los frentes han sido bien delimitados: contener la violencia de la naturaleza y establecer las condiciones de una convivencia social más justa con el *esfuerzo* de todos. La colaboración de todos los asociados del presente es imprescindible para hacer más eficiente la producción de los bienes materiales, para dialogar sobre la mejor forma de su distribución y sobre el tipo de organización social más conveniente, sin olvidar la tarea particular de negar en cierta forma las pasiones individuales. En efecto, vivir en sociedad implica limitar nuestras inclinaciones para dar paso a la razón, al beneficio propio y de todos. Este proyecto depende en última instancia de la dualidad de libertad y verdad. Cada individuo tiene la opción de *comprometerse* con la razón o con la violencia. Con la primera se abre al universal incluyente y cierra las puertas a la radicalidad de su subjetividad. Con la segunda da la espalda a la razón para convertirse en su propio *ab-solutus*. Sin duda, el individuo que rechaza el pluralismo cultural y prefiere vivir en su sentimiento o en su subjetividad, se convierte en un hombre violento 

Año 1, Num. 1
agosto de 2005

PIEZAS




LAS RAZONES DE LA INTOLERANCIA

El protestantismo en el medio indígena oaxaqueño

Enrique Marroquín¹

Resumen: *Este artículo describe la situación de conflicto que implica la presencia de los grupos protestantes, especialmente en el medio indígena oaxaqueño. Los hostigamientos hacia estos nuevos grupos religiosos son tales, que uno no puede menos que preguntarse las razones. Estos grupos, según un estudio, atentan contra un complejo cultural medular en este medio -fiesta religiosa, tequio (trabajo comunitario no retribuido), sistema de cargos. Al sentirse amenazada en su identidad cultural, la comunidad reacciona reprimiéndolos. ¿Cómo, a pesar de ser tan fuertes las represalias la gente continúa convirtiéndose a otras confesiones no católicas? Al parecer la comunidad tradicional se encuentra en proceso de descomposición, lo cual empuja a muchos a buscar alternativas distintas a su tradición. ¿Cómo compaginar entonces el derecho a profesar una religión con el derecho colectivo a conservar la costumbre?*

Palabras clave: *sectas, conflicto, pluralismo y religión.*

 El mundo se encamina hacia el pluralismo, no obstante importantes reductos de intolerancia, tales como los fundamentalismos e integrismos religiosos. Hoy somos concientes del respeto que se debe a cualquier opinión u orientación ideológica, y que el fanatismo —contra lo que aparenta— oculta en realidad inseguridad en la propia posición. En México estamos aprendiendo a convivir en la diferencia; pero apenas nos estamos haciendo concientes de que, en lo religioso, hace ya varias décadas que dejamos de ser un país “católico”. Si en 1970 el catolicismo constituía el 98.4%, en el 2000 había bajado al 92% de los censados (otras cifras lo bajan actualmente al 88%); mientras que los que profesan una religión no católica aumentaron del 2.3% al 8% y los ateos, del 0.6% al 3.5%.

¹ Licenciado en filosofía por la Universidad pontificia St. Tomás de Aquino y en antropología social por la Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en ciencias sociales por la Universidad Autónoma metropolitana-Xochimilco.

En ese tiempo, la tasa de crecimiento promedio por década fue del 1.5% de los católicos, frente al 6.1% de quienes profesan una religión diferente.²

Una de las características que ostenta este proceso, es el desplazamiento protestante de las zonas urbanas del norte del país, hacia las zonas rurales del sureste. Hay que insistir que su crecimiento en este estado no se finca tanto en las ciudades, sino que prefieren el medio rural, es decir, poblaciones menores de 2,500 habitantes.³ Las cifras, pues, indican que ahora los mexicanos convivimos con creyentes de otras denominaciones cristianas, y sabemos por experiencia que dicha convivencia no resulta fácil. Ejemplificaré esto en el medio indígena oaxaqueño. En este Estado, la población cristiana no católica pasó de ser el 1.8% en 1970, al 10.1% en el 2000 (incluyendo religiones bíblicas no protestantes⁴), es decir, creció el 561%. Los nuevos grupos religiosos se hacen ya presentes en la mayor parte de los 525 municipios que tiene aquel Estado. En 87 de dichos municipios, los disidentes alcanzan el 10% de la población; en 24, son la cuarta parte; en 13, la tercera parte y hay 5 en donde los católicos son ya minoría.

Este considerable “boom” sorprende menos si atendemos a su proceso histórico de gestación. La primera presencia protestante en Oaxaca data de mediados del siglo XIX, a cargo de las iglesias denominacionales tradicionales, en especial los metodistas y los bautistas. En aquel entonces se pactó una alianza entre la masonería liberal y el protestantismo, para neutralizar el poder eclesiástico e introducir la libertad de cultos. Un período clave al respecto fue entre 1936 y 1955. La Revolución había afectado las comunidades indias en su ritmo de vida, por lo que aquellas tuvieron que abrirse más hacia el exterior. Algunos de sus miembros tuvieron que emigrar, favorecidos por el plan de contratación de braceros. En este tiempo aún no se reestructuraba la educación pública, pero ya se había afectado el monopolio educativo de la Iglesia católica. Los protestantes

² Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) www.inegi.gob.mx/inegi/default.asp

³ Gilberto Jiménez, *Sectas religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, CIESAS del Sureste. SEP-CONAFE, Casa Chata num. 161.

⁴ A fines de simplificación, incluyo dentro de los grupos protestantes a los Testigos de Jehová, los Mormones y los Adventistas, que no suelen ser reconocidos como tales.

aprovecharon la coyuntura para ofrecer su espacio educativo a la nueva clase emergente. Su participación en la Revolución les mereció algunos puestos oficiales en este campo, uno de los cuales fue la Dirección de Educación Pública, otorgada a Moisés Sáenz, un metodista del Grupo de Sonora, quien organizó la escuela rural, puntal de la política cardenista en el campo. Esto explica tanto la convergencia entre los maestros socialistas y los protestantes en algunas campañas “*desfanatizadoras y antialcohólicas*”.

La necesidad de instrumentar una política lingüística para el medio indígena y la carencia de lingüistas profesionales, fueron aprovechadas en 1936 por William Cameron Townsend, para establecer en el país el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), de tendencia Pentecostal, con su programa para traducir la Biblia a las lenguas nativas.⁵ Sin embargo, los presupuestos antropológicos dominantes impidieron que estos lingüistas misioneros favorecieran una evangelización desde las propias lenguas autóctonas y más bien contribuyeran a la castellanización escolar. La labor proselitista de los lingüistas fue bastante discreta. Se limitó a canalizar algunos de sus simpatizantes hacia las grandes ciudades, o mejor hacia los Estados Unidos, donde se solicitaba mano de obra mexicana. Los protestantes fungieron entonces como enganchadores de braceros y, ya en el exterior, las congregaciones ayudaron a los emigrados a adaptarse a la sociedad norteamericana. Fue así como algunos años más tarde estos indígenas conversos volvieron a su pueblo natal a propagar la nueva fe.

¿Persecución religiosa?

Se puede fechar entre 1955 y 1976 el período de fuerte expansión por todo el estado. Esta expansión no tuvo mayores problemas; pero los conflictos comenzaron a mediados de los setenta, cuando el grupo se consolida y toma concreción, trastocando pautas culturales colectivas. La comunidad se siente afectada y, pretextando su defensa, agrede al grupo evangélico. Entre 1977 y 1982, el Departamento Jurídico del gobierno del estado registró un promedio

⁵ En 1977, más de 3,700 lingüistas trabajaban en 24 países con 670 lenguas minoritarias. (citado por Juan Schuster, *El Instituto Lingüístico de Verano*, Los Universitarios, núm. 205, dic. 1982: 58-59).

de 13 conflictos anuales. La curva disminuye, pero se dispara bruscamente en 1987 con 44 conflictos, y se eleva aún más para alcanzar los 55 de 1989. Son éstos los conflictos de este período en Oaxaca, lo que constituye el objeto de la presente investigación.⁶ Personalmente investigué, en archivo y en el campo, un corpus de 376 conflictos entre católicos y protestantes, acaecidos en Oaxaca, entre 1976 y 1993, antes de la promulgación de la nueva Ley de Cultos.

Lo que impacta inmediatamente es la saña de la represión a que los conflictos dan lugar. Es frecuente la queja por golpes e injurias recibidos de los particulares. La agresión alcanza muchas veces a los bienes (quema de mazorcas, casas apedreadas o incendiadas, daños al templo, parcelas abandonadas en plena producción o arrebatadas a su legítimo dueño, etc.). En otras ocasiones se les priva de algunos servicios públicos, tales como el agua potable, la tramitación de sus asuntos legales, el acceso al molino de nixtamal, a la tienda de Conasupo o al transporte del pueblo. En el caso de los Testigos de Jehová los más afectados son los niños, quienes son expulsados de la escuela o sometidos a castigos. El encarcelamiento fue la represalia más nombrada, aplicada al menos en 53 conflictos.⁷ Estos últimos casos fueron relativamente fáciles de frenar, pues por lo general bastaba la intervención del Jurídico para ser liberados, que en ningún caso tardó más de tres días. Más grave resultan las situaciones de ostracismo, Hubo 28 denuncias de expulsión y otros 41 conflictos en los que se amenazaba hacerlo. La intolerancia puede llegar, incluso, al linchamiento: en Matagallina, San Ildefonso, Sola de Vega, Santa Inés del Monte-Zaachila o Santiago Atitlán (Mixe). En este pueblo, protestantes armados de palos iban a apresar al presidente municipal, pero el pueblo lo defendió, linchó a cuatro de ellos y les negó la sepultura. Poco después tocó a Guadalupe La Mexicana, (Coixtlahuaca), donde

⁶ Se investigaron los 376 conflictos habidos de 1976 (año en que los conflictos se exacerbaron) a 1993, es decir, antes de la nueva Ley de Cultos. Se consultó el Archivo del Departamento Jurídico del Gobierno del Estado de Oaxaca, revisión de hemeroteca y trabajo de campo. La investigación fue realizada en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Cf. Enrique Marroquín, "Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia?" en Gilberto Jiménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1996, pp. 47-66.

⁷ Por necesidades de clasificación se tuvieron que separar en rubros distintos confrontaciones que muchas veces implicaban agresiones combinadas.

siete católicos fueron masacrados a manos del demente Germán García Antonio, de los Testigos de Jehová. Atendiendo a la dureza de estas represalias, se puede hablar de un verdadero estado de *“persecución religiosa”*, interpretada desde un impactante discurso apocalíptico, como signo del fin de los tiempos y señal de predestinación, recuperando la epopeya martirial de los primeros cristianos.

Buscando explicaciones

A primera vista, la reacción del pueblo católico parece del todo desproporcionada, producto de la intolerancia o del fanatismo religioso. *¿Por qué se les persigue con tanta saña?* La sociología de la religión intenta responder a ello desde el conocimiento de los *motivos* que dieron lugar a los conflictos, que pudieron clasificarse en los siguientes rubros:

A) Motivos cívicos: *“¡No saludan a la bandera, ni cantan el himno nacional!”*

El “secularismo” cardenista había sustituido algunas formas religiosas por otro ritual laico paralelo. No extraña la oposición del rígido antifetichismo de los Testigos de Jehová a tales actos. Un mínimo de 23 conflictos tuvieron este motivo.⁸ Quienes más sufrieron fueron los niños, que tienen que aguantar las reprimendas de sus maestros: en San Andrés Dinicuiti (Huaajuapam), por ejemplo, se les castigó mandándolos a lavar los excusados. En otras partes, simplemente dejaron de ir a la escuela. Otras veces los disidentes asumen actitudes provocativas, refiriéndose de forma despectiva al lábaro patrio. La falta de sensibilidad cívica del grupo protestante no se reduce a la negativa de prestar honores a este símbolo nacional. Se les acusa también de no votar en las elecciones, de no aceptar cargos políticos, de no celebrar las fiestas patrias, de falta de patriotismo o desconocimiento de la nacionalidad. Es frecuente que no

⁸ En el otro extremo están los espiritualistas, a quienes se les recrimina el uso de la bandera y el canto del himno nacional (con otra letra) para fines de curanderismo (Santiago Comaltepec, Ixtlán).

asistan a las asambleas, sea porque éstas se realizan en su horario de culto, sea por su poco interés por la política.

B) Motivos propiamente religiosos: “¡Construyeron su templo sin permiso!”

En el segundo grupo de conflictos (72 casos, que representan el 20% del total), la comunidad impide al grupo evangélico el desempeño de su religión. Los problemas se suscitan sobre todo en torno al templo. Tanto el pueblo como los protestantes son conscientes de que el grupo se consolidará como tal desde el momento en que logren tener un templo abierto al público. Hasta las recientes reformas al artículo 130, había cierto vacío legal: por un lado, se prohibía los actos religiosos fuera de los templos; pero por otro, se exigía un mínimo de diez familias para nacionalizar un local. Era de suponerse que el nuevo grupo debió haberse reunido en alguna parte, al menos para recibir la formación inicial. Por ello, de manera más o menos tolerada, en alguna casa se recibía a vecinos y amigos y a puerta cerrada oraban y leían la Biblia. Otro contrasentido de la legislación era exigir, por un lado, la anuencia de las autoridades y, por otro, el título de propiedad, planos y fotografías. Dado que estos pueblos son comunales, el título de propiedad requería la autorización del comisario de Bienes Comunales, por lo que con frecuencia se remite la cuestión a la asamblea de comuneros, que suele ser reacia a concederlo.

Por importante que sea contar con un local para el culto público, los derechos religiosos no se reducen a éste. Una actividad restringida — imprescindible para los grupos salvacionistas en expansión— es la de hacer proselitismo. Al menos 18 conflictos tuvieron esta queja como fundamento. Se les acusa de “obligar a la población” y de “querer imponer por la fuerza su religión”, de reclutar niños aprovechándose de su calidad de maestros (Guadalupe Monteverde, Eloxochitlán de Flores Magón, Santa María Mixistlán en Mixtlán de la Reforma). También se les trata de impedir que visiten casa por

casa o se trata de impedir que los visiten foráneos, contraviniendo el derecho del libre tránsito.

C) Motivos culturales: “¡No respetan nuestras costumbres!”

Este último grupo de conflictos, aparte de ser el más numeroso (comprende más de la mitad del total), es la clave de interpretación de los de los grupos anteriores, que de algún modo se referían a la conservación de tradiciones culturales. Se desglosa en las quejas siguientes:

a) “¡No cooperan para la fiesta!” (17%)

La fiesta constituye el momento catártico en la vida del pueblo, medio de cohesión grupal, ocasión de relación con los pueblos comarcanos, organización de mercados regionales realización de pactos y alianzas. En 55 conflictos, la falta de cooperación para las fiestas fue el motivo que los desencadenó. Su renuencia implica aumentar el gravamen para los demás vecinos, además de ser un ejemplo para que otros eludan colaborar. Un castigo frecuente a la falta de cooperación para la fiesta fue el encarcelamiento, pues habían sido advertidos previamente que si no cooperaban para la fiesta, no tendrían derecho de asistir a ella. Los “evangélicos” alegan que estas fiestas “paganas” no son las que ellos celebran; que son fiestas “católicas”, pretexto para el derroche, las borracheras y las inmoralidades, y piden que las cooperaciones sean voluntarias, conforme al espíritu de la Constitución. El pueblo responde que la fiesta no es de un grupo religioso particular, sino del pueblo como tal, sin distinción de ideologías o credo.

b) “¡No quieren dar `tequio’!” (21%)

El “tequio” o trabajo colectivo no retribuido, es una institución cultural de mucho prestigio en la entidad. Se remonta a tiempos prehispánicos, como forma de tributo para obras colectivas. La oposición al tequio es una acusación reiterativa a los “evangélicos”. Los Adventistas del Séptimo Día piden que cuando el tequio se realice en sábado, se les permita cambiar su trabajo para otro día.

Hay que tener en cuenta que el ámbito privilegiado del tequio es el trabajo religioso y constituye un verdadero culto al santo del lugar. Por esta razón se le considera una verdadera actividad religiosa. Los protestantes dicen estar dispuestos a dar tequio para obras de beneficio colectivo; pero no para ir a trabajar en el templo católico. El pueblo argumenta que muchas veces el templo es el único patrimonio cultural, cuyo mantenimiento corre a cargo no tanto de los católicos en cuanto tales, sino del pueblo mismo. A veces el templo dispone de otros bienes que fungen como un seguro colectivo en casos de infortunio.

c) “¡No aceptan servir en cargos comunitarios!” (11%)

El Estado mexicano permitió a estas comunidades mantener cierta autonomía, respetando su peculiar régimen de gobierno, de reminiscencias prehispánicas combinadas con formas del cabildo español colonial. El “sistema de cargos” —o sea el conjunto de servicios de responsabilidad creciente que todos los ciudadanos varones tienen que desempeñar en forma gratuita durante un año, siguiendo un riguroso escalafón, como condición para ocupar los de mayor rango—, es un complejo cultural de mucha importancia para fines de identidad étnica. En este sistema, los cargos religiosos y los civiles se imbrican, de modo que representan vías paralelas o combinadas de ascenso político.

La acusación de que los “evangélicos” de rehusar los cargos es bastante reiterativa (al menos 33 conflictos). La reacción es muy dura, pudiendo llegar al ostracismo. En la defensa que hacen los afectados, se aclara su disposición de aceptar los cargos civiles; pero especifican que su oposición es a los cargos religiosos (sacristán, encargado, tesorero, fiscal, mayordomo o simple topil del templo) y piden que cuando les toque desempeñar uno de tales cargos, se les cambie por otro. No siempre es fácil encontrar un equivalente que no les dé ventaja, y sobre todo, no está bien delimitado hasta dónde termina una actividad propiamente “confesional”, en sitios donde lo religioso impregna toda la cultura.

El “sistema de santos” en las culturas mesoamericanas

Se puede decir que de una manera u otra, todos los conflictos se refirieron al sentimiento que tuvo la comunidad de que la simple presencia de un grupo evangélico atentaba contra su cultura. Los cuatro elementos culturales rechazados (fiesta, tequio, cargos y templo) forman un verdadero “complejo cultural” de suma importancia. Para comprenderlo hay que partir de la **comunitariedad**, característica indígena fundamental. Oaxaca retiene actualmente la mayor parte de las tierras comunales del país, a las que los comuneros tienen acceso mediante el cumplimiento de tareas de reciprocidad. Entre estas están los servicios prestados en los **cargos públicos** y en el “**tequio**”, muchas veces realizado en el **templo**. Es en el desempeño de estas tareas como cada individuo es valorado, y son también éstas las condiciones para poder gozar de la comunidad y, consiguientemente de los derechos a las tierras.

El sentido de comunidad, indispensable para la reproducción social, tiene que ser periódicamente ritualizado para mantener su fortaleza, de donde la necesidad de la **fiesta**. Estos tres elementos son relacionados mediante el “**sistema de santos**”, centro de la síntesis sincrética producida a lo largo de 500 años de evangelización.⁹

A diferencia de Yahvé, dios de pastores seminómadas hebreos, a quienes acompañaba dondequiera, incluso al destierro (a quien los europeos reconocieron por haber experimentado también ellos la condición imperial), los dioses de los antiguos mixteco-zapotecas -asentados en pequeñas ciudades-Estado autónomas-, fueron númenes territoriales “ctónicos”: cada “Señor del lugar”, ligado a la tierra, era dueño de un territorio y exigía un tributo ritual por el derecho de asentamiento, con lo que se garantizaba su protección, especialmente en lo concerniente a la caza o a la agricultura.¹⁰

⁹ Enrique Marroquín, *La Cruz Mesianica*, Palabra/IISUABJO, México, 1989, pp 63-79

¹⁰ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1988: pp. 25-51

Con la evangelización de los misioneros, aquellas deidades antiguas se convirtieron en los nuevos “santos”, “representación emblemática de la comunidad”.¹¹ Los santos no sólo “significan” la identidad del grupo y cumplen la función “nomizadora” (dar nombre al pueblo), sino que son protectores frente a amenazas comunes. Ante la falta de personal, los misioneros delegaron en los “mayordomos” la responsabilidad de organizar su culto. Celebrarle su *fiesta* al santo constituía una inversión a nivel simbólico, pues a cambio, el santo garantizaría el posterior control climático. Los mayordomos, a cuyo cargo corría la celebración, fungían ante todo como administradores, pues el “santo” poseía sus propios bienes (terrenos, ganado, joyas), que generaban recursos para la fiesta. Se consideraba una buena gestión si al término de su año de servicio el “tesoro” del santo resultaba aumentado. Con el transcurrir del tiempo, tales bienes fueron desapareciendo, de modo que las mayordomías constituían un fuerte gravamen. A cambio, quien aceptaba la mayordomía podía ascender en el escalafón del “*sistema de cargos*”. El *templo*, además de ser signo de estatus para la población,¹² es considerado ante todo como la casa de los santos. Los bienes del santo dieron lugar posteriormente a hermandades y cofradías, que luego pasaron a ser “cajas de comunidad”, con funciones de seguridad social. De ahí que el mantenimiento del templo haya sido considerado como una de las prioridades del “*tequio*”. Los evangélicos no sólo se oponen a instituciones relacionadas con este complejo cultural, sino que califican de “*idolatría*” el culto a las imágenes; se oponen al derroche que se da en la fiesta patronal, las mayordomías, las danzas autóctonas, la banda, el consumo ritual del mezcal...

Ahora nos explicamos lo duro de la reacción, pues como dijeron explícitamente los de San Pedro y San Pablo Ayutla: “*No estamos de acuerdo en perder nuestras costumbres y tradiciones como grupo étnico y como mexicanos. Por eso no podemos seguirlos tolerando*”. Entendemos también la lógica de las represalias: si no se prestan a dar las cooperaciones exigidas por pertenecer a la comunidad, ellos solos se han marginado. Esto se comprueba al constatar que la misma privación de derechos ciudadanos suelen aplicarse también

¹¹ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978: pp 233-238

¹² Los pueblos que tuvieron mejores construcciones en sus templos fueron los que se convirtieron en cabecera parroquial y de allí pasaron a las de los actuales distritos.

a los emigrados que dejan de colaborar con la fiesta, el tequio y los cargos. La oposición, más que ser una cuestión de la Iglesia católica, constituye una estrategia de resistencia cultural de las comunidades como tales.

Crisis de la Comunidad Tradicional

Si la nueva religión resulta tan destabilizadora para su cultura; si las represalias son tan intensas; si se desbaratan sus propios vínculos sociales de entreayuda (parentesco, compadrazgos, mayordomías o vecindario); si se les obliga a romper hasta con sus antepasados (quema de imágenes heredadas, abandono de responsos conmemorativos); si tienen que cambiar de domicilio (nuevos barrios formados para estar cerca de los cofrades y del templo); si tienen, incluso, que abandonar el poblado, en los casos de ostracismo... *¿por qué, a pesar de todo ello, parece haber tanto entusiasmo en convertirse a una religión que les acarrea tan graves contratiempos?*

La hipótesis que se manejaba hace algunos años, avalada por un grupo de antropólogos en el "Informe Mariátegui", atribuía el crecimiento protestante a factores externos -una supuesta estrategia del imperialismo, para hacernos perder la propia cultura-; pero ahora aparece a todas luces, insuficiente. Aparte de que no se ha podido demostrar, no resuelve los interrogantes acerca del porqué de las conversiones. Una hipótesis explicativa del fenómeno lo relacionaría con las transformaciones que están teniendo las comunidades indígenas. Más arriba se indicó cómo la agreste orografía del estado había permitido la sobrevivencia de algunas formas de vida antiguas. El cardenismo, con las carreteras y las escuelas, favoreció que el medio indígena comenzase a abrirse al exterior. La sequía y la hambruna que poco después azotaron al campo oaxaqueño, obligó a un sector de la población a emigrar, ayudados muchas veces por los protestantes. Se abandonó así el autarquismo económico y se introdujo la economía de mercado, es decir, se tuvo que producir para vender. La desintegración de la comunidad se acentuó con la crisis en el medio rural a partir de los años sesenta. La reducción del precio de los productos agrícolas, específicamente

del maíz, y la reducción del salario rural, provocaron el deterioro de las condiciones de vida de la población. Gran parte de los miembros de estas comunidades tienen nuevamente que emigrar, con la diferencia que si la migración de décadas anteriores había sido un fenómeno esporádico, debido a causas conyunturales, desde 1970 -y sobre todo, a partir de 1980- obedece a razones estructurales.¹³

Todo esto provocó algunas transformaciones en las pautas culturales de mayor significación: a partir de 1950 se modifica la organización de las *fiestas*, siendo sustituidas por cooperaciones de todos los vecinos. El *sistema de cargos* perdió su espíritu democrático, cuando el candidato a la presidencia municipal —cargo que ahora ya es remunerado— empezó a ser designado desde la capital del estado, en aras de asegurar al partido oficial un clientelismo político. Por otro lado, el régimen mismo de partidos políticos contribuye a la desestabilización del escalafón tradicional. El *tequio*, si bien fue elevado a categoría constitucional en el estado, a la vez es ahora aprovechado como mano de obra gratuita para abaratar costos de programas diseñados desde el exterior.

La hipótesis de que la crisis de las comunidades tradicionales sería el factor explicativo de las conversiones y, por ende, de los conflictos, puede ser corroborada atendiendo a los tiempos y lugares en que tales conflictos se acentuaron. Su distribución geográfica revela que las regiones con más contiendas fueron la Sierra Norte, la Mixteca y los Valles Centrales, con unos 80 conflictos en cada una. Curiosamente, son éstas las regiones que tienen una economía calificada como “de infrasubsistencia”¹⁴, es decir, aquella que ha dejado de posibilitar la reproducción social de la comunidad campesina, por lo que las familias deben complementar sus ingresos con el trabajo asalariado emigrando a otras localidades.

¹³ Donato Ramos Pioquinto, *Las migraciones en la Sierra Norte de Oaxaca*, IISUABJO (inédito).

¹⁴ Carlos Sorrosa, *Situación Agrícola en Oaxaca*, (inédito) IISUABJO.

¿Nueva situación y nueva religión?

La comunidad ha dejado, pues, de garantizar la supervivencia de sus miembros. Muchos de ellos tienen que salir para ganarse la vida, cada cual como pueda. Esta situación es percibida, en el estado de latencia propio de lo religioso, como que *¡los santos fallaron!* Los conversos abandonan con resentimiento el “sistema de santos” y se pasan a otro alterno, el “*sistema del Espíritu*”, central entre los grupos pentecostales, en los que la comunicación con la divinidad se da directamente, sin mediaciones de los santos ni de la comunidad. Pero entonces surge otro interrogante: Si en verdad la religión está tan ligada a la realidad socioeconómica y si ésta se ha transformado tan profundamente *¿por qué entonces no son más los que se convierten?* Robert Wuthnow¹⁵ nos ayuda a superar el determinismo economicista, al explicar los momentos de crisis ideológica por analogía con lo que acontece con el evolucionismo biológico: cuando cierto entorno ecológico se modifica, las mutaciones o “anomalías” que constantemente se presentan en la reproducción, parecen proliferar entre los nuevos miembros de aquellas especies cuya supervivencia es amenazada. Algunas de dichas “anomalías” resultan más adecuadas a la nueva situación, por lo que son estos especímenes los que tendrán mayor viabilidad, y es por su vía que la especie evoluciona.

Aplicado este modelo a lo ideológico, se constata que la crisis provocada por la modernidad es resentida de diversas maneras, dado que las comunidades rurales han dejado de ser homogéneas. La “proliferación de anomalías” se da también en lo cultural religioso: el sector con mayor experiencia de apertura al exterior percibe que la situación ha dejado de ser lo que era tradicionalmente, y se avergüenza de sus costumbres, interpretadas como causa de retraso, siendo este grupo el más receptivo al proselitismo de los protestantes.

También es probable que ese mismo sector modernizado no sea asediado por tentaciones convecionistas y derive hacia formas de catolicismo urbano,

¹⁵ Robert Winthnow, *Meanning and Moral Order. Explorations ins Cultural Order*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1987, pp 145-214.

más devocionales e individualistas, o incluso, que opte directamente por doctrinas secularistas. En cambio, el sector más tradicional, cuyos intereses dependen del mantenimiento de la situación vigente (quizás sean los ancianos, con posiciones caciquiles), reaccionará de manera totalmente opuesta a la descrita y tenderá a resistir los cambios, reforzando sus costumbres y signos de identidad, y su resistencia lo empujará a la intolerancia. Entre ambos extremos parece existir otra posición apenas emergente, representada tanto por la nueva pastoral indígena católica, como por la nueva generación de profesionistas indios. Para éstos, la cultura tradicional es un valor que debe ser defendido ante las tendencias desintegradoras; pero también la tradición debe ser repensada, para que responda a los nuevos desafíos de la modernidad.

Conversión, identidad y modernidad

Entre los múltiples rasgos culturales que objetivamente constituyen la forma de vida de un pueblo, éste selecciona algunos para forjarse una identidad colectiva. Otro tanto sucede con las *identidades religiosas*. Las identidades se construyen siempre en referencia a las alteridades, pues son procesos subjetivos de diferenciación. Cuando no había practicantes de otra religión, los indígenas no tenían conciencia de su pertenencia a una confesionalidad particular. En el poblado no había “católicos”, sino simplemente “zapotecos”, “mixes”, “chatinos”... Por eso, ante el reclamo de no colaborar con la fiesta “pagana” o “católica”, las autoridades responden alegando que se trata simplemente de la fiesta del pueblo, en la que todos los miembros del mismo participan, y que el no hacerlo significa dejar de pertenecer a la comunidad.

Ante la aparición de un grupo -minúsculo pero con fuerte identidad religiosa- los católicos tienen que hacer otro tanto, y comienzan a cobrar conciencia de su pertenencia confesional. Debido al estado de “hipercatectización”¹⁶ propio de la identidad de los grupos sectarios, los nuevos prosélitos dejan de sentirse *zapotecos* o *indígenas*, para considerarse a sí mismos exclusivamente como *Testigos de Jehová*.

¹⁶ Este término hace referencia a la suposición de que todo individuo posee múltiples identidades, según sus diversos círculos de pertenencia, y a que hay situaciones en las que una de dichas dimensiones de la identidad individual absorbe o inhibe a las demás. [George Devereaux, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 133].

Lo gravoso de las consecuencias que afronta su nueva identidad queda compensado, no tanto por beneficios de índole económica, cuanto por seguridad ante la crisis de la comunidad (nuevas relaciones con profesionistas de fuera, nuevas redes de solidaridad entre cofrades, exención de ciertos trabajos no remunerados y de gastos rituales, etc.). La tendencia de los indígenas a la refuncionalización de las innovaciones desde el propio "ethos", les permite a los conversos recuperar algunas pautas tradicionales no tan valoradas por la Iglesia católica: la emotividad espontánea, la sanación por la fe, el trance chamánico, el liderazgo carismático, la fascinación por lo maravilloso (la glosolalia) e interpretaciones bíblicas apocalípticas y milenaristas cercanas al discurso mítico.

Con la presencia del nuevo grupo protestante, la religión ya no proporciona aquel "universo simbólico" unificante, compartido por todos, y la fe se vuelve asunto de vida privada. La situación de monopolio religioso deriva en una situación de "mercado" y libre competencia, donde la Iglesia católica tiene que ejercer por sí sola funciones que antes hacía desde la autoridad. El grupo protestante exige, además, que ésta sea realmente "laica", pues ninguna de las visiones del mundo que compiten en el campo cosmovisivo debe imponerse en forma coercitiva.

Los protestantes tienen razón al quejarse de no ser respetados en su fe. Pero las comunidades indias tampoco carecen de ella al alegar que los protestantes, al rehusarse a seguir tradiciones inveteradas, están atentando contra los derechos comunitarios. El artículo 24 de la Constitución (y las recientes reformas al 130) debe complementarse con las reformas del artículo 4º, y el derecho humano a profesar la religión que a uno le convenza debe armonizarse con el derecho colectivo a conservar las propias costumbres. La identidad colectiva debe reconstruirse recurriendo a formas ajenas a lo religioso. Es así que los



nuevos grupos religiosos están contribuyendo a la integración en la cultura moderna, al debilitamiento de los fanatismos y de la intolerancia, y la convivencia con ellos, siendo ya irreversible, conduce al *pluralismo*



PIEZAS
Año 1, Núm. 1
agosto de 2005




UNA NUEVA PLURALIDAD: Los jóvenes religiosos en la segunda modernidad

Fernando Falcó Pliego, MSpS¹

Resumen: *Este artículo pretende vincular y explicar los cambios que se reconocen en la identidad de los jóvenes que acceden hoy a la vida religiosa, con las dinámicas de la sociedad moderna y sus grandes desplazamientos socioculturales. A partir algunos conceptos propios de la "Segunda Modernidad", como los de individualización (Beck) y pluralización, y de sus consecuencias para la construcción de las identidades individuales y sociales en relación con el devenir de las instituciones de vida religiosa, se postulan algunas líneas que hacen comprensibles las características de los nuevos religiosos, proponiendo, como conclusión, algunos desafíos a los que se enfrenta la vida religiosa en sus nuevos miembros.*

Palabras clave: *Segunda Modernidad; individualización, pluralización, autoconstrucción identitaria, religiosos jóvenes.*

 Es un lugar común en los ambientes de iglesia y vida religiosa sostener que los religiosos jóvenes, las nuevas generaciones de candidatos a las congregaciones portan rasgos subjetivos compartidos, modos de comprenderse y pautas culturales notablemente diferentes a los de la generación que les antecedió. En concreto, que las generaciones que ingresaron a la vida religiosa a partir de la mitad de los noventa; los nacidos después de 1980, representan modos de relacionarse, de entenderse, y en especial, de elaborar sus trayectorias

¹ Licenciado en Filosofía; Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Jalisciense, Guadalajara, Jal.); Maestro en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-México). Actualmente es Rector del IFFIM.

personales y vocacionales que rompen notablemente con las anteriores, trasladando una especie de quiebre, de confusión o de caos al interior de las instituciones. Para que esta vaga, pero dominante, percepción pueda resultar en algo más que un mero lugar común carente de potencial explicativo, habrá que comenzar por desechar algunas descripciones de excesiva generalización y nula posibilidad de explicación, que únicamente sirven como reiteración. Se propone hacer distancia de algunos discursos englobantes y al mismo tiempo insulares, que resultan como *cajas negras* donde finalmente quedan albergadas todas las posibles causas, sin efectivamente explicarlas. Me refiero a hablar de *la posmodernidad* como el gran dato cultural de la época, de ésta como si fuera un cambio de época homogéneo y en todos los órdenes. De lo que no pocas veces se sigue enumerar una serie de consecuencias (generalizantes) sobre el carácter de los jóvenes, tales como *la falta de valores, la incapacidad de comprometerse, la reivindicación de la diferencia, la pluralidad como ideal*, etc., catalogando todo lo joven, simplemente con un vago adjetivo –semejante a decir que son *light*– como si se tratara simplemente de una consecuencia del cambio de época, única, directa y devaluante. Parecería que detrás de estos discursos no cesa de asomarse algún prejuicio generacional del tipo “*todo tiempo pasado fue mejor...*”

Como aporte a una explicación que ha de ser multicausal, se propone en este ensayo laborar a partir de la conjunción de tres grandes variables socioculturales que se tejen objetivamente, para de ese modo encontrar líneas explicativas de las nuevas modalidades de construir la subjetividad en la sociedad y por tanto, también entre los religiosos. Se trataría de atender a:

1. Las formas emergentes de la subjetividad, como acontece en las sociedades de “Segunda Modernidad”, aun en contextos precarizados, como son los de las sociedades latinoamericanas, revisando sus principales ideas de referencia.
2. A los rasgos socioculturales de las nuevas generaciones de jóvenes, y por tanto de los religiosos, como aparecen en contextos particulares, como es el caso de México.

3. A las nuevas condiciones “estructurales” por las que atraviesan las congregaciones religiosas, particularmente en esta última etapa del posconcilio. La hipótesis de este ensayo, apunta a que las transformaciones de la subjetividad como se han venido dando en las últimas dos décadas del siglo XX, bajo el influjo de una modernidad que se despliega en modalidades culturales inéditas, pero cada vez mejor establecidas, incorpora variación en las formas de construir las identidades individuales de los jóvenes y por tanto, también modifica a los sujetos que ingresan a las congregaciones; y que ello, aunado a los desplazamientos estructurales ocurridos en las congregaciones religiosas en estos últimos veinte años, y a las características sociodemográficas de los nuevos candidatos, está implicando transformaciones en las maneras de representarse los contenidos subjetivos y desplegar la trayectoria vocacional de estos nuevos religiosos. Los planteamientos se proponen en términos de derivaciones de un trabajo de investigación ya concluido,² y al mismo tiempo, como hipótesis de trabajo para una nueva investigación.

1. Pluralización, instituciones y reflexividad: de la primera a la segunda modernidad

Un número de los teóricos de la Modernidad está de acuerdo en que un nuevo desarrollo moderno está en curso en las últimas décadas del siglo XX.³ La primera modernidad que se enlaza y hereda de la Ilustración, tiene como programa la emancipación y el establecimiento de un individuo liberado de los controles tradicionales de la religión –y de su derivación en una moral heterónoma del estado absolutista y de una sociedad estamentada, con sus correspondientes anclajes económicos y políticos. De diversas maneras, el artesano renacentista,

²Luis F. Falcó Pliego, *Malestares de Afiliación. Procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal en México hoy*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO (Sede Académica de México), México, 2004.

³Entre algunos de los textos más relevantes cf. Bauman, Beck, Giddens, Luhmann, *et al.* *Las consecuencias perversas de la Modernidad*, Josetxo Beriain (comp.), Anthropos, España, 1996. Zygmunt Bauman, *La Sociedad Individualizada*, Cátedra, España, 2001. Beck, Giddens, Lash. *Modernización Reflexiva*, Madrid, Alianza, 1997. Beck, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim, *El Normal Caos del Amor*, Paidós Contextos – El Roure, España, 2001. Beck, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim. *La individualización*, Paidós, 2004. Anthony Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, 1993. Richard Sennett, *La corrosión del carácter*, Anagrama, 2004.

el empresario burgués y el obrero libre y asociado, representarían tipos ideales de la emergencia del *individuo*.

Si bien *el individualismo* “emancipador” de la primera modernidad, libera rompiendo los anclajes que ataban a los individuos a una férrea determinación estructural en su definición identitaria, estaba, a su vez, sustentado por un elenco de instituciones soporte de la construcción subjetiva. Para decirlo brevemente, el estado moderno, los derechos universales y la clase social bajo la lógica de las concepciones de progreso y de libertad propias del liberalismo, ofrecieron los cauces a través de los cuales los *hijos de la primera modernidad* se constituyeron a sí mismos como ciudadanos libres, sujetos de derechos y portadores de una conciencia de clase. El auge del “Estado Benefactor” —primero en Europa y Estados Unidos, y mucho más tardía y deficientemente en A.L.— funge como hilo conductor, como apoyatura y condición de plausibilidad de la formación de las identidades individuales.

En la primera modernidad las certezas incommovibles proporcionadas por la religión y el ethos cultural de las comunidades de origen, con su entramado de estratificaciones y comportamientos tipificados, se vieron progresivamente derribadas y sustituidas por instituciones típicamente modernas, que le proporcionaban al individuo sistemas normativos y valorales a los que podía adscribirse electivamente; circulaban “imágenes de hombre” y modos de vida derivados como “tipos ideales” que se ofrecían a los individuos. Es decir, los estilos de vida, se conformaban con tipificaciones y con trayectorias que representaban derroteros a los que los individuos se asignaban, y dentro de los cuales eran capaces de moverse de forma ascendente o descendente. Estas tipificaciones proveían habituaciones o rutinas que incorporaban una amplia zona de la existencia donde dominaba *lo dado por supuesto*. Se puede reconocer claramente un flujo de *ida y vuelta* en la socialización de los individuos, que enmarca una pluralidad de proyectos coherentes dentro del gran proyecto moderno: Adherirse a las instituciones, recibir de ellas identidad —ser obrero, artesano, sindicalizado, conservador, comunista, católico, activista—, la experiencia



de ser en alguna medida sometido por las dinámicas institucionales y también, la de rebelarse contra lo dado por supuesto, rescatándolo, modificándolo, reconstruyéndolo.

La modernidad se despliega conformando un sujeto urbano, compuesto de elementos diversos, *pluralizado* en su identidad –según Berger⁴– *modular* –según Gellner⁵– Pluralizado en cuanto se trata de hombres y mujeres despegados de los roles fijos y estables de sociedades teocráticas, estamentadas y organizadas para no cambiar, que se reconocen paulatinamente libres para avocarse a cierta elección de entre los modelos de construcción de sí mismos disponibles en su entorno cultural. Modular en cuanto la progresiva autonomía de las esferas sociales se refleja en individuos estructuralmente constituidos en múltiples pertenencias; expuestos a múltiples posibilidades y sistemas de normas de vida, de entre los cuales seleccionan para conformarse a sí mismos.

En este primer estadio moderno, la pertenencia de clase, la ciudadanía nacional, los derechos liberales en un estado democrático y el mantenimiento de las conquistas del Estado Benefactor, son como estructuras o sistemas lineales que soportan la constitución individual dentro de unos marcos o grandes esquemas que le permiten ubicarse con referentes más o menos estables y adquirir ciertas garantías de su consecución.

Los teóricos apuntan a que en el decurso de este proceso han ocurrido una serie de cambios, no homogéneos, ni simultáneos, pero ciertamente irreversibles y tendientes a modificar el orden de cosas bajo el que se constituyen lo sujetos. La *segunda modernidad* dice relación a una progresiva, a veces imperceptible, pero inexorable modificación de la relación entre sujeto y sociedad. Se trata, sobre todo, de la misma sociedad moderna que se produce a sí misma, superándose una y otra vez, propulsada por las lógicas de su propio devenir. Subyacen las confrontaciones, contradicciones y consecuencias no esperadas

⁴ Peter Berger y Thomas Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, España, 1997.

⁵ Ernest Gellner, *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, Paidós, España, 1996.

de su propio despliegue, puesto que las ideas mismas de razón y progreso son puestas en cuestión y revisadas de continuo. En la segunda modernidad se opera un desplazamiento sustancial en estos canales de socialización que son las instituciones en relación con los individuos. La radical novedad de este estadio consiste en que los individuos experimentan una nueva liberación; ahora de las formas clásicas de integración en instituciones, incluidas las familias y las clases, que articulaba la pluralización de los sistemas sociales. Se requiere comprender algunas líneas de este desplazamiento.

Ya sea que el acento se ponga en la globalización económica y financiera, en la crisis del Estado de Bienestar, en la primacía de los flujos informacionales y de los conocimientos tecnológicos, lo señalado es que las sociedades occidentales—primero las del norte desarrollado y después arrastradas por los mismos fenómenos, las periféricas— se ven sometidas a transformaciones profundas, claramente notadas después de la mitad del siglo pasado. Como grandes tendencias que explican su ocurrencia, Giddens ha llamado la atención sobre algunas dinámicas que atraviesan todo lo moderno en su despliegue.⁶

En su nuevo estadio se agudiza la condición “reflexiva” de la modernidad. Eso significa que las prácticas sociales pierden su estabilidad; son continuamente examinadas y repensadas a la luz de la nueva información generada todos los días, alterando la índole de ciertas prácticas hechas para dar certidumbre a los individuos. Esta puesta en cuestión permanente abarca desde la ciencia hasta la vida cotidiana y modifica las visiones del mundo del hombre de la calle. De modo que en las condiciones emergentes ningún conocimiento llena los requerimientos de certeza que solía tener el conocer empírico y establecido culturalmente, tampoco el conocimiento científico fundado sobre bases de experimentación y verificación.⁷ Sin embargo, aunque se sabe más, se domina menos lo que sucede en el mundo y en el propio alrededor.

Otros fenómenos concomitantes acrecientan la inseguridad de los individuos, como es el caso del desanclaje de las relaciones sociales, al disociarse

⁶ A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, op. cit.

⁷ *Ibid.* p. 44 ss.

la confluencia tradicional entre las coordenadas de espacio y tiempo para que los individuos concurren en modos de relacionarse, debido a la creciente dependencia de los sistemas expertos⁸, a las consecuencias no previstas del desarrollo moderno, y a los peligros colaterales de la industrialización, convertidos en *riesgos* sobre los que no se tiene dominio. De modo que, la condición reflexiva de las prácticas sociales –el mayor conocimiento sobre los cambios en las instituciones (la familia, sexualidad, la política, la producción)– del que participan los ciudadanos comunes, no aumenta las posibilidades para controlar su devenir, ni siquiera al nivel de sus propios destinos personales. Para el propósito de este ensayo conviene recoger como consecuencia ineludible y decisiva de lo anterior, uno de los elementos centrales de la segunda modernidad, tal como la ha señalado y elaborado Ulrich Beck, bajo la denominación de *la individualización*,⁹ sugiriendo sus implicaciones aun en espacios tan resguardados culturalmente como puede ser el de la vida religiosa.

2. Individualización y pluralización autoconstruida en la segunda modernidad precarizada

Es cierto que el proceso de individualización tiene una larga trayectoria a través de la modernidad, desde que se estableció el quiebre decisivo con la solidez de lo tradicional. Sin embargo, en la primera modernidad las instituciones como estructuras de plausibilidad posibilitaban al individuo, mientras que ahora, a merced de su misma evolución, la individualización toma el lugar de proceso social central, desplazando los fundamentos mismos de la convivencia colectiva. *La individualización está convirtiéndose en la estructura social de la segunda sociedad moderna propiamente tal [y éste es un proceso] no lineal, abierto y sumamente ambivalente, producto de un incesante movimiento de recíproca individualización.*¹⁰

Como resultante se crea una ruptura entre por un lado, el individuo *desincrustado* de las instituciones modernas y sin *reincrustar* en otras

⁸ Sistemas expertos: sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos. *Ibíd.* p. 36.

⁹ Beck, *La individualización*, op. cit.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 30

instituciones emergentes y, por otro lado, los problemas globales de la sociedad. La consecuencia más radical de este desarrollo moderno, que será decisiva para caracterizar a los sujetos contemporáneos es —en palabras de Beck— la necesidad de *buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas*,¹¹ con toda la gravedad implicada en éstas. La existencia individual pasa a ser el lugar propio desde el que se reproduce la sociedad y se constituyen los sujetos. Esta tesis fuerte exige ser explicitada, por cuanto es la piedra de toque de cuanto aquí se propone, relacionándola con los lastres de la precariedad latinoamericana y con las coordenadas propias de la vida religiosa.

Esto no quiere decir que reste la importancia del capitalismo neoliberal en las sociedades occidentales, ni que estén en declive las fuerzas dominantes del mercado, tampoco que se reduzcan las desigualdades entre personas y entre sectores enteros de una misma nación. Al contrario, las desigualdades son crecientes, pero la experiencia colectiva que se impone no es la de pertenecer a una clase social, sino la de la dispersión y fragmentación de las desigualdades en biografías separadas a las que cada uno debe hacer frente por propia iniciativa; lo que hace más difíciles reconocerlas a escala global. Por ejemplo, si la *flexibilización* del empleo aumenta la dependencia de los sujetos a las transformaciones del mercado laboral, no es ya más el sindicato el ámbito que proporciona la conciencia, el sentido y las estrategias de lucha al obrero. Instituciones como ésta ceden el lugar, como ámbitos privilegiados de colectivización de la experiencia, de socialización, de constitución de la identidad individual, a la conciencia de sí mismo y del esfuerzo individual, al despliegue de las propias habilidades como ámbitos decisivos para hacer frente a las adversas condiciones del empleo.

Es imprescindible despojar esta explicación de cualquier aire de romanticismo que pudiera traslucirse. Estas identidades de segunda modernidad están habitadas de las paradojas que reflejan las contradicciones sistémicas de la sociedad en las que los sujetos están inmersos, como es el caso de las identidades juveniles en América Latina. Una referencia susceptible de ser interpretada desde estas tendencias de largo plazo aparece en el estudio que la

¹¹ *Ibid.*, p. 31

CEPAL ha presentado recientemente sobre el panorama social de la juventud latinoamericana, ¹² en lo que podría renombrarse como la *paradoja fundamental de la individualización en contextos de segunda modernidad y de alta marginalidad*.

Siguen existiendo controles, lastres económicos intemperados, constricciones y exigencias que sujetan a los individuos y aún con mayor fuerza que antes. En diferentes versiones son sujeciones provenientes del ámbito laboral, de la burocracia con sus regulaciones crecientes y de la nula política social, aunque el cambio actual está significado porque estos “nuevos” controles tienen que ser asumidos individualmente. Ni la tradición, ni la comunidad, ni el estado, ni el sindicato, ni la iglesia, ni la escuela, ni la familia, confieren coherencia y protección al sujeto, ni tampoco coordinadas mínimamente estables a su trayectoria.

Lo que sucede es que las formas sociales que solían servir de soporte a la constitución de los individuos, tales como la clase, el estatus social y aún los roles de género o la familia, se fragilizan crecientemente y se distancian del ámbito del individuo. Detrás de las biografías normales no está ya el estado, tampoco la religión garantizando la viabilidad de los roles o marcos sociales que las hacía posibles. Porque, si bien la iglesia en A.L. no deja de tener credibilidad como institución “humanitaria”, si pierde capacidad de normar las conductas privadas, aun entre sus adheridos.

En la segunda modernidad los condicionamientos sociales toman forma de oferta de servicios, incentivos para la acción, convocatorias al deseo, desafíos a la capacidad y a la destreza de cada uno. La biografía típica se convierte en una suerte de trayectoria mediada por “el hágalo usted mismo”; sostenida en la “autoafirmación del yo”, lo que no implica que concurra al éxito, sino que al contrario, la avoca siempre al riesgo y al peligro permanentes. La “suerte” de cada quien tiene su horizonte de destino en una biografía de la crisis siempre

¹² CEPAL. *Panorama social de América Latina 2004*, C. III “Situación social de la juventud: Tensiones y paradojas” en www.cepal.org

amenazante, con el consecuente debilitamiento de los vínculos y de los proyectos de largo plazo, puesto que no hay instituciones que la sostengan.¹³ Esta nueva condición puede verificarse también en la trayectoria de los nuevos religiosos.

Conviene hacer explícito que el cambio que se describe no es opcional, ni sólo para las élites. Los sujetos no están invitados a embarcarse en procesos de individualización, sino compelidos estructuralmente a convertirse en individuos. A planificarse, entenderse, concebirse, proyectarse y a asumir las consecuencias de ello. Al sujeto se le exige brindar la gran contribución para conformar el camino de la propia vida sin soportes.

Como componente de la propia biografía viene la elección de los lazos y redes que la rodean, dada entre preferencias cambiantes y en las sucesivas etapas de la vida; adaptándose una y otra vez a las veleidosas condiciones del mercado laboral, del sistema educativo, de las ofertas de consumo cultural dictadas por los medios. Los vínculos de amistad, la relación de pareja, —o en este caso, la elección vocacional— se posterga o se hace depender del acomodo de una serie de factores que le reporten constantemente indicios de un bienestar que se teme perder. Lo decisivo no es la historia que ha sedimentado hasta entonces, sino la urgente constatación de que el “yo” se mantenga a flote por sí mismo. En la medida en que las opciones culturales disponibles se expanden, también crece el apremio de decidirse frente a ellas, de acometer nuevas acciones, de emprender ajustes no previstos. Para no fracasar, de cada uno se demanda improvisación, tenacidad y una infinita flexibilidad.¹⁴ Por eso los proyectos de largo plazo pierden consistencia en sí mismos.

Para la mayoría de los sectores juveniles latinoamericanos la tensión biográfica se agrava, por cuanto la expansión de las opciones se conforma más en el orden simbólico que en el de las oportunidades efectivas de desarrollo laboral o social. *Mientras los jóvenes pueden manejar más información que*

Año 1, Num. 1
agosto de 2005

PIEZAS

¹³ Ibid. p. 40.

¹⁴ Ibid. p. 41-42.

los adultos, tienen menos acceso al poder político o económico.¹⁵ Además de que mientras que los latinoamericanos han interiorizado las expectativas de autonomía moral propias de este tipo de sociedad —cuestionamiento a la autoridad parental, inicio temprano de la vida sexual, mayor nivel de educación formal— al mismo tiempo, se ven limitados para autonomizarse de la dependencia económica familiar.

En definitiva, una diferente es la trayectoria de los individuos y otra la lógica de las instituciones: transnacionalizadas, deslegitimadas o empequeñecidas. Por eso globalmente la elección no se centra ya en imágenes de hombre y en los modelos derivados que las instituciones portan. Éstos no existen, o no están disponibles para modelar las conductas y tampoco gozan de prestigio en el mercado. Las habituaciones, las rutinas, los modos de vida orientados en un proyecto de vida dejan de estar en circulación. Lo electivo recorre ahora toda la vida, desde los pequeños detalles cotidianos hasta las grandes decisiones ancladas en los hitos de la propia historia. De allí que casi todo de la propia existencia deba negociarse a cada paso. No sería difícil traslucir en la siguiente descripción, las trayectorias de muchos religiosos jóvenes:

Las cuestiones y decisiones que surgen del ámbito de la existencia no pueden ni soslayarse ni reconvertirse en un ámbito silencioso en el que vivir la vida en paz. A lo sumo, se consigue dicha pacificación de manera temporal, provisional; es una pacificación preñada de cuestiones que pueden volver a estallar en cualquier momento. Pensar, calcular, planificar, ajustar negociar, definir, revocar (en un mundo donde todo vuelve a empezar constantemente desde el principio): tales son los imperativos de las “libertades precarias” que se están imponiendo (...) La vida pierde su cualidad de obvedad.¹⁶

¹⁵ Por un lado la juventud tiene proporcionalmente mayor participación en redes informáticas que otros grupos etarios, y también más acceso a información por su mayor nivel de escolarización y su consumo más diversificado de los medios audiovisuales de comunicación. En México, el 30% de los menores de 20 años, y el 36% de la población entre 20 y 29 años de edad eran usuarios de Internet hacia el 2002, porcentaje que descendía al 18% entre 30 y 39, al 9% entre 40 y 59, y al 4% en la población de 60 y más años de edad (Hilbert, 2003), en CEPAL, op.cit. p.13.

¹⁶ *Ibid.* 45-46.

En resumen, los individuos *plurales* de la segunda modernidad, lo son en un sentido diverso a los que emergen de la llamada *pluralización del mundo de la vida* por efecto de la autonomía de las esferas sociales. En la primera forma de pluralización se reconocen diversas modalidades identitarias producto de la diferenciación estructural, a veces opuestas entre ellas, pero coherentes en sí mismas. Al menos esa era la pretensión en la conciencia de clase del obrero y del activista revolucionario, del empresario y de cualquier “carrera” profesional. Mientras que en la segunda modernidad, las identidades se construyen de formas individualmente negociadas, compuestas de fragmentos cuyas formas se extienden caleidoscópicamente. Son susceptibles de rehacerse varias veces en la vida y su referencia decisiva no son las instituciones o los modos de vida a lo que se adhieren, sino el individuo, sus experiencias vitales, su edad, su equilibrio emocional, su éxito laboral siempre incierto.

3. La segunda modernidad en las instituciones de vida religiosa

Se ha venido enunciando que las instituciones de vida religiosa y los sujetos que la conforman, no quedan al margen de estos grandes procesos socioculturales que cruzan a la sociedad entera, aunque como en todo grupo social, esto sucede en sus propios contextos y en distinto grado. Se entiende que en la transición de la vida religiosa de un conjunto de referentes tradicionales y de un tipo de relación entre individuos e instituciones, vivida y tematizada bajo el *paraguas* del Concilio Vaticano II, subyacen nuevas modalidades de relación con síntomas de segunda modernidad que están ya informando, como factor explicativo en una serie de nudos problemáticos. Ahora se busca ilustrar cómo la segunda modernidad modifica profundamente los modos de ser vida religiosa, sobre todo al paso de la inclusión de nuevos candidatos.

Hay que advertir que esto no implica que los contenidos religiosos de la iglesia —la doctrina católica o el imaginario oficial eclesiástico— dejen de estar anclado en lo tradicional; más bien, quiere decir que está ocurriendo una transformación en las modalidades de relación entre religiosos e instituciones

principalmente, y que esa dinámica tiene correlato en los desplazamientos en distintas direcciones que sufre lo religioso y en los procesos de *individualización* que se vienen describiendo, lo que ciertamente tiene implicaciones inéditas para la relación de los sujetos con las creencias y su vinculación con la tradición.¹⁷ De modo que, retomando la argumentación precedente, si la vida religiosa había incorporado un elenco de dimensiones de *pluralización* propia de la primera modernidad, en los últimos decenios se enfrenta a implicaciones derivadas de una *pluralización* emplazada no en términos de primera modernidad (como lo fue el impacto de la ola revolucionaria en la Teología de la Liberación), sino en términos del individuo y sus vicisitudes. El argumento que ahora se desarrolla ilustra cómo los religiosos buscan *soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas*.

Con la vida religiosa parece estar sucediendo lo mismo que con ciertas categorías típicamente modernas; lo que Giddens ha llamado los conceptos *concha*¹⁸ y Beck denomina las categorías *zombi*¹⁹. Refiriéndose a modos de relación social que se han modificado radicalmente, aunque los seguimos denominando de la misma manera. Los llamamos igual que antes, como sucede con la familia o con el trabajo, pero, aluden a relaciones sociales que están transformándose de raíz.

Conviene echar una mirada a las instituciones de vida religiosa en algunas de sus grandes transformaciones de los últimos años. En términos de crecimiento numérico la vida religiosa ha perdido el lugar que solía tener en los países occidentales; primero en Europa y paulatinamente en América Latina. Su “floreCIMIENTO” actual sólo ocurre palmariamente en Asia sudoriental y en Africa con un alud de nuevos problemas. Lo que no significa la pérdida de lo religioso como interés subjetivo, ni tampoco que la adhesión a las mejores causas a las

¹⁷ Aunque la transformación de las creencias en la segunda modernidad no es el tema formal de este ensayo, existe una profunda implicación con las formas de construir la subjetividad, sobre todo en el caso de los religiosos, cuya vida tiene como eje la adhesión a una manera radical de vivir la fe. Cf. Hervieu- Léger, Daniele. *La religion pour memoire*, Du Cerf, Paris, 1993. Hervieu- Léger, Daniele *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003.

¹⁸ A. Giddens, *Un mundo desbocado*, Taurus, 1998.

¹⁹ Beck, *La individualización*, op.cit. p. 339 ss.

que ha estado vinculada la vida religiosa, deje de ser significativa para los ciudadanos jóvenes de las democracias occidentales. Tómese un ejemplo, representativo por cierto, para ilustrar el nuevo status de la relación que surge entre vida religiosa y tendencias culturales emergentes.

Es cierto que las búsquedas espirituales ocupan un lugar significativas dentro del imaginario de amplios sectores de la población; y también que es atractiva la participación en los servicios altruistas que muchas instituciones religiosas desarrollan en los lugares y en las condiciones más diversas del mundo, a la manera de *voluntariados*. Pero, puntualizando que esas adhesiones temporales, “usando” de las estructuras de vida religiosa en sus experiencias más logradas, “por fuera” del compromiso con sus tramas institucionales, casi nunca significa la disposición a participar de por vida, en el modo de vida de los religiosos. Así que, mientras las motivaciones por trabajar en lugares de alta necesidad o aún en condiciones de pobreza y de riesgo, y que los deseos de moverse por intereses creyentes y de solidaridad con la marginación, pueden ser compartidos por laicos jóvenes y comunidades religiosas; los primeros, usualmente se viven lejanos de las implicaciones que para los institutos puede significar tener y sostener los lugares de misión.

Para empezar se trata de compromisos temporales, que no implican casi nunca el largo plazo, ni que se extiendan como adhesión al Instituto, más allá del lugar elegido por su vanguardismo en términos de misión. Tampoco se trata de un compromiso que asuma las modalidades de vinculación más propias de la vida religiosa, como son el celibato consagrado o la obediencia. Esto quiere decir que, si bien las experiencias de vida y misión de los religiosos más arriesgadas y de frontera suscitan el atractivo de un sector de las generaciones altruistas de nuevos ciudadanos, eso no significa que esos mismos eventualmente se estén sumándose a las órdenes y congregaciones. Muy diversamente, las instituciones deben llevar una pesada carga para mantener vivos estos espacios privilegiados de vida y misión. Vista en conjunto, la lógica interna de las órdenes y congregaciones en estos últimos

años del posconcilio deviene en los hechos por canales bastante distintos.

Para estos grupos de religiosos las grandes preocupaciones están centradas, para decirlo sintéticamente, en las tareas de autorreproducción institucional, cuyos principales nudos corren en términos de (1) la necesaria atención a un cuerpo de miembros que se envejecen, en contraste con la carencia de relevos que atiendan las tareas básicas de mantenimiento de las obras y que se hagan cargo de las encomiendas internas del corporativo. (2) El nudo implicado en que un número significativo de sus miembros en edad productiva, se encuentren embrollados en distintos dilemas vitales, culturalmente pluralizados, como consecuencia no esperada del mismo proceso de individualización al que se viene aludiendo, mermando las capacidades y la disposiciones subjetivas para acometer los ingentes retos que enfrentan los institutos. (3) La dificultad de que los nuevos formandos, muchos de ellos procedentes de estratos y de enclaves tradicionales y posteriormente incluidos en dinámicas individualizadoras a lo largo de los procesos formativos, asuman cabalmente el proyecto de vida implícito en la adhesión de largo plazo a la vida religiosa.

Pasando a una suerte de generalización, considerada en conjunto, la vida religiosa enfrenta una serie de tensiones de difícil resolución en las coordenadas de cambio:

Entre el imperativo de salir a la tarea de difundir lo cristiano, realizando la misión hacia fuera y por otro lado, la necesidad contemporánea de *presencializar el carisma* para sí mismos, de misionar las propias comunidades, de recuperar el convencimiento de sus propios miembros, de atender sus urgencias de reproducción institucional.

Entre los elementos de sacralidad y de separación de origen netamente religioso que organizan estructuralmente la vida religiosa, como son los votos y la vida comunitaria, y por otro lado, la progresiva introducción de elementos estructurales de la sociedad moderna como son los

parámetros psicológicos en la formación y en la autocomprensión de los individuos, además de la introducción de la sociología o de técnicas de planeación empresarial para algunos niveles de la toma de decisión en las congregaciones.

Entre un estilo de vida orientado por los criterios de igualdad entre los religiosos, centrado en los imperativos comunitarios, donde lo propio pasaría a un segundo plano, y por otro lado, la progresiva introducción de criterios con preeminencia de lo individual, como nuevo perfil de la subjetividad de los religiosos.²⁰

Detrás de estas pinceladas que dibujan una parte del panorama estructural de las comunidades católicas de vida religiosa, de sus nudos problemáticos y sus relativas aporías, se puede apuntar como parte de la explicación la misma dinámica cultural de *individualización* a la que se ha venido aludiendo en el primer apartado. Aunque el análisis de las congregaciones en su inmersión y confrontación con la segunda modernidad puede elaborarse desde varios puntos de observación, en este caso interesa ilustrarlo desde la específica perspectiva de los nuevos formandos que están ingresando a los institutos.

De la individualización a la vida religiosa

Se puede pensar que en un número de congregaciones, la antigua clase media sigue siendo un ámbito de cultivo vocacional. Es decir, que siguen surgiendo los candidatos de espacios sociales ya de por sí bien embarcados en dinámicas de individualización. En tal caso, lo primero a señalar es su improbabilidad sociocultural. Es decir, se trata de un fenómeno que tiende a hacerse infrecuente, por cuanto las pautas culturales fragmentadas y encauzadas hacia la *autoconstrucción identitaria*, hacen a los sujetos menos susceptibles de interesarse por una elección de vida que conlleva adherirse a una normativa que engloba la vida entera. Hay que enfatizar lo que ya se sabe, que casi todos los referentes por los que deviene la formación religiosa se encuentran en tensión –

²⁰ Falcó, op. cit. p. 69.

sino es que en relativa contradicción- con los elementos típicos que organizan la vida en este nuevo estadio: Permanencia en los vínculos vs. Pertenencias provisionales. Autonomía referida a un proyecto de vida (obediencia) vs. Autonomía referida al Yo. Identidad constante vs. Identidad pluralizada en fragmentos, etc.

De modo que aún cuando emerja el deseo de adherirse a una modalidad de vida consagrada, en estos sujetos aparecen serias dificultades estructurales para incorporar las que se proponen, y no sólo por carencias de disponibilidad o de "buena voluntad". Esta es una de las causas del desplazamiento vocacional hacia ámbitos más tradicionales.

De lo tradicional a la individualización en la vida religiosa

Por lo que se viene diciendo, conviene entonces, partir de la ubicación sociocultural de las nuevas vocaciones. Aunque faltaría corroborarlo con material empírico preciso, lo observado como tendencia de los últimos años, en lugares como México, apunta a que se ha desplazado el perfil sociodemográfico de las nuevas vocaciones fuera de las clases medias. Los enclaves tradicionales de pequeñas ciudades del centro de México, algunos núcleos de zonas periféricas de las grandes ciudades, y sectores campesinos y aún indígenas de los estados del país, se convierten en los lugares principales de reclutamiento vocacional. Si esta descripción de los estratos de origen de las vocaciones fallara por su amplitud, se puede recortar con más precisión en sentido negativo. Cada vez ingresan menos candidatos procedentes de las clases medias a las congregaciones y órdenes. Es decir, éstos no proceden mayoritariamente de los estratos culturizados, profesionalizados, ni de la población juvenil que accede con cierta facilidad a la educación superior y a la competencia post-educación formal. Como tendencia no provienen de entre los mejor situados en lógica de la individualización autoconstruida, como pudo serlo antes de 1970.

Para completar esta percepción, la investigación cualitativa a que se hace aquí referencia,²¹ indica que el sustrato cosmovisional de los candidatos en su ingreso está asociado a un imaginario religioso idealizado, saturado de elementos sacrales muy anclados en lo tradicional y mítico, sin un contrastamiento básico de la realidad que se vive en los institutos. Particularmente de un imaginario y de una práctica cultural en el que los elementos más modernos—la educación superior, la inestabilidad del trabajo flexible, la fragmentación de la familia, la diversidad y la amplitud de las experiencias sexuales, la autonomía moral, el consumo cultural de moda— se encuentra, ya sea relegado, débilmente presente o prácticamente inexistente.

Eso significa que para un número importante de candidatos a la vida religiosa el ingreso al circuito de modernización de alguna manera ocurre, se reactiva o se potencia con su ingreso a las congregaciones. Téngase cuenta— como se hizo notar arriba— que mientras que el imaginario doctrinario de la vida religiosa se mantiene poblado de componentes tradicionales de corte netamente religioso—doctrinal, la práctica sociocultural cotidiana de amplios sectores de los religiosos se encuentra bien inmersa en referentes muy modernos. Con ello se alude a una serie de indicadores relativos a los niveles de consumo que son comunes en sus casas, aún en las de formación; pero igualmente al universo de prácticas culturales que hacen posible la gestión de su estilo de vida.

Se puede enumerar una constelación de elementos, desde los niveles de alimentación, en calidad usualmente por encima de los que los candidatos solían ingerir; el amplio desplazamiento geográfico del que disfrutaban, el acceso a un nivel de cuidados de salud y de recreación muy por arriba de la media, el consumo de bienes culturales a los que se incorporan, como son los estudios universitarios, la nivelación académica previa que muchas veces se les dispensa, el *acompañamiento* personal que con frecuencia se extiende a las tecnologías psicológicas proporcionada en modalidad grupales y personales. En fin, todo lo que podría encuadrarse en un desplazamiento importante hacia

²¹ Falcó, Op.cit

niveles culturales anclados en la racionalidad propia de lo tardomoderno, del que frecuentemente estaban relativamente excluidos estos mismos candidatos en sus contextos de origen.

Mientras que las instituciones religiosas son pródigas para ofrecer esta constelación de “bienes” como medios privilegiados de incorporación y capacitación de los recién llegados, parece que no se hubiera calibrado suficientemente sus consecuencias e implicaciones para la constitución subjetiva, para la conformación identitaria de los candidatos en términos estrictamente culturales.

Queda la pregunta –abierta para verificarse mediante la investigación– sobre cómo opera esta exposición masiva (porque no puede registrarse de otra manera), a un universo de pautas culturales distintas a las que eran dominantes en el origen familiar y regional, como sucede cuando se ingresa a la vida religiosa y se establece una interacción con sus instituciones. Algunas de estas implicancias se pueden bosquejar desde la perspectiva de la emergencia de los factores propios segunda modernidad en los contextos precarizados del origen, posteriormente también reconocibles en la conformación subjetiva de estas identidades con pretensiones de consagrarse en la vida religiosa.

a). La re-emergencia y establecimiento de pautas de identidad de corte individualizado.

Como se ha dicho, el paso por las etapas de formación en el hoy de las congregaciones religiosas, se puede entender como el ingreso a un ámbito de subjetivización de las pautas culturales organizadoras del estilo de vida. En un proceso que deviene hasta la conformación de un individuo reconocible en el tipo de biografías *hágalo usted mismo*, fundamentalmente conscientes y dependientes de sus propias capacidades y motivado desde ellas. Por ejemplo,

se puede esbozar el grado de individualización que se desarrolla en un formando que “de pronto” –poco tiempo después de ingresar– se allega como propia una formación universitaria hecha para desplegar su creatividad, con una especialización muy “a su modo”, uno que ha pasado por largos procesos terapéuticos de autoidentificación y que además ha tenido oportunidad de viajes internacionales que ensanchan sus miras. Apenas puede dudarse que apunte a una ser una biografía *autoconstruida*, y probablemente eso mismo haya deseado la congregación al poner a su disposición tales medios formativos. Por supuesto que esto no hace referencia a actitudes o disposiciones morales más o menos adecuadas, ni tampoco a las transformaciones que se sucedan desde el ámbito de lo estrictamente espiritual, sino a modalidades estructurales de construir el yo. Paradójicamente entonces, el dispositivo de formación viene a operar como un disparador de una nueva subjetivización que antes no existía en el horizonte de los jóvenes religiosos.

Aludiendo a que en el trayecto formativo se desarrollan o se potencian una serie de pautas que incorporan a los formandos a la lógica ampliamente descrita en el apartado anterior y a sus formas típicas. En la que –para decirlo en pocas palabras– la identidad se reconfigura, se modifica y se respalda a partir de las propias experiencias, los cambios en la propia imagen, la incorporación de nuevos conocimientos, los temores ante el fracaso, y mucho menos definitivamente a partir de pautas simbólicas propias de la vocación religiosa compartida. Esto, por lo menos, en el joven religioso emplaza a un conflicto interno, entre lo individualizado de su identidad siempre cambiante y los determinantes institucionales de la misma identidad. Particulares pueden ser las confrontaciones implicadas en llevar adelante el celibato y la obediencia a través de estos cambios.

b).La nueva pluralización individualizada y las congregaciones.

Lo anterior abre un amplio espacio interpretativo sobre las dificultades de incorporar estos estilos netamente y estructuralmente *pluralizados*, en la configuración específica de los institutos religiosos dentro ciertos marcos tradicionales que usualmente no se están modificando y que tienen preocupaciones y tensiones centradas en resolver las condiciones de reproducción institucional.

Es decir, que mientras las instituciones siguen esperando que el fruto de la formación devenga en sujetos sólidamente adheridos al ideal institucional en una opción *de por vida*, que sea capaz de llevar adelante imperativos de autocontrol, autodirección y abnegación, por otro lado, se les ha equipado con pautas culturales que difícilmente desembocan en una elección estable y permanente, que facilite el “olvido de sí mismos” y que se ajuste sin demasiados problemas al interés colectivo.

Habría que puntualizar que las tensiones antes descritas en los institutos –de escasez de nuevos cuadros, de urgencia de relevos, de asumir tareas no elegidas y por largo tiempo– no encuentran fácil correspondencia en individuos requeridos de tener pruebas fehacientes y constantes de que la elección tomada se traduce en autosatisfacción, siempre avocados a negociar las condiciones del propio desempeño de frente a instituciones que no coinciden en primera instancia con sus intereses inmediatos y epidérmicos. En definitiva, avocados a encontrar *soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas* encarnadas en las congregaciones.

Lo que aquí se ha transmitido apunta a que estas nuevas condiciones de subjetivización y por tanto de formación, se imponen estructuralmente; señalando algunos de sus dilemas más contundentes.



En última instancia la toma de conciencia apela, sobre todo, a la creatividad y a la apertura de las instituciones de vida religiosa para seguir haciéndose presentes vivamente en estas nuevas condiciones socioculturales, bajo los parámetros no de ruptura radical, como puede pretender cierto discurso incorporado de lo *posmoderno*, sino de continuidades y discontinuidades culturales con lo que fue la generación anterior

PIEZAS
Año 1, Num. 1
agosto de 2005



DEMOCRACIA Y MULTICULTURALISMO: EL DEBATE PERDIDO

Carlos Ernesto Ichuta Nina¹

Resumen: *En el desarrollo de la democracia, en los últimos veinte años, el tema del multiculturalismo ha aparecido incorporado en el debate, presuponiéndose que entre ambos modos de convivencia política existe una relación real². En este trabajo se afirma que ésta ha sido una pseudo-relación, primero por el carácter reducido de la democracia a la práctica electoral, y segundo porque el multiculturalismo sólo es tenido en cuenta como una condición empírica. De modo que, una relación real, entre ambos, debería estar dada por el reconocimiento multicultural y la incorporación de las minorías culturales en un proyecto político unificador, en el que la democracia debería necesariamente cambiar de sentido. De esta manera, el debate perdido está dado, además de la suposición que todo funciona bien, por un imposible relacionamiento esencial democracia-multiculturalidad, ya que la institucionalidad democrática tergiversa el sentido multicultural, a través del pluralismo político, que consiste en imponer un patrón cultural democrático sobre las particularidades sociales.*

Palabras clave: *Multiculturalismo, democracia, pluralismo político.*

Las bases del problema

Desde que apareció el tema del multiculturalismo, en el marco del desarrollo de las olas democráticas, la atención que se prestó a la relación entre ambos modos de convivencia política ha sido escasa; sin embargo, el multiculturalismo apareció insertado o presupuesto en dicho debate como si no cupiera más que pensar al respecto, y como si todo fuera funcional entre ambos

¹ De nacionalidad boliviana. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Académica México. Estudiante del Doctorado en Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Con *relación real* queremos decir equitativa y sensata. Es decir una relación basada en principios éticos.

modos de convivencia política. Hoy, los problemas de la incorporación de las minorías en un proyecto político unificador: el respeto de los derechos de las minorías, los problemas de legitimidad democrática, etc., son tan actuales como hace diez años y eso que se supone haber llegado a situaciones de “consolidación democrática”. Los grupos minoritarios se quejan de que el Estado no los representa, se teme que regresen a tomar las banderas del fundamentalismo político; la xenofobia se mantiene y se genera el “racismo al revés”, incluso se teme del retorno de tendencias políticas chauvinistas y nacionalistas, o sucede que las minorías asumen actitudes tendientes a formar barreras para precautelar los usos y costumbres políticas “tradicionales” a fin de no contaminarse con la política oficial, que se supone es democrática.

Sin embargo, no sólo los teóricos de la democracia, sino cualquier creyente de este régimen supuso solucionado el problema de la relación multiculturalismo-democracia. Ese era el sentido por ejemplo, de los movimientos de celebración y júbilo por los 500 años de resistencia de los pueblos indígenas, o de todo el proceso de “implosión social” – como diría Lyotard³ - producida a partir de los años ochenta del pasado siglo, a partir de cuyos sucesos el tema de los derechos de las minorías parecía consumir a sociedades cada vez más democráticas. Actualmente, lo único que realmente parece haber avanzado, y no sin dificultades, es la democracia. ¿Pero qué pasó con el multiculturalismo? ¿Alguna vez fue posible una relación democracia-multiculturalismo, y si lo fue, cual ha sido su característica?

En este trabajo, planteamos que esa relación ha sido posible sólo bajo el alto costo de reducir tanto el significado del multiculturalismo como el significado de la democracia. O para decirlo en otras palabras, una relación esencial entre ambos modos de convivencia política no ha sido realmente posible, porque la democracia es simplemente electoral e inserta al multiculturalismo en el ámbito de la gestión gubernamental bajo términos totalmente distintos a los de la

³ Refiriéndose a la generación de las minorías sociales, donde la identidad, su reconfiguración y su multiplicidad aparece como una condición social inescapable que cambia todo el sentido del proyecto de la modernidad. Cf. a J-F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984; *La posmodernidad* (explicada a los niños), Gedisa, España, 1998.

“condición multicultural”. En cuyo caso, el multiculturalismo es utilizado sólo para justificar y perseguir los alcances de la democracia y entonces se establece un pseudo relacionamiento.

No pudieron haberse relacionado ambos modos de convivencia política de modo esencial porque, por un lado, el multiculturalismo debe respetar básicamente los particularismos sociales en sus formas político-culturales propias sobre la base de la tolerancia; y por otro lado, la democracia debe respetar y fomentar el derecho a la participación y la decisión política a través del voto para la elección de los gobernantes. En este proceso la democracia aparece como generadora de agencias⁴ democráticas; como lo puntualizó G.Sartori: *el primitivismo teórico supone que la democracia es el gobierno del pueblo, pero en realidad la democracia es “el poder del pueblo sobre el pueblo.”*⁵

Entonces, ambos modos de convivencia política si bien no chocan, por lo menos se encuentran en una situación de relacionamiento desigual, puesto que la democracia pretende detentar los límites multiculturales. O sea, la democracia es procedimiento y el multiculturalismo es condición política. Si esto es así, entonces ¿a qué nivel fue posible un relacionamiento entre ambos modos de convivencia política? Dicha relación ocurriría las más de las veces, a través de un constreñimiento, pero no del multiculturalismo hacia la democracia, sino más bien como democracia operada sobre la condición multicultural. A esto se han referido, algunos estudiosos, como un ejercicio “etnófago” de las instituciones democráticas hacia las minorías⁶, ya que dichas instituciones son herramientas de aculturación democrática que hacen posible la eliminación de los usos y

⁴ El agenciamiento se da porque la representación política democrática no es representación de todo un cuerpo social, sino la representación de alguna de las partes del cuerpo social que es capaz de hablar en nombre de dicho cuerpo. Para una aplicación del concepto de agencia en teoría política, cf. a J.M.Maravall, “Accountability and Manipulation”, en: A.Prezorski; S.Stokes; B.Manin (edits.), *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge University Press, 1999.

⁵ G.Sartori, *Ingeniería constitucional comparada. Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 159.

⁶ El concepto de “etnofagia estatal” se ha utilizado para referir el proceso de “construcción de la ciudadanía” que incluye la eliminación de una cultura “política milenaria”. Cf. a F.Patzi, “Etnofagia estatal, vaciamiento ideológico comunal y nuevos modos de dominación estatal: análisis de la ley de participación popular”, en: Temas Sociales n° 21, *Revista de Sociología*, UMSA, Bolivia, 2000.

costumbres políticas tradicionales. Esto es, enseñar a las minorías a votar y no asumir una conciencia de su situación minoritaria.

Eso significa que la democracia ha operado sobre el multiculturalismo como un ethos político dominante, homogeneizador en alguna parte de la historia, eliminando el sentido esencial de la multiculturalidad. Por eso mismo, cuando W. Kymlicka plantea que la democracia niega el derecho al autogobierno de los particularismos (o minorías sociales), en el proceso de la constitución de una ciudadanía multicultural⁷, parece plantear que el multiculturalismo solo puede convivir con la democracia bajo restricciones fundamentales. Siendo la más importante la falta de respeto a las formas político-culturales propias de cada particularidad.

Un problema adyacente y fundamental para este proceso es el referido al reduccionismo conceptual de la democracia o lo que G. Sartori ha llamado el problema del “estiramiento conceptual”⁸, que cabría dentro de esa pseudo-relación. Ya que la democracia, al extenderse por el mundo, carga una laxa definición de democracia y con esa laxitud encara al multiculturalismo reduciéndolo a un nivel folklórico. Ya que no se trata de incorporar a las minorías sociales en la gestión democrática o gubernamental, sino sólo de reconocerlas. Esta forma de operar llega incluso a la generación de grupos indigenistas e indianistas separados por una visión de la política como incorporación o como reconocimiento⁹, en el caso de los países andinos por ejemplo.

⁷ Cf. W.Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁸ Entendido como la pérdida del sentido esencial de un concepto en el afán por querer explicarlo todo. G.Sartori, “El método de la comparación y la política comparada”, en: *La política, lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992. Este, sin embargo, no es el “único factor” que posibilita dicho reduccionismo, muchos autores desde J.Linz han puesto atención a otros problemas que intervendrían en ese problema reductivo. Nos referimos precisamente al problema relacionado con el par eficacia-legitimidad y eficacia-eficiencia política. Cf. para el caso a J.Linz, *La quiebra de las democracias*, Alianza, Madrid, 1987. O en aspectos relacionados a la gestión política que ha permitido precisamente la definición de la democracia en un sentido básicamente representativo, cf. a N.Bobbio, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

⁹ El problema es mucho más profundo aún, puesto que toca los niveles de la estrategia política a favor de la consumación del poder indio. Para una referencia del problema en el caso particular de Bolivia cf. a J.Hurtado, *El katarismo*, Hisbol, La Paz, 1986.

El problema del multiculturalismo y el pluralismo político

Principalmente, el multiculturalismo implica una situación empírica según la cual “todos somos iguales, pero diferentes”. Hablar de multiculturalidad significa entonces referirse a esa realidad, es términos factuales que se refieren a una situación de hecho¹⁰. Pero que no es, sin embargo, una situación estática, es más bien dinámica, en la medida en que asumir la diversidad supone la intención también de constituir una unidad¹¹. Si bien la situación puede asemejarse a una Torre de Babel, sin embargo, no se trata de un campo de exterminio entre los particularismos sociales. Nótese que éste es un problema esencial de la multiculturalidad, puesto que cualquier proyecto político unificador, conociendo esta condición, debería integrar a todos los particularismos sociales sin eliminarlos; a la inversa, en la medida en que exista la hegemonía de una sola cultura sobre las demás, la situación y la condición multicultural se tergiversa si no se elimina.

Precisamente, la forma en cómo se constituye la democracia, sobre esta situación factual, se da vía intervención; mediante lo que podríamos denominar: las políticas de reconocimiento, que no lo son de “integración”. Las políticas de integración son diseñadas por las instituciones democráticas, es decir, las instituciones que no pertenecen al ethos multicultural, sino al democrático, lo que supone un problema serio. Pero, este ejercicio resulta lógico porque la democracia debe establecer su carácter ideológico particular, es decir, debe establecer una cultura política dominante y constituirse en patrón cultural. Reconocer toda la diversidad e incorporar esa diversidad en su proyecto es una contradicción, sencillamente porque la democracia contiene actores universales y únicos para hacerse posible: partidos y electores, quienes deben ser capaces de establecer dicho patrón cultural. Esto es, la “constitución de un ciudadano democrático” entendido como un “agente estructurante” en el sentido de Giddens; es decir, de un sujeto que

¹⁰ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, UNAM, México, 1999, p. 58.

¹¹ Como apuntan muchos autores: “reconocer que existe una cultura diferente no es sólo aceptar que alguien pueda tener un color de piel distinta, peinarse de algún modo que nos parezca extravagante, tener gustos estéticos extravagantes y alimentos extraños, implica mucho más y lo más delicado es que los miembros de otras culturas pueden concebir la naturaleza humana de modos tan distintos del punto de vista occidental moderno”. Cf. *Ibid.*, p. 38.

integre la cultura política democrática y sea capaz de reproducirla a partir de sus propias acciones¹².

¿Por qué las políticas de integración suponen un serio problema para la democracia? Porque la integración descubre el lugar que ocupa la democracia como un ethos defendido por las elites políticas y muestra su pretensión de imponerse como una cultura hegemónica. A partir de esta condición, la democracia debe ir en contra de la situación factual multicultural. Pero no lo puede hacer porque de hacerlo negaría incluso su propio carácter democrático, es decir se auto-eliminaría. Dadas estas condiciones aparece el “pluralismo político” como un mecanismo de integración política y como un conjunto de políticas públicas delineadas por el mismo Estado democrático. Este pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles en varios aspectos y que las creencias que cada uno adopta sean correctas, es más: “moralmente correctas”¹³, pero no las puede integrar a un patrón cultural si no es a través de la negación de los particularismos, es decir, de las creencias moralmente correctas. Por eso el pluralismo político anula un precepto básico del multiculturalismo: “el derecho a la autodeterminación” de las minorías.

Sobre ese parámetro, sólo es posible la “victoria” de las políticas de reconocimiento y no de incorporación multicultural; y así, la condición multicultural pasa fácilmente a una vía de cierta ridiculización, puesto que el pluralismo supone que defiende el derecho a la diferencia de cada grupo que se identifique a sí mismo por medio de cualquier parámetro y únicamente por eso¹⁴. Esto es la folklorización de la diferencia, donde la Torre de Babel aparece devastada y los particularismos tocan la membrana del “derecho a ser diferente” y del no “porque somos diferentes tenemos derechos”. La ridiculización de la diferencia abre las puertas a cualquier tipo de particularismos que se quieran reconocer como tales: las minorías culturales urbanas “inventadas” caen dentro de este paralelo: skatos,

¹² Cf. a A.Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.

¹³ L.Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp 12 – 124.

¹⁴ *Ibid.*, p 43.

darks, o aquellos grupos que creyendo representar una cultura milenaria disfrazan el sentido de la diferencia a través del atractivo visual para turistas. Esto es lo que muchos autores de la “posmodernidad” han denominado como el proceso de “transculturización” o la formación de tribus posmodernas desarraigadas, donde vivir la diferencia consiste en un proceso de vida a través de la experimentación¹⁵. En esencia, las “minorías reales” son desplazadas a ser agentes democráticos electorales y deben dejar de ser estructuras políticas particulares; y la situación en la que se encuentran está condicionada por la presencia de una cultura política democrática de carácter hegemónico que debe ser asumido por el miedo a ser desplazados. Además, la democracia no sólo es un patrón cultural hegemónico es también institucionalizado y por ello frente a éste no se pueden admitir desplazamientos.

El pluralismo político, como un conjunto de políticas democráticas es lo que Kymlicka denominó: la “razonabilidad pública”. Se trata de un concepto basado en el reconocimiento de que las sociedades modernas son étnica y religiosamente diversas (es decir multiculturales) y en el que la razonabilidad pública debe producir el paso de la concepción “voto-céntrica” de la democracia a una concepción “*talk-centric*”, desde la visión del propio autor. Es decir, debe producirse el paso de las preferencias e intereses expresados por mecanismos de agregación en situación de competencia electoral, a normas de legitimidad democrática de mayor dimensión, donde sus resultados no sólo puedan definir ganadores y perdedores y donde las minorías dejen de ser constantemente excluidas del real poder del sistema¹⁶.

Está claro que la razonabilidad pública de Kymlicka es más un propósito que una situación real. Puesto que comprende que el funcionamiento de una sociedad depende no sólo de la justicia de sus instituciones o la constitución de

¹⁵ Véase para ello a: M.Hopenhayn, “transculturalidad y diferencia (El lugar preciso es un lugar movedizo)”, en: B.Arditi, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Venezuela, 2000; G.Vattimo, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Colombia, 1994; G.Vattimo, “Posmodernidad, ¿una sociedad transparente?”, en: B.Arditi, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, op. cit. M.Maffesoli, “La socialidad en la posmodernidad”, en: G.Vattimo, *En torno a la posmodernidad*, op cit.

¹⁶ Cf. W.Kymlicka; W.Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, 2000, pp 6-9.

dicha “justicia”, sino también de las virtudes, identidades y prácticas de sus ciudadanos; incluyendo su habilidad y disposición para cooperar, deliberar y ser solidarios con los “otros” que también son diferentes¹⁷. Pero ya vimos que el proyecto democrático no concibe estas situaciones ya que las virtudes, las identidades, y la justicia deben ser democráticas.

Precisamente aquí está el problema. Si tenemos una democracia básicamente electoral, sometida a las reglas del mercado y la competencia política, entonces las posibilidades de la integración multicultural se reducen drásticamente. Y entonces la razonabilidad pública consiste en un amplio rango de políticas públicas, derechos legales y provisiones constitucionales basados en la *accomodation* de las diferencias culturales; es decir la domesticación de los derechos etnoculturales a patrones democráticos. Mantenemos la palabra *accomodation* en inglés, puesto que efectivamente el pluralismo político define acomodación de las diferencias y no integración dentro de la arquitectura democrática, o si acepta tal integración se la debe asumir con el adjetivo faltante: es una integración forzada. La democracia termina siendo una horma en la que debe necesariamente calzar la situación social diversa.

El problema de la democracia

Hasta ahora hemos concluido que entre democracia y multiculturalismo existe una relación asimétrica, es decir una pseudo relación, según hemos entendido la palabra relación real: como un concepto dotado de principios éticos y equitativos, es decir una relación igualitaria. Y en la medida en que la democracia se constituye en ethos aprehensivo sobre una condición multicultural, una relación entre ambas no es esencial, por tanto es desigual. Pero, hemos entendido que la democracia aparentemente habría incluido al multiculturalismo sin problemas y quizá esto se suponía cierto porque tanto en el multiculturalismo como en la democracia, la tolerancia es asumida como un valor fundamental¹⁸. Pero el

¹⁷ *Ibid.*, p 10.

¹⁸ En efecto, N.Bobbio especifica que los ideales democráticos son la tolerancia, la no violencia y el par consenso-disenso lo que provocaría las reglas de la convivencia política democrática. Cf. *El futuro de la democracia*, op cit.

problema de una relación asimétrica entre ambos modos de convivencia política tiene rasgos más complejos. Parecería que la condición multicultural vendría a obstruir el proyecto democratizador. Esto es posible porque la pluralidad dificulta el carácter aprehensivo de la democracia, porque aunque ésta aparezca en un sentido laxo, aún mantiene su carácter abstracto.

Uno de sus caracteres abstractos es el concepto de ciudadano, tan importante para la constitución democrática, que es comprendido como un sujeto universal y único. Y dado que la democracia trata de expandirse, lo hace a través de un proceso secularizador o un proceso de culturización política dirigido hacia las masas, en la que la generación del sujeto ciudadano democrático es imperativo. Pero es precisamente en ese interés expansivo, donde la democracia deja de lado problemas muy importantes referidos a su esencia (libertad, igualdad, democracia directa) y se expande un laxo sentido de ella en lo que Bobbio ha denominado la “democracia real”, que sería la democracia electoral. Al dejar de lado problemas esenciales y enfrentado a los particularismos sociales, el proyecto democrático asume que sólo puede actuar por captura; obviando las diferentes concepciones y percepciones políticas de las minorías o educándolas democráticamente, según ese minimalismo.

Y la democracia mínima deviene de un proceso extenso que culmina con la “globalización democrática”. Inicialmente la democracia es un metarrelato y un proyecto de la modernidad, es un gran concepto lleno de promesas y comprendido como el “mejor de los gobiernos”¹⁹. Aunque la democracia no es liberal en sus inicios, es al liberalismo que se acomoda la democracia que terminará definiéndose en términos de las reglas del mercado²⁰. Pero aunque esta reducción ha sido posible los mismos valores abstractos de la democracia sirven para imponerse; imponerse más que adaptarse. Tal vez ello explique por qué la democracia es cada vez más cuestionada. Porque si bien olvida el debate de sus factores esenciales, estos no son dejados de lado y el pueblo sigue

¹⁹ Cf. L.Diamond, *Developing Democracy. Toward consolidation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore. 1999, p. 3.

²⁰ Cf. para entender este proceso a Ch.Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political Economic Systems*, Basic Books, New York, 1977; A.Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper Collins, New York, 1957 y J.Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, España, 1968.

esperando las promesas incluidas en esos pesados conceptos con los que se impone la democracia.

Pero en fin, el “mejor de los gobiernos” surge de un criterio básicamente comparativo, por ese proceso de tensión entre sentimientos prodemocráticos y antidemocráticos, en el que las dictaduras o los regímenes políticos autoritarios aparecían como portadoras de una concepción monolítica de la sociedad y la política. La libertad, que sería el valor político más explotado por el proyecto democrático, significó sin embargo sólo la libertad política para votar; este principio principal es equivalente a la libertad del individuo; es decir, asume un papel homogeneizador y no refiere al individuo en su particularidad o su condición multicultural. Por ejemplo, cuando D. Rustow inició los estudios sobre los procesos de transición democrática, dijo que para la constitución de la democracia se necesita esencialmente un sentido de unidad nacional, que los actores se encuentren en una situación de conflicto y que los mismos adopten conscientemente un régimen democrático habituándose a él ²¹.

Ni siquiera en la otra visión que puntualiza sobre los requerimientos estructurales para el establecimiento de la democracia de S. M. Lipset, se reconoce a la condición multicultural como un factor fundamental para dicho establecimiento. Por ello, lo sobresaliente en los “padres del expansionismo democrático” es que la democracia se entienda en un sentido meramente procedimental: como un sistema político que suministra oportunidades constitucionales regulares para el cambio de los gobernantes, mediante la elección de los contendientes para esos cargos ²².

Para S. Huntington la democracia consiste básicamente en la selección de líderes a través de elecciones competitivas por parte de las personas gobernadas por ellos ²³. Es decir, para no redundar en definiciones, es el método

²¹ Cf. D.Rustow, “Transition to Democracy; Toward a Dynamic Model”, en: *Comparative Politics*, vol 2, n 3, 1970.

²² S.M.Lipset, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, EUDEBA, buenos Aires, 1970.

²³ S.Huntington, *la tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós Barcelona, 1993, p. 19.

democrático descrito por J. Schumpeter es el que se impone realmente en la expansión democrática, que consiste en el acuerdo institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos ejercitan el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo²⁴.

Preocupados por este reduccionismo, los teóricos que pensaron en la tercera ola de las democracias, que se supone deberían ser ideas más refinadas respecto a la democracia, ponen el acento en otras condiciones esenciales para el establecimiento de la democracia, que no están precisamente relacionados con la condición multicultural. Por ejemplo cuando J. Linz y A. Stepan hablan del proceso democratizador como la interacción de cinco arenas, de gestión política²⁵, ponen mayor acento en un alto grado de burocratización en torno de la libertad a participar electoralmente y el sometimiento de la democracia a las reglas del mercado. Pese a señalar el papel fundamental del Estado, pero allí el Estado es entendido como un conjunto de relaciones sociales que establece un cierto orden y una garantía coactiva centralizada sobre un territorio dado; esto es, un orden no igualitario ni socialmente imparcial²⁶ que es, además, operador de la democracia.

Un aporte más cercano a un posible relacionamiento entre democracia y multiculturalidad provendría de A. Przeworski, según el cual la democracia es una forma de institucionalización de conflictos permanentes que depende a) de la capacidad de los grupos para satisfacer sus intereses b) de determinar arreglos institucionales y c) de hacer que los resultados de los conflictos no sean determinados ni por los arreglos institucionales ni por el lugar que ocupan los participantes dentro del sistema de producción²⁷. Sin embargo, en esta definición

²⁴ Cf. J.Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, op. cit.

²⁵ La sociedad civil y su libertad de asociación y comunicación, la sociedad política y su libertad en la competición electoral, el imperio de la ley vía constitucionalismo, el aparato de Estado a partir de normas burocrático legales racionales y la sociedad económica por el mercado institucionalizado. Cf. J.Linz; A.Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Comunist Europe*, Jon Hopkins University Press, Baltimore, 1997, p 14.

²⁶ G.O'Donnell, *Contrapuntos*, Paidós, Buenos Aires, 1999, 262.

²⁷ A.Przeworski, "Algunos problemas en el estudio de la transición democrática", en: G.O'Donnell; P.Schmitter; L.Withehead (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario. Perspectivas comparadas*, Paidós, vol. 3, Buenos Aires, 1986, p 96.

las condiciones sociales no deben determinar los resultados de los conflictos y por tanto esto es más que una dura afrenta a una condición multicultural.

En resumen, las diferentes concepciones de la democracia coinciden en la identificación de dos actores fundamentales para su constitución, funcionamiento y continuación: políticos y electores. Los primeros como burocracia, Estado o elites y los segundos como masa uniforme. Este sólo constreñimiento limita seriamente una relación ampliada de la multiculturalidad y si, a pesar de todo, aceptamos una relación, la misma sólo sería posible en la medida en que las minorías se reconozcan como electores, lo que supone que de parte del sistema existe la posibilidad de una representación efectiva de éstos y que los incentivos sean sensatos.

Pero ese es un problema al que muchos se han referido como imposible, porque los agentes institucionales más importantes del sistema son los partidos políticos los que, para resumir, son entendidos como organizaciones privadas de interés público²⁸. Esto es, organizaciones de grupos particulares pero con pretensiones de representar a los más variados grupos sociales.

Es sobre estos términos que la democracia se expande. Tal como lo asumiría Sartori: la expansión democrática y la globalización de la política han sido capaces de viajar más allá del área occidental, pero en ese mismo proceso ha sido condenada por la superficialidad cuando no innova la interpretación directa, y cuando no se interpretan los condicionamientos culturales sobre el referente etnocentrista, convirtiéndose en una proposición más abstracta que explica más pero describe e informa menos²⁹. Esto resulta siendo más problemático cuando no se capta la diferencia entre el modo de decir y el significado técnico del mismo concepto³⁰, y cuando el todo sumamente complejo obscurece mas las cosas que aclararlas³¹.

²⁸ Cf. sobre el desarrollo de este concepto en R.Cotarelo, *Los partidos políticos*, Sistema. Madrid, 1996.

²⁹ A.Przeworski, *Algunos problemas en el estudio de la transición democrática*, op. cit., p 96.

³⁰ G.Sartori, *El método de la comparación y la política comparada*, op. cit.

³¹ C.Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1992.

Actualmente, dado que se habla bastante de la “consolidación democrática”, dicha consolidación no parece ser tal, puesto que paralelamente surgen los adjetivos más variados que acompañan a la democracia que incluso algunos se atreven a defender³², lo que significa únicamente la mayor laxitud del concepto de democracia. Aún así, la democracia opera sobre un constreñimiento hacia la condición multicultural, parece que de manera exitosa, pero, paradójicamente, dada su laxitud se produce el descreimiento hacia la propia democracia.

En suma, en la relación democracia y multiculturalismo opera una doble lógica: la generación de un interés acomodativo o de reconocimiento multicultural más que de integración política y la manipulación del contenido democrático dada por la preocupación en su expansión. Es decir, no sólo la democracia sería víctima de un estiramiento conceptual³³ sino también la condición multicultural sería empujada a ser un concepto meramente descriptivo.

Aún así la multiculturalidad está luchando permanentemente con un proyecto aprehensivo y secularizador que reduce a sus agentes a meros actores electorales. Y en el caso que la lucha esté perdida la condición multicultural se repliega hacia la conformación de “trincheras identitarias”³⁴ o lo que E. Laclau y Ch. Mouffe han identificado como el proceso de “endurecimiento de las fronteras identitarias”³⁵. Esa precisamente es la estrategia no sólo del zapatismo mexicano, sino también de los grupos indígenas del área andina de América del Sur, pero que peligrosamente parecen estar orillándose al retorno de los fundamentalismos políticos, quizá con más notoriedad en el sur que en México. A la par, el desencanto por la democracia también avanza y cada uno de las minorías culturales parece

³² Para tener un acercamiento al tema véase a D. Collier; S. Levitsky, “Democracy whit Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research”, en: *World Politics*, n° 3, vol. 49, 1997.

³³ Cf. a D. Collier, “The Comparative Method: Two decades of Change”, en: D. Rustow; K. P. Erikson (comps.), *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives*, Harper Collins, Nueva York, 1991.

³⁴ Cf. M. Hoppenhayn, “transculturalidad y diferencia (El lugar preciso es un lugar movedido)”, en: B. Ardití, *El reverso de la diferencia*, op. cit. Y T. Gitlin, “El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica”, en: *ibid.*

³⁵ Cf. E. Laclau; Ch. Mouffe, “Posición de sujeto y antagonismo. La plenitud imposible”, en: B. Ardití, *El reverso de la diferencia*, op. cit., E. Laclau, “Sujeto de la política y política del sujeto”, en: *Ibid.* Cf. a S. Zizek, “Más allá del análisis del discurso”, en: *ibid.*, y G. Deleuze; F. Guatari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, España, 1997.

poseer un proyecto democrático propio, producto precisamente de una relación desigual entre democracia y multiculturalismo.

De todos modos, la situación sigue sin solución y parece derivar en un debate absolutamente perdido. La relación sigue siendo desigual porque por el lado de la democracia hay agentes constituidos y constituyentes del patrón cultural democrático, que al mismo tiempo se encuentran institucionalizados: los partidos políticos; los cuales pueden de algún modo mantener la hegemonía democrática representativa. Entretanto, la condición multicultural sigue siendo factual, no hay agentes institucionalizados sino solamente reconocidos, la institucionalización desafiaría de todos modos los preceptos democráticos, tal vez por eso se les niega el lugar que deberían ocupar. Entre ambos, muy a pesar de las buenas intenciones, aún se vive el triunfo de la concepción democrática voto-céntrica que Kymlicka imaginó superable.

Palabras finales

Finalmente la democracia se ha impuesto generando un constreñimiento cultural ¿Por qué? Porque resulta que la democracia no es democrática en sí misma, es decir, desde su nacimiento (el problema genealógico) el proyecto democrático proviene la más de las veces, de la arbitrariedad de un grupo de políticos interesados. En otras palabras, la democracia no surge de un consenso de todo el pueblo³⁶, aunque participe en su constitución; las reglas democráticas y su establecimiento provienen del lugar privilegiado que ocupan las elites políticas en el campo de la gestión política. Precisamente por ello la democracia es concebida como método y no como condición factual.

A partir de ahí la democracia asume el rasgo de agencia, porque son sólo algunos grupos los que deben y pueden generar cultura política democrática.

³⁶ A. Flisflisch, "Consenso democrático en el Chile autoritario", en: N. Lechner (comp.), *Cultura política y democratización*, CLACSO, FLACSO, Chile, 1987, p 105-106, refiriéndose al caso chileno, pero que es aplicable a todo contexto en el que el proceso de transición democrática ha sido evidente, dice que el consenso para el establecimiento de la democracia no es universal, sino más bien es un "consenso normativo" proveniente de las elites políticas. Son ellas las que definen las reglas del juego político democrático.

Tal vez se refiere a eso Rustow cuando habló de una “lucha interfamiliar” en la sociedad que implica la confrontación entre un grupo prodemocrático y uno no democrático (queremos decir no democrático en la forma en como se practica la democracia); por tanto, la democracia no es lucha de proyectos alternativos societales, es lucha de grupos políticos interesados³⁷. Es lo mismo que Huntington admite: “las democracias, con algunas excepciones sin importancia o formales, no luchan contra otras democracias³⁸”.

En tanto queda demostrado que la democracia no es el poder del pueblo, mucho menos la democracia se puede establecer sobre la condición multicultural, el demos somos todos en un sentido meramente electoral, pero el demos no “somos todos” en términos de si la democracia propugna el poder del pueblo³⁹.

Es decir, la democracia debe definir al pueblo, pero los políticos hacen un uso utilitarista de él⁴⁰ y en éste el carácter multicultural queda anulado. Ese es el gran logro del pluralismo, en tanto que concibe al individuo como perteneciente a diferentes grupos y mientras más plural es, más politizado está; sobre estas bases el partido puede incluirlo o representarlo más no constituirlo políticamente. Vale decir, que los representantes políticos deben tratar de ser, por principio democrático, representantes de todo el pueblo y ello dificulta más el lugar en el que se ubica la condición multicultural.

Ya que no hay una representación de dicha condición, el representante cuyo papel debería consistir en mostrarse, representar-de-parte-de, hacerse-


³⁷ Por ejemplo, como sucede en el caso de los países del cono sur en América Latina, los conflictos existentes dentro del bloque de gobernantes militares y facciones progresistas que recurren al apoyo externo, hacen que las presiones externas impulsen al régimen revestidos de “una apariencia democrática”, obligando a efectuar transacciones. A.Przeworski, *Algunos problemas en el estudio de la transición democrática*, op cit., p 84.

³⁸ S.Huntington, *la tercera ola...*, op cit., 1993, p. 39.

³⁹ Sobre la idea del demos y su sentido democrático, cf. R.Dahl, *Análisis político actual*, EUDEBA, Buenos Aires, 1985 y la idea del pueblo en G.Sartori, “la democracia etimológica”, en: *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo*, Alianza, España, 1987.

⁴⁰ Sobre este proceso cf. J-F.Lyotard, *la posmodernidad (explicada a los niños)* op cit.



visible-para, como ritual destinado a renovar el pacto⁴¹ democrático, no es tal. Los representantes son políticos profesionales, aquellos que son parte de lo que Max Weber denominó: el aparato de “dominación burocrático-legal”. Mientras que el juego político democrático se circunscribe sólo a distinguir ganadores y perdedores, y en el que los perdedores son siempre los sujetos pertenecientes a la condición multicultural o aquello que se aferran a ella. Por eso, como dijimos en la presentación de este trabajo, para que realmente la relación multiculturalismo-democracia haya existido o pudiera existir, tendríamos que estar hablando de otro concepto de la democracia menos cercano a su carácter reducido y la condición multicultural no tendría que ser nada parecido a las expresiones de los danzantes aztecas del Zócalo de la ciudad de México; tendríamos que estar hablando no solo de condiciones posiblemente equitativas, sino también de un real poder del pueblo 

Año 1, Num. 1
agosto de 2005

PIEZAS

⁴¹ J.Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía, la retirada de la metáfora*, Paidós, ICE, España, 1989.



LA PAZ, UN IDEAL DESCUIDADO ¹

Otfried Höffe ²

1.1 Kant como pensador político

En su voluminosa obra *Crítica de la razón pura* (1781) Kant demuestra ser un eminente pensador quien somete toda la esfera de lo teórico a una nueva y radical fundamentación. Su fama como gran filósofo y como relevante escritor de lo político, se debe a un texto que comprende solamente un diez por ciento de la primera *Crítica*, el estudio publicado en ocasión de la misa de San Miguel (el 29 de septiembre de 1795) *Sobre la paz perpetua*. La breve extensión no habla en contra de su peso filosófico, más bien en la concisa brevedad se revela un gran virtuosismo.

Quizá el texto tenga un motivo histórico: la paz de Basilea acordada por Prusia y Francia (el 5 de abril de 1795), en la que Prusia se retira de la guerra emprendida por la coalición contra la revolución francesa y cede temporalmente a Francia sus posesiones a la izquierda del Río Rin. Pero Kant no aborda el motivo, sin aprestos circunstanciales de naturaleza histórica o sistemática, sino inmediatamente se dirige al centro filosófico del tema. Como siempre, desarrolla su tema con una elevada conciencia del problema, considerando muchas facetas y advirtiendo en ellas cuestiones políticas concretas. Ya que sus reflexiones se inspiran en conocimientos de la historia y de la historia social están saturadas de experiencias; de todos modos conceptualmente son altamente diferenciadas. Además Kant conoce a fondo el debate sobre la paz, por ejemplo a los juristas del derecho internacional Grotius y Pufendorf, así como el abad Saint-Pierre y Rousseau. Pero no permite que sus conocimientos de historia social e historia de

¹ Texto traducido por la Dra. Laura Ibarra García, profesora-investigadora del Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Guadalajara.

² Tomado de Otfried Höffe (Coord.). Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlín, 1995, pp. 1-25.

las ideas desvíen su atención a temas secundarios. Respecto a los conceptos, argumentos y a la conciencia del problema dispone de tal seguridad que rápidamente pasa a hablar de lo esencial.

Ciertamente la palabra del título “paz” suena a tema de la política, incluso a uno muy marginal, ya que la paz, como se menciona en el Prólogo, no se encuentra entre los conceptos filosóficos fundamentales. El adjetivo “perpetuo” hace temer además un desconocimiento de la realidad política, pues recuerda en parte la *aeterna pax* de Agustín (*De civitate Dei/Sobre el Estado de Dios* XIX 10 y s.), a aquella paz que debería alcanzarse en “la vida eterna”, y en parte a la paz espiritual (*ataraxie*) de los epicúreos, que - indiferente a la política- acaba por retirarse de ella. En ambos casos se mermaría el rango de Kant como pensador político, pero ambos temores son injustificados.

El adjetivo “perpetuo” no se refiere al otro mundo ni tampoco a un repliegue a la vida interior, sino significa una determinada cualidad de este mundo: una paz sin reserva alguna, la paz lisa y llanamente (véase el Primer artículo preliminar).

A partir de este concepto de paz se logra tratar lo esencial de toda la filosofía política; el concepto de paz de Kant es un concepto profundamente político. Esto es aún más válido cuando Kant, con buenas razones, entiende la filosofía política como filosofía del derecho y del Estado. De este modo el concepto de paz obtiene el rango de concepto filosófico fundamental en uno de los grandes filósofos.

A partir del concepto de paz, Kant somete a discusión no solamente la política interior y exterior. En los tres artículos definitivos trata además las tres únicas relaciones fundamentales concebibles de lo político: (1) la relación entre los individuos dentro de una comunidad de derecho, del Estado particular (derecho constitucional), (2) la relación de los Estados particulares en una comunidad de derecho inter- o supranacional (derecho internacional) y (3) una relación

frecuentemente descuidada entre los individuos y los Estados extranjeros (derecho cosmopolita). De este modo Kant esboza - casi de paso- los rasgos fundamentales de una teoría completa del derecho público. Al mismo tiempo desarrolla la utopía, más exactamente, el ideal determinante en la política internacional: el verdadero orden de paz global que se lleva a efecto bajo un orden legal que comprende a todos los Estados. Finalmente en el Apéndice discute un problema actual hasta hoy en día, la cuestión de la teoría y la praxis característica de la política: la compatibilidad de la moral (“teórica”) y la política (“práctica”).

Con esta temática y su análisis argumentativo Kant demuestra ser un gran pensador político. Y en la forma de exposición se revela como un notable escritor de lo político, renunciando completamente a los términos especializados y sobre todo escribiendo en forma de un tratado de paz. El tratado transmite a saber una gran sugestión, la utopía o sea el ideal parece ser realizable sin problema alguno.

Kant tiene presente los tratados de paz de aquel entonces. De acuerdo al modelo que siguen, Kant presenta una obra consistente en seis artículos preliminares, tres artículos definitivos que incluyen dos añadidos y un apéndice (en dos partes). Con una fina ironía añade incluso un Artículo secreto, que aparece hasta en la segunda edición (1796). Pero éste no tiene más contenido que la demanda de abandonar toda actitud secreta y en su lugar abrir una discusión libre y pública “sobre las máximas generales de la guerra y la pacificación”. Respecto a la práctica de la política internacional esta demanda es absolutamente revolucionaria, comparable al cambio copernicano que emprende la *Crítica de la razón pura* en la teoría del conocimiento y del objeto. Tanto en el Artículo secreto como en el Apéndice II, Kant opone a la diplomacia secreta prevaleciente en ese entonces el principio de lo público (publicidad) y con el propósito de hacer realidad este principio, exige la libertad de ciencia y de opinión.

El artículo secreto se enfrenta además al principio del rey de los filósofos. En el quinto libro de la *Politeia* (473 c-d) Platón dice: “ Si en los Estados los

filósofos no llegan a convertirse en reyes, o los ahora llamados reyes y autoridades no se ocupan franca y profundamente de la filosofía... las desgracias de los Estados no llegarán a su fin.” Mientras para Platón “el poder político y la filosofía deben unirse”, la filosofía de acuerdo a Kant se ejercita en una doble modestia: Por un lado renuncia a todo poder público, ya que su posesión “arruina inevitablemente” su misión y competencia, por ello los “instruidos”, como Kant le escribe a Kiesewetter en estas semanas, “no deben hermanarse con los políticos de oficio” (15.10.1795: *Cartas* XII 45). Por otro lado, la filosofía no reclama ni privilegios ni habilidades especiales, nada más presume poseer una competencia común a los hombres : “el criterio libre de la razón” (369)³. De este modo, volviéndose democrática, la filosofía es capaz de algo que los especialistas recientemente le niegan, ciertamente sin razón. Una filosofía, que no se sustenta en ningún grupo de expertos profesionales, sino solamente en la “razón humana común, en la que cada uno tiene su voz” (KrVB 780)⁴, ejerce el puesto de juez sobre la cultura humana. Aún más: la filosofía se entiende incluso como una instancia de la legislación responsable de ello.

Pero para poder asumir la función judicativa mencionada o función crítica (en el sentido original de la palabra) hay que cumplir una segunda condición: Las afirmaciones de la filosofía deben estar abiertas a diferencias culturales específicas y a diferencias determinadas por las circunstancias. Kant cumple también con esta condición. Kant no entra a discutir la pregunta cómo exactamente podría establecerse la paz en Europa. Si bien es cierto que presenta un mandato necesariamente válido, el imperativo categórico de la paz, y lo redacta en forma de tratado, no ofrece un texto jurídico detallado, sino solamente un tratado sustentado en la razón que formula simplemente los principios para una paz perpetua. El “simplemente” no refiere una carencia, sino un ventaja, es decir, la segunda condición: Respecto al criterio político concreto un filósofo no es más competente que cualquier otro ciudadano que está bien informado y reflexiona. Kant hace bien en dejarles los juicios correspondientes a los ciudadanos o a los

³ Friednsschrift, Vol. III, edición de la Academia de Berlín.

⁴ Kritik der reinen vernunft, Ed. 13, Edición de la Academia de Berlín.

políticos que los representan, a sus asesores, a los juristas (véase la segunda adición). Él se limita a una especie de legislación filosófica, más exactamente una moral filosófica. Con ello se desliga de un determinado espacio cultural y una situación histórica y, por ello, puede ayudarnos hasta ahora como interlocutor sistemático.

La demanda que hace Kant a la política, procurar el consejo de los filósofos, no exige contratar a los filósofos como asesores políticos. ¿Por qué los filósofos debían ser más listos o sabios que otros académicos o no académicos? No se requiere de personas, sino de “máximas”, es decir de principios, a saber aquellos que conciernen a las “condiciones de la posibilidad de la paz pública” (368)⁵. Ahora bien estos principios van a parar en los principios jurídico-morales de la coexistencia humana que hoy adjuntamos a la justicia política. La versión kantiana del principio del rey de los filósofos no contiene más que el compromiso de la política con los principios elementales de justicia.

En total, el escrito aborda cinco grandes grupos de temas relativamente independientes. Junto con la capacidad de engranar estos grupos en una composición bien pensada, esta riqueza de temas confirma que Kant no es meramente un filósofo del derecho y del Estado, sino también uno de los grandes pensadores políticos:

1. Los “artículos preliminares” se dirigen a los actores políticos, a los soberanos, gobiernos o parlamentos. Estas artículos mencionan violaciones al derecho a las que hay que renunciar con el fin de establecer la paz, en parte inmediatamente (“estrictas leyes prohibitivas”) “y en parte lo más pronto posible (“leyes permisivas”). En la segunda posibilidad, una “facultad de prórroga”, se esboza una teoría que hasta ahora ha sido una desiderata, la teoría de una crítica a una política apresurada, que debido precisamente a su precipitación toma las medidas (fundamentalmente) equivocadas.

⁵ Friednsschrift (VIII), Idem.

2. Los “artículos definitivos” esbozan en las tres partes -derecho constitucional, derecho internacional, derecho cosmopolita- los rasgos esenciales de una teoría completa del derecho público. Ellos conforman el núcleo de la teoría kantiana de la paz, sus condiciones morales y por lo tanto apriorísticas de la posibilidad. Hay que asumir que los destinatarios no son tanto los sistemas sociales, sino más bien los ordenes jurídicos y estatales y los responsables de ellos: Los legisladores constitucionalistas y gobiernos así como los pueblos que los facultan.

3. El primer añadido (“De la garantía de la paz perpetua”) amplía la teoría de la paz perpetua; a la teoría moral del derecho le sigue una teoría teleológica de la naturaleza. Retomando las ideas de los ensayos sobre la filosofía de la historia y de la *Crítica del juicio*, Kant formula una historia social de la humanidad, determinada únicamente por la naturaleza humana y al mismo tiempo por la paz como objetivo final. Los destinatarios son, por un lado, los ordenes jurídicos y del Estado, aquí en el sentido de sistemas sociales y sus desarrollos “necesarios por naturaleza” y, por otro lado, tanto los políticos como los teóricos de la política, con tal que ya no puedan seguir disculpando su desinterés en un orden global de paz con la imposibilidad de su realización.

4. El segundo añadido (“Artículo secreto sobre la paz perpetua”) sobre la relación entre la filosofía y el poder político y quinto del Apéndice sobre el tema “moral y política” se lanzan a una discusión sobre la teoría y la praxis. Kant señala en la Introducción la competencia entre filósofos que sueñan “un dulce sueño” y jefes de Estado que se vanaglorian de sus conocimientos del mundo (343)⁶. Muestra que ambos lados, la filosofía política y la política práctica son compatibles a condición de que se conserve la primacía de la filosofía como teoría de la moral.

Ahí donde se mantiene la primacía y la política se somete a los principios de la moral, Kant habla de un moralismo político. Aquí la política se compromete con los principios morales y transmite la responsabilidad de su realización concreta al conocimiento del mundo y a la sensatez política.

⁶ Ibid.

Por el contrario el amoralismo político -nosotros hablaríamos de un maquiavelismo- se entrega a las “serpentinatas de una doctrina inmoral de la sagacidad” (375). Destinatarios de estas reflexiones son tanto los políticos (incluyendo los pueblos que los facultan) como los teóricos de la política (incluyendo a los filósofos).

1.2 El déficit antes de Kant

La idea de la paz no es un pensamiento nuevo, a los hombres les es tan evidente, tan “natural”, que no puede haber un autor que en algún momento simplemente invente la idea. En el propio siglo de Kant se encuentra sobre todo el abad, (o sea, sacerdote secular) Castel de Saint Pierre (1658-1743), quien se desempeñó como secretario de los representantes plenipotenciarios franceses en el Congreso de paz de Utrecht. Su proyecto *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713-17), aunque no es muy original sí fue muy discutido, fue extractado y comentado detalladamente nada menos que por Rousseau (1756/61 y 1756/82), aunque éste no retoma las ideas correspondientes en su filosofía política, el *Contrat social*. Otros, como por ejemplo Voltaire en *De la paix perpétuelle* (1769), se ríen del *Plan* considerándolo una ilusión exaltada ajena a la realidad. Ciertamente no se burlan de la idea de la paz, sino de la esperanza de alcanzar la paz perpetua a través de una institución política, una federación internacional. Voltaire confía plenamente en una Ilustración progresiva. Escéptico ante las instituciones políticas -o hay que decir: ciego ante su valor- se fía de la tolerancia creciente y la presión de una opinión pública que se ha transformado.

Lo característico de Kant no es entonces la idea misma de paz, sino el perfil exacto que le da. Éste muestra algo que no puede decirse de los planes de paz de Dante, pasando por Dubois y Podiebrad hasta Sully: Kant no persigue ningún tipo de interés político. Además, desarrolla una argumentación puramente filosófica. La referencia de Erasmus y Franck al Nuevo Testamento es para Kant tan ajena como situar la paz eterna en la otra vida como lo hace Agustín.

En Kant en ningún lugar aparecen motivos religiosos. En el lugar citado del escrito sobre religión la idea de la paz es designada expresamente como chiliasmo filosófico y contrapuesta a uno teológico. Kant reconoce además, renunciando a toda “ilusión arrebatada”, el elemento fundamental de lo político: el conflicto. No asienta la paz ahí donde dominan “el amor y la amistad puros”, tampoco en el eterno lugar inexistente libre de conflictos, sino en un determinado modo de tratar los conflictos. A ello se une otro elemento: Kant se pone una clara limitación. Destinada solamente a la protección de la vida y la libertad, la paz que él discute es una labor del derecho.

Por el contrario, con soberanía hace a un lado otras limitaciones. Lo que la humanidad conocía hasta entonces de la paz era una isla pequeña en el gran mar de violencia y guerra, la paz era limitada tanto temporal como espacialmente. Donde existía paz en el hogar, quizás también paz en la fortaleza, hacía falta la paz en la región, y ahí donde ésta dominaba, hacía falta la paz que sobrepasara fronteras; y ahí incluso donde se contempló la perspectiva internacional no se pensó en una verdadera paz “ecuménica” que se extendiera a todos los países y culturas. Como consecuencia de la división religiosa y otros problemas bélicos europeos los predecesores de Kant piensan solamente en Europa, y aquí casi únicamente en los estados cristianos. Todavía Solowjew en la *Narración breve del anticristo* (1900, editado por L. Müller 1984, 54) cuando habla “de la colaboración pacífica” la limita solamente a “todos los pueblos y estados cristianos”. A lo sumo se añade indulgentemente, como lo hace por ejemplo el abad Saint-Pierre, que a la federación de paz perpetua de los “24 Estados cristianos de Europa” “se podrían unir en donde fuera posible los príncipes musulmanes”. Kant, por el contrario, defiende una paz global y vasta, universal tanto temporal como espacialmente.

Ya estos elementos permiten comprender porqué es el texto de Kant y no alguno de los predecesores el que obtiene el rango de obra de filosofía política representativa en sentido ejemplar y verdaderamente clásica. No es ninguna casualidad que el proyecto de Kant se convierta en el plan de paz más famoso.

La conjunción de una verdadera globalidad con la novedad política de ese entonces, la república, crea el plan político más atrevido. Además Kant presenta el texto filosóficamente más completo. Aparte, la idea de la paz no constituye ningún motivo ocasional sino una parte irrenunciable de la filosofía kantiana. La idea sobre la paz no solamente consume la filosofía del derecho y del Estado, sino también a la filosofía de la historia y a la parte teleológica de la filosofía de la naturaleza.

1.3 Una utopía moralmente obligada

Entre los diagnósticos de nuestro tiempo no es el menos importante el que refiere el agotamiento de las energías utópicas. Si pensamos en el Estado de derecho y constitucional, en el Estado social, o mejor, en la idea de la libertad de la dominación, vemos diferentes razones y no obstante el mismo resultado: los ideales de la política han perdido brillantez. Lo mismo ocurre con la tecnología. De ella se espera toda clase de ayuda y facilidades y se le requiere por razones de capacidad competitiva, pero la fuerza de la que disponían las utopías tecnológicas, desde Bacon y Descartes hasta la teoría crítica temprana, es decir la capacidad de prometer en conjunto un mejor futuro, se ha perdido desde hace tiempo. Igualmente del arte y la literatura apenas parten impulsos utópicos. En vano buscamos un Gauguin que nos lleve al Pacífico y ahí nos guíe a la *maison du jouir*, o un Chagall que nos abra los ojos al mundo de la salvación en esta vida.

No obstante, antes de conformarnos con resignación a una “edad posterior a la utopía”, permítase una pequeña duda. Quizás las energías utópicas no se hayan agotado, sino solamente ciertos temas. El Estado constitucional y de derecho, en principio, se ha convertido en realidad. En el Estado social y, de manera diferente, en la tecnología descubrimos rasgos de ambivalencia. Y del ideal, que en el discurso filosófico se entiende por sí mismo, de la libertad de dominación, incluso la teoría crítica ha comprendido que como principio de la sociedad es mejor que éste se sujete al Estado constitucional democrático.

Para poder liberar nuevamente energías utópicas hay que reflexionar ciertamente sobre las condiciones en las que las utopías se reaniman. No es suficiente con la idea de que toda sociedad requiere de ciertas esperanzas. Los problemas cuyo peso nos produce angustia y a los que no solamente se les busca soluciones pequeñas y minuciosas, ofrecen una buena oportunidad. Sólo un gran proyecto despierta nuevas energías. Ante la experiencia angustiante de la guerra la gran solución tiene por nombre: “los hombres están hartos de la guerra”. Y esta solución es exactamente la que propone el escrito *Sobre la paz perpetua*. Éste no solamente ofrece una contribución al pensamiento político, también contiene una utopía social que hasta hoy es atractiva por dos razones.

En primer lugar es atractivo que Kant haga frente a la pérdida resignada de esperanzas y visiones, que le quita a la vida toda brillantez y empobrece al mundo. Pero el escrito sobre la paz no solamente es atractivo porque todavía libera energías utópicas. El adversario más peligroso de toda utopía es un escepticismo pragmático, que considera irrealizable la gran solución a los problemas angustiantes o la considera una idea descabellada. En este sentido un crítico contemporáneo, Friedrich Wilhelm v. Schütz, un antiguo seguidor apasionado de las ideas revolucionarias, escribe: “la idea de una paz perpetua no puede pretender ser realidad” (según Dietze/Dietze 1989, 299). Frente a este recelo, solamente puede imponerse quien ingenuamente no ignora las dificultades, sino que puede vanagloriarse de las mismas virtudes que el adversario, esto es, de una conciencia objetiva del problema. La gran solución utópica no consiste en aquella visión escatológica, que en principio es irrealizable, y que significa por lo tanto un permanente lugar inexistente y un nunca. El objetivo reside en el “todavía no” realizable, se denomina mejor “ideal que “utopía”.

El mismo Kant advierte el peligro de que la paz no pueda ser realizable, pero al comienzo inmediatamente habla de un “sueño dulce” que solamente los

filósofos sueñan (343)⁷. Como antes Rousseau en el “*Extrait du projet de paix perpétuelle (Euvres complètes III 589)*”, considera la posibilidad de que el objetivo sea “meramente quimérico” (368, 19)⁸, es decir, una idea descabellada y se contenta cuando al final descarta esta posibilidad y en lugar de ello afirma que la paz perpetua no es precisamente “una idea vacía” (386)⁹. La pregunta de si logra dar pruebas de ello, no puede responderse en la Introducción. Pero de antemano se pueden nombrar algunos puntos de vista que aumentan las posibilidades de realización. Un primer punto de vista que habla por la realización: Kant no presenta una utopía social amplia. Si se compara su texto con Platón, con su primera etapa de la polis (*Politeia II 369b-372c*), se advierte que ni siquiera defiende un ideal amplio de paz. En la polis elemental de Platón los hombres no solamente conviven con sus congéneres en paz, sino también consigo mismo y con los dioses, quizás también con la naturaleza (véase Höffe 1987, cap. 8.3)¹⁰. Kant, por el contrario, deja de lado muchas dimensiones de paz.

Mientras Platón une la paz social a la paz interior o personal, Kant se las arregla sin una vinculación de esta naturaleza. Él coloca la paz perpetua en el campo del derecho y la define independientemente de actitudes personales. No considera por lo tanto (1) la paz de los hombres consigo mismos, la paz interna o personal, además (2), su extensión o profundización, la paz religiosa en dios o con dios, además (3) la paz en la naturaleza o con ella, la paz ecológica, y (4) la paz cósmica tan importante desde Agustín, en la que cada cosa toma el lugar que le corresponde dentro de un orden universal construido jerárquicamente (*De civitate Dei XIX 12 y s.*). Solo resta (5) la paz social.

Incluso esta misma dimensión experimenta una comprensión modesta. En alemán la expresión “paz” (“Friede”) está asociada a “libre” (“frei”), “casarse” (“freien”) y “amigo”. (“Freund). Derivada de la raíz indo-germana “pri”, amar, proteger, la paz significa “originalmente un estado de amor y protección, en el

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 *Justicia política* (1987). *Fundamentación de una filosofía del derecho y del Estado*, Francfort/M.

que ciertamente se subraya más el momento activo de ayuda y apoyo mutuos que una unión y simpatía emocionales” (Janssen 1975, 543)¹¹. Más tarde el significado se reduce a (6) una paz social negativa y significa solamente la suspensión de la actividad violenta (la mayor de las veces por un tiempo y en un espacio limitados). Ahora bien el concepto político, casi jurídico, de paz de Kant (7) no considera las primeras cuatro dimensiones y se coloca entre el amplio concepto social y su extremo estrechamiento. Por un lado la supresión de la actividad violenta ocurre tanto sin restricción temporal como limitación territorial. Además se agrega un momento de ayuda activa. Por otro lado ésta se limita a una única función: a asegurar el derecho. Según el concepto negativo de paz del Artículo definitivo la seguridad jurídica debe dominar.

En el concepto del derecho se trata ya un segundo punto de vista que habla por la realización: Kant renuncia al idilio de la inexistencia de conflictos. Según el concepto antropológico correspondiente que Kant confirma en el primer añadido del escrito sobre la paz, de acuerdo a “lo insociable de la sociabilidad” las pasiones pertenecen a los hombres, que si bien no son “afables” como la “ambición, el afán de dominio y la codicia”, como “resistencia” contra el “tendencia a la flojera” conducen a los hombres “del estado bruto a la cultura”. (*Idée*, 5. Proposición) Kant reconoce completamente los conflictos, “solamente” excluye la violencia como medio para regularlos.

El primer añadido contiene otro punto de vista que habla por la realización, la “gran artista naturaleza”, que hace uso de la discordia de los hombres, “para encumbrar la armonía aun en contra de su voluntad” (360)¹² Por motivos absolutamente egoístas los hombres se unen en Estados que están en guerra, con el tiempo, por intereses comerciales, viven conjuntamente en paz.

Un cuarto punto de vista que ve con buenos ojos la realización: Siguiendo el ejemplo de la *Utopía* de Tomás Moro en el siglo XVI y XVII aparece una

¹¹ J. Wilhelm (1975): “La Paz” en O. Brunner/W. Conze R. Koselleck (coord). Conceptos históricos fundamentales. Diccionario histórico del lenguaje político social en Alemania, Tomo 2, Stuttgart, 543-591.

¹² Friednsschrift (VIII), Ídem.

gran cantidad de novelas sobre el Estado. Gracias a que ponen a volar la imaginación social y política, se les denomina con razón “viajeros imaginarios”, viajes de ficción. Kant se aleja permanentemente de ellos. Aun cuando en la Introducción habla de un “sueño dulce”, quienes lo sueñan son los filósofos, es decir, alguien cuya ocupación es el concepto y el argumento fundamental. En Kant la imaginación no vuela, sino la razón, más exactamente la práctica, incluso la razón puramente práctica. Ya que ésta corresponde a la moral, no hay que esperar la paz perpetua de afuera, por ejemplo de la providencia. Tampoco hay que posponerla al lejano fin de los tiempos, el escatón; son los mismos hombres quienes la establecen aquí y ahora. El establecimiento de la paz tiene el rango de una obligación jurídico-moral (véase 356, 4; 362, 9; 364, 9; 378, 19-22)¹³. Con ello se presenta el imperativo categórico del derecho que se denomina imperativo categórico de paz.

Ahí donde actualmente hay guerra, el final del conflicto bélico puede despertar esperanzas. Pero esto no sería la verdadera gran esperanza, la que libera nuevas energías en todos los hombres. Pues toda guerra terminaría rápidamente si una de las partes cediera y aceptara las condiciones del otro bando. Según el famoso capítulo sobre el dominio y la servidumbre de la *Fenomenología del espíritu*, la formación de la conciencia humana empieza como lucha por el reconocimiento. Esta lucha de vida o muerte termina en el “fin de todas las hostilidades”, pero también en la asimetría extrema del señor y el siervo. Además las hostilidades terminan solamente porque un bando cede al miedo a la muerte y se somete a tiempo. La paz se encuentra bajo la reserva de que un lado reconozca la sobrevivencia como bien dominante. Un reconocimiento de este tipo no es, sin embargo, la regla.

Las guerras civiles religiosas de la temprana edad moderna y las múltiples guerras civiles posteriores lo muestran con suficiente claridad: Teniendo como finalidad la libertad religiosa o la autodeterminación política o la identidad cultural -por no hablar de bienes de un rango más bajo, ya que entonces se consideran

¹³ Friednsschrift (VIII), Ídem.

otros bienes como dominantes y no la sobrevivencia- ambos bandos combaten a menudo hasta agotar las fuerzas y la paz resultante no está lejos de la paz del cementerio. También por ello entre el señor y el siervo existe una “paz con reservas”, pues el siervo puede superar su “conciencia servil”, la sobrevivencia como fin dominante, y rebelarse contra el señor. Las reservas desaparecen ahí donde la violencia ya no decide, sino su supresión: el derecho. Ya que la violencia puede esconderse en el simple derecho positivo, no se trata de cualquier derecho, sino del moral, del derecho justo.

Erigir una sociedad determinada de este modo es una obligatoriedad, cuyo reconocimiento los hombres se deben mutuamente, realmente existe un imperativo categórico del derecho.

De acuerdo a su estructura éste se compone de dos etapas. Primero hay que definir el derecho justo, sólo entonces se puede procurar imponerlo sin violencia. Ahí reside un imperativo categórico del derecho en sentido estrecho, el imperativo de reconocer derechos fundamentados moralmente como los derechos humanos. Aquí, por el contrario, se trata de la demanda de no imponer el derecho justo a través de un poder particular, sino mediante poderes comunes “públicos”. Ahora bien Kant al hablar de los poderes públicos se refiere a un Estado.

La etapa, propiamente el imperativo de paz, ante el primer imperativo del derecho solamente subsidiaria, coincide con el imperativo categórico del Estado en la demanda de erigir un Estado para imponer los derechos morales. Respecto a los derechos morales dispone una solución al conflicto libre de violencia (De acuerdo a la materia Kant sostiene un imperativo categórico del Estado, por ejemplo en 378, 19-22, y 386, 27-29)¹⁴. Exceptuando la simple autodefensa, “la guerra como procedimiento judicial está absolutamente condenada.” (356)¹⁵.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

Falta por modificar ligeramente el discurso sobre un imperativo categórico de paz. La paz perpetua es, por cierto, ordenada categóricamente. Pero mientras el Segundo artículo definitivo declara el estado de paz como deber “inmediato” (356,4)¹⁶, Kant ve en el Apéndice con mayor detenimiento que la obligación solamente se dirige directamente a estas dos fases: a un reconocimiento del derecho justo, al imperativo categórico del derecho en sentido estricto y a la organización no particular del reconocimiento, el imperativo categórico del Estado. La paz perpetua sin restricciones no es una finalidad directa, no consiste en otra cosa que en el estado que resulta del reconocimiento del imperativo doble. En este sentido dice Kant lo siguiente en relación al Nuevo Testamento: “Antes que nada procuren el reino de la pura razón práctica y su justicia, de este modo alcanzarán su fin por sí sólo (el beneficio de la paz perpetua) (378, 5-7)¹⁷. Del teórico militar romano Vegetius (S. IV. a. de C.) proviene el lema que siguen muchos Estados del mundo: “Si vis pacem, para bellum” (Si quieres la paz, prepárate para la guerra). En esta materia Kant lo sustituye por “Si vis pacem, para iustitiam.” (Si quieres la paz, vela por la justicia).

4. Repercusiones y cuestionamientos

La historia de las repercusiones de la obra de Kant esbozan algunas preguntas que se plantean en una discusión sistemática del escrito kantiano de la paz que rebasa la mera interpretación. Destaquemos para terminar la introducción cuatro preguntas:

La *primera* pregunta: El fin de la paz perpetua no se entiende por sí mismo. La felicidad de los pueblos o, formulado de manera más objetiva, el bienestar de los hombres podría representar para muchos una motivación más plausible, quizás incluso la legitimación de un orden de paz internacional y duradero. ¿Se encuentran en Kant razones convincentes que hablen en contra de ello? O formulado neutralmente: ¿Cuál es el fundamento de legitimación apropiado para el orden de paz?


¹⁶ Ibid.

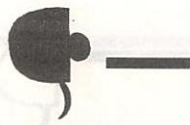
¹⁷ Ibid.



La *segunda* pregunta se encuentra en el campo de tensión del abad de Saint-Pierre, Voltaire y Schlegel: ¿En qué forma se puede imponer la paz, a través de instituciones políticas como dice Saint- Pierre, a través de una mera educación, como lo sostiene en su contra Voltaire, o como lo pretende Schlegel, a través de la libertad de la dominación y en ella? Dicho de otra manera ¿Necesita la paz entre los Estados de poderes públicos -como lo reconocemos cuando se trata de la paz en el interior del Estado-, es decir una cierta dimensión estatal o puede -incluso quizás debe- renunciar a ella?

La *tercer* pregunta se vincula tanto a la primera como a la segunda pregunta: ¿Cuáles son las funciones de las que se responsabiliza el orden jurídico internacional? ¿De cuáles “funciones del Estado” asume la responsabilidad?

Finalmente la *cuarta* pregunta ¿Son necesarios los esfuerzos morales para el orden de paz internacional, si su establecimiento ya está garantizado por la naturaleza? 



HACIA LA PAZ


Luis A. Aguilar Sahagún¹

“El reino de Dios sobre la tierra: ese es el destino del hombre.”

Emmanuel Kant, *Reflexiones sobre antropología*, XV, 608.

Los siguientes comentarios no pretenden hacer una exégesis del pensamiento kantiano ni criticar sus ideas o tesis, tarea para especialistas. Voy a limitarme a mencionar algunos aspectos que me parecen particularmente significativos en el planteamiento de Kant sobre la Paz.

1. La responsabilidad del filósofo

 La responsabilidad que Kant asume como filósofo es, al mismo tiempo, un llamado a que todo ciudadano haga uso de su propia razón. Como Sócrates Kant extiende la responsabilidad de pensar a toda la población. Para pensar y hacer posible la paz, más que de profesionales del pensamiento, Kant ve la necesidad de principios o máximas reconocibles por cualquier persona razonable. “La filosofía –dice Kant- tiene que actuar como medicamento” (Anuncio de un nuevo final sobre la paz perpetua en la Filosofía, VIII, 404). La paz tiene que ser posible “hasta para un pueblo de demonios”, es decir, para seres que, por malvadas que sean, estén dispuestos a lograr acuerdos racionales de convivencia aunque sea por conveniencia. Kant propone un modelo atractivo: para que la paz sea posible podemos prescindir quizá de los buenos sentimientos, pero no de los principios ni de la buena voluntad, ni de la justicia que resulta del orden de las libertades. La responsabilidad y la buena voluntad son coordenadas éticas de una propuesta en la que, de entrada, nos vemos interpelados a hacer nuestras.

¹ Profesor del IF-IFFIM y del ITESO. Licenciado en Filosofía por la UNIVA, y Doctor en Filosofía, por la Escuela de Altos Estudios, Munich, Alemania.

2. Una confianza básica en que el ideal es realizable

Sorprende que el autor de la crítica de la razón pura haya llegado a esbozar un proyecto que, como lo muestra Höffe, parece razonable y se presenta incluso como factible aún en nuestros días. Una razón condenada a no conocer la realidad en sí necesita dar lugar una fe que rebasa con mucho las previsiones respecto de la conducta de un ser que es capaz de descubrir la ley moral como una voz interior.

Kant es optimista. Lo es respecto de los alcances, más que de la mera razón, de la razonabilidad humana, de la bondad básica de lo que llega a llamar “árbol torcido de la humanidad”² y de un proyecto histórico concreto.

La historia, como el mismo Kant llega a decir, nos ofrece un espectáculo decepcionante, que puede llenarnos de odio hacia la humanidad y de desilusión. Clara señal de que, o bien el *factum* de la moralidad no tiene carácter universal, o de que ha estado como sofocado en el mar de las pasiones humanas. El “hacia” de la paz perpetua tiene carácter de fe: confío en que nos encaminamos hacia ella. Parece una fe surgida de una intuición o conmoción profunda que se expresa de manera racional. “Hacia la paz perpetua” se presenta como un exordio: “pongámonos en marcha hacia ella”; “es razonable, después de todo, adoptar su ideal. Les propongo unas claves para darle credibilidad, fuerza persuasiva; propongo un modelo. Lo avala la obra de toda mi vida; mis largas reflexiones, mi estudio de la historia y del mundo, mi trato con el hombre.” Sorprende una confianza de esta magnitud en un hombre que ha observado detenidamente la historia, en un anciano que ha dedicado su vida a la constatación de los límites de lo humano en sus diferentes dimensiones. “Hacia la paz perpetua” supone, en palabra de Hans Küng, un sí radical a la realidad, como acto de confianza en la bondad y el sentido último de la vida; o, quizá, con Karl Rahner, la experiencia trascendental que se concretiza al echar una mirada al futuro absoluto, a quien en la fe cristiana llamamos Dios.

² “Del árbol torcido de la humanidad del que está hecho el hombre no puede obtenerse nada derecho.” Cf. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Obras completas, Berlín 1910, Vol. VIII, p. 23

3. El papel central de la razón en el tratado sobre la paz perpetua.

La razón está presente de principio a fin en la Paz perpetua. Los artículos de la paz perpetua son construcciones racionales. Y también, como se empeña en mostrar Höffe, razonables; se imponen por la “fuerza de la razón”. La paz perpetua es un ideal concreto, una utopía concreta, un sueño razonable de la razón.

Su carácter de imperativo político y moral tiene fundamento en la realidad. Kant asume la ambigüedad de la condición, de la acción humana y de la historia. El terror posterior a la revolución francesa no logra empañar su visión. No hay terror histórico ni catástrofe natural que conduzcan a la desesperación. Ésta sería un atentado contra la humanidad.

Creer que la Historia se encamina hacia algo mejor supone un Sí al hombre, a su insociable sociabilidad, a su capacidad de superar sus cegueras morales y, más aún, de sacar partido de su egoísmo. Lo más razonable es no desesperar; lo más sensato es ver las cosas a gran escala, con amplitud de miras, mirando al conjunto de los seres humanos en una unidad de ser y de destino. La sombra de las guerras, masacres y muestras de inhumanidad de los últimos siglos nos lleva a constatar la importancia de la voluntad y la acción de personas concretas, involucradas y decididas a convivir unas con otras desde exigencias más altas que las de la igualdad y la justicia como condiciones de realidad de la paz actual y futura. El nuevo imperativo categórico es hacerse capaz de reconocer en el otro no sólo un “fin en sí”, a un ser respetable, sino, desde una perspectiva cristiana, a un hermano.

4. La paz en el pensamiento de Kant.

El conjunto de proposiciones e ideas de la propuesta de Kant se inscribe dentro de su obra como un todo, con la que guarda una unidad sistemática.

El conjunto de supuestos, ideas y conceptos generales son el entramado dentro del que Kant desarrolla su planteamiento. “La filosofía—afirma Kant— es la única ciencia que, en sentido propio, tiene una conexión sistemática y da unidad sistemática a todas las demás ciencias.” (*Lecciones sobre Lógica*, IX, 24).

Kant es consistente hasta el final. No sólo con sus ideas y sus supuestos teóricos, sino también y sobre todo, con sus convicciones. La razón no puede ser un error de la naturaleza; la experiencia de maravilla bajo el cielo estrellado y ante la ley moral no pueden ser meras ilusiones sentimentales. El asombro acerca a las verdades primeras desde donde se construye todo. La garantía de la paz perpetua es ante todo trascendental, en un sentido que rebasa las exigencias metodológicas. Las condiciones de posibilidad de la paz perpetua son tan exigentes como la enormidad de su aspiración.

“Hacia la paz perpetua” es como una piedra preciosa sobre una corona fundida con los metales de un sistema racional en el que los conceptos se implican unos a otros; la Ética supone una teoría del conocimiento; la filosofía de la Historia va de la mano con los supuestos últimos de una Filosofía de la naturaleza y de la Religión.

La metafísica implícita convive en tensión con la crítica explícita a la metafísica. Los juicios de la razón práctica se entrelazan los de la razón especulativa. La unidad sistemática del pensamiento de Kant revela una voluntad de coherencia a toda prueba.

Höffe destaca que *Hacia la paz perpetua*, lejos de ser un escrito de ocasión, recapitula ideas y planteamientos que Kant ha expuesto con insistencia en distintas obras y períodos de su producción filosófica. Es importantante destacar que la paz garantizada por una comunidad jurídica internacional constituye un motivo fundamental en Kant, no solamente en su pensamiento político sino en

todo su obra filosófica. Cabe notar que el tratado de paz como género literario da al planteamiento filosófico mayor fuerza persuasiva. Resulta significativo que Kant haya publicado, tres años después de “Hacia la paz perpetua”, un Tratado sobre la paz perpetua en la Filosofía.

El anciano Kant llegó a creer que ésta sólo se lograría de adoptarse el estilo de Filosofía crítica desarrollada por él (*Anuncio de un final de un acuerdo de un tratado hacia la paz perpetua en Filosofía*, 1996). No es posible soslayar esta insistencia como anécdota de un hombre senil. *Hacia la paz perpetua* si no se toma en consideración el todo desde el que se plantea. Kant nos presenta el reto de pensar la paz de forma rigurosa y sistemática y devuelve al ideal buscado su verdadera fuerza y dignidad, más allá de los slogans y de la retórica política.

5. La paz como fruto del convivir en la justicia.

Kant no propone un ideal más para lograr la paz universal, entre los muchos que en su época eran usuales. El suyo quiere sentar las bases del verdadero orden de paz global que se lleva a efecto bajo un orden legal que comprende a todos los Estados. Una federación de Estados libres cuya forma de gobierno ha de ser republicana y ordenados por una Derecho cosmopolita.

Höffe logra mostrar que la paz es, en el pensamiento de Kant, el resultado de la justicia. La convivencia pacífica supone la voluntad del reconocimiento que se deriva del ser de toda persona como fin en sí. La justicia da lo suyo a cada persona; y sus exigencias se hacen mayores cuando mayor es el riesgo de la violencia y de la guerra.

Lo que corresponde a cada persona por razón de su dignidad se extiende a lo que corresponde a cada pueblo sobre los bienes de la tierra. En esta exigencia está contenidas la idea y la exigencia de un bien común mundial.

Kant vio que el mundo puede ser ordenado sobre una estructura en donde no todo es racional. Y el orden es construcción colectiva, histórica. Su realización, aunque precaria y siempre amenazada, es bien real. Las leyes del Estado *han de ser* morales porque *pueden ser* morales. En ese sentido la justicia es social. El nuevo nombre de la paz es justicia realizada de acuerdo con un orden de Derecho. De nuevo, Kant se muestra optimista respecto de las bondades del comercio mundial. Cabe preguntar si, a pesar de toda su lucidez, el maestro de Königsberg no fue ciego a la fuente de conflictos asociados a órdenes y sistemas de convivencia en los que el factor económico se vuelve determinante. Si su fe liberal no fue ingenua frente al libre comercio, que hoy constatamos necesitado de un ordenamiento ético, político y legal a nivel global.

En cualquier caso, la paz es un derecho de la Humanidad, *porque es un deber suyo*. De ahí la actualidad de esa profunda intuición que en el Siglo XX se expresó como exigencia de un derecho a la paz y un derecho al desarrollo, y que en el Siglo XXI se ha vuelto problemático, justamente porque es necesario pensarlos a escala planetaria, incluyendo al conjunto de todos los seres vivos y del mundo natural.

En la actualidad, el camino hacia la paz pide mucha más justicia. Nuestro horizonte se ha ampliado, tanto el de nuestras posibilidades como el de nuestra impotencia. Porque sabemos que la justicia abarca a las víctimas de la historia, con quienes nunca podrá ser posible saldar cuentas.

6. Actualidad y vigencia del ideal kantiano

La vigencia del escrito de Kant reside, a mi modo de ver en, por una parte, postular la paz como tarea del derecho. Hoy, creo, es necesario ser más concreto: la paz es tarea de personas, grupos y comunidades justas. No bastan los principios. Por otra parte, tiene una enorme actualidad insistir no sólo en los fines, sino en los procedimientos y las instituciones. Kant fue enormemente lúcido

al ver que la paz se hace posible por un determinado modo de tratar los conflictos y al postular la necesidad de un nuevo derecho de gentes como derecho mundial (*Weltbürgerrecht*).

El diálogo, el reconocimiento del otro en cuanto otro, diferente y con los mismos derechos que yo es lo que permite que la afirmación de mi humanidad y de la humanidad en mí cobren sentido. Plauto ya había visto lo que siglos después nos recordará Lévinas: el hombre es lobo par el hombre cuando no sabe lo que el otro es (*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non volit*, Plauto, *Asinria* 495).

En la actualidad se debate si la protección de la vida y de la libertad es una tarea que hay que plantear a partir de supuestos de mínima o de máxima exigencia. Si pensamos, concretamente, en lo que pueden significar estas tareas en el contexto del mundo actual y en las causas ocultas de la violencia internacional, no parece haber un límite preciso a las condiciones mínimas de posibilidad de vida y libertad: Ruanda, Pakistán, Irak, Chechenia: ¿piden un mínimo o un máximo de atención y respeto? Este tipo de hechos ponen de manifiesto los límites a los que hoy se hace patente que puede llegar *la insociable sociabilidad* del hombre, justamente como género humano. El género humano está perdido si no encierra, al menos en germen, la promesa de que el hombre, cualquier hombre, se haga hermano para el hombre. Esta expectativa rebasa los límites de la mera razón e incluso los de una fe racional, y supone el desarrollo de una nueva cultura caracterizada por la solidaridad.

El nuevo horizonte en el que es posible concebir la apertura de las fuentes utópicas no es el de “el reino de los fines en sí”, el orden de convivencia de seres autónomos que se respetan unos a otros. El mometo histórico pide un plus de humanidad. Su paradoja consiste en tener que renacer en un desierto de brutalidad, cinismo, indiferencia y escepticismo.

Höffe señala acertadamente que el adversario más peligroso de toda utopía es un escepticismo pragmático, que considera irrealizable la gran solución a los problemas angustiantes o la considera una idea descabellada. “La idea de una paz perpetua no puede pretender ser realidad”. Esta reacción del crítico contemporáneo de Kant es lo que está verdaderamente en juego en el momento de reflexionar sobre los caminos de la paz en un mundo convulsionado como el nuestro, quizá el más convulsionado de toda la historia. ¿Esperaríamos que la palabra paz pueda ser utilizada con sentido para designar ciertos momentos en que la violencia no es suficientemente pública ni se manifiesta en modos de convivencia o de trato que hayan alcanzado un grado escandaloso de brutalidad? Höffe apela a una conciencia objetiva del problema de la paz en la propuesta de Kant. ¿Cuál es el ánimo de nuestro tiempo? ¿Cuál es el ideal que mueve a los pacifistas?

¿Con qué formas de barbarie nos hemos acostumbrado a convivir? En la era de la información: ¿Qué grados de deshumanización de la sociedad estamos condenados a tener que ignorar para no caer en la locura? ¿Hay en el talante de la propuesta kantiana indicios de una solidaridad que va más allá de los pactos de nuestra insociable sociabilidad? ¿Hemos de aspirar a lo inexistente para encontrar unas condiciones elementales de sobrevivencia?


¿Tenemos que arreglárnoslas sin visiones escatológicas para alcanzar certezas de paz? ¿Hemos de prescindir de las promesas trascendentes de las religiones para construir un mundo de paz?

7. El camino hacia la paz

En el mundo todavía no existe la paz. Es tiempo de ensanchar su sentido real. Hablar de “paz perpetua” es un modo de enfatizar la trascendencia del ideal al que aspiramos. La expresión alemana “Friede”, asociada a la libertad, la amistad, no puede delimitarse unívocamente dentro de los límites de una razón



cualquiera. Es necesario retornar al origen de la paz, más como acción que como resultado: amar, proteger, crear vínculos de comunión de ideas, voluntades y afectos. No la supresión de la violencia en un tiempo y estado limitados, sino un estado, en permanente construcción, de amor y protección, justamente en medio del desastre. De ahí que la paz cobre pleno sentido como tensión, como un *hacia*.

La amplitud de miras sobre la historia como realización de un designio de la naturaleza piden de un marco en el que sea posible asumir lo que podríamos llamar la aporía de lo injustificable: la historia contiene un exceso de mal que ninguna filosofía de la Historia o Teodicea son capaces de comprender ni mucho menos de legitimar. La mirada cristiana, también desde el corazón de la historia, está animada por una fe y una confianza en un Dios que, como condición histórica y trascendente, hizo posible la fraternidad para todos los tiempos. Al mundo le ha sido prometida la paz. Proyectos como los de Kant son semillas racionales de esa gran esperanza sembrada en la historia 

CONVOCA
a los profesores y alumnos, así como académicos
e investigadores en el área de FILOSOFÍA Y
CIENCIAS HUMANAS



a que participen con trabajos y ensayos en el segundo número de **Piezas** sobre la temática
¿Bien común o bienes comunes?

Nuestra época se caracteriza por una marcada restricción al acceso a los bienes indispensables para una vida digna. Aunque asistimos a la proliferación de una gran cantidad de bienes, es una realidad que otros se han hecho cada vez más escasos. Muchos de los bienes más preciados para la supervivencia de la humanidad han sufrido un grave deterioro debido a catástrofes naturales y los daños provocados por nuestra cuenta sobre el medio ambiente. La humanidad en su conjunto se muestra cada vez más vulnerable frente a las demandas de respuestas eficaces, que suponen un sentido y una concepción de solidaridad, de bien común y de comunidad, adecuados a estas nuevas exigencias. A partir de concepciones filosóficas muy antiguas, la noción de bien común ha sido acuñada para referirse a una realidad en que converge lo que es de todos, superando las particularidades. ¿Cuál es la vigencia de esta concepción? ¿De qué manera es posible en la actualidad referirse a los criterios que hagan posible el acceso a los bienes necesarios para el desarrollo de todas las personas en sus respectivos contextos económicos, sociales y culturales? ¿Qué tipo de criterios éticos, filosóficos y jurídicos tendrían que orientar la actividad económica y política para enfrentar los nuevos retos? ¿Con qué criterios, nociones y conceptos es posible recuperar el sentido de lo que es común, lo que genera condiciones de mayor igualdad, libertad y buena vida para todas las personas y sociedades en el mundo actual?

BASES PARA LA PARTICIPACIÓN

El Consejo editorial considerará trabajos que reúnan las siguientes características:

1. **Que traten la temática** propuesta con profundidad, claridad, coherencia, rigor y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
 - 1.1. Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica de estudiantes de filosofía.
 - 1.2. Que inviten a la reflexión y susciten el diálogo.
 - 1.3. Que contengan acercamientos interdisciplinarios.
 - 1.4. Que vinculen la reflexión y la investigación con la vida cotidiana así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
 - 1.5. Ensayos que muestren originalidad en sus planteamientos y propuestas.
 - 1.6. Estudios que, a partir del pensamiento de filósofos de la tradición filosófica, muestren la actualidad de sus planteamientos para iluminar y comprender situaciones y problemas actuales.
2. **La estructuración** de los trabajos ha de reunir los siguientes elementos mínimos:
 - 2.1. Un acercamiento fenomenológico del problema a tratar que lo describa en sus rasgos esenciales, ayude a comprenderlo desde el campo de tratamiento seleccionado (filosófico, política, religioso, científico, cultural, etc.) que profundice en sus causas, escenarios, repercusiones y significado del mismo

- 2.2. Un posicionamiento que de cuenta de elementos de definición y de juicio para abordar el problema o fenómeno.
 - 2.3. Un esbozo o propuesta de líneas de acción, pistas de orientación frente al tema o problema, tanto desde el punto de vista filosófico como en un diálogo interdisciplinar.
3. Los trabajos presentados al consejo editorial deberán reunir los siguientes condiciones o requisitos formales mínimos de presentación:
- 3.1. Deberán ser inéditos.
 - 3.2. Sólo se publicarán textos en español; si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
 - 3.3. Deberán tener una extensión mínima de 8 cuartillas y máxima de 15, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12.
 - 3.4. Se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, no mayor de 10 líneas y conceptos claves. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
 - 3.5. Han de incluir el nombre completo del autor y una breve descripción de su *curriculum vitae*.
 - 3.6. Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:
 - a) Para libros: Nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra (en cursivas), editorial, país, año y número de página(s).
 - b) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra (entre comillas), nombre (en cursivas) de la revista o publicación periódica, país, número de publicación, año y número de página(s)

4. Los trabajos deberán ser presentados en una copia impresa y en disco a la siguiente dirección:

Instituto de Filosofía
Marcelino Champagnat 2981
Loma Bonita Sur
Zapopan, Jal CP. 45050

O enviados a revista.piezas@iffim.org (En este último caso, se prescindirá de disco e impresión).

5. Los trabajos que se reciban serán sometidos al arbitraje del Consejo Editorial de la Revista, el cual se reserva el derecho de publicación y devolución. En caso de ser aceptado, el documento será editado (corrección de estilo, sin supresión de texto) y, una vez publicado, será propiedad del Instituto de Filosofía. El autor recibirá dos ejemplares del número en el que aparezca.
6. El plazo para entregar los trabajos vence el día 31 de octubre de 2005. Treinta días después de esta fecha se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas

Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas, se terminó de imprimir en el mes de junio de 2005, se tiraron 1000 ejemplares, en los talleres gráficos de Samm Printing, Colima No. 1369, Col. Artesanos, Guadalajara, Jalisco. Tel. 3613-5816.