

FORMAS DE HABLAR, ESTILOS DE RAZONAR.
SOBRE ALGUNAS VARIEDADES DE LA RAZÓN ARROGANTE

Rodrigo Díaz Cruz*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Este trabajo se propone mostrar que las posiciones absolutistas (objetivistas, fundamentalistas) y relativistas constituyen variedades de la razón arrogante, y que defender un antirrelativismo no nos arroja a los brazos del absolutismo ni del objetivismo, como advirtió el antropólogo Clifford Geertz. Consiste en reconocer que no hay formas de vida o culturas, no hay creencias, normas de comportamiento, acciones o fuentes de moral que sean inmunes a la evaluación y a la crítica. Las variedades de la razón arrogante no se agotan con las posiciones absolutistas y relativistas, existen otras formas en que ella se expresa: este trabajo también indaga tanto la tesis de la incorregibilidad de las creencias como la construcción de imágenes sectarias, estas últimas acaso más ubicuas tanto en la antropología como en la vida social contemporánea debido a ciertos usos del término “cultura”, fundante de esta disciplina.

(Relativismo, objetivismo, conocimiento antropológico).

EL AGOBIO DE LAS CERTEZAS Y LA ANGUSTIA CARTESIANA

Existe al menos un punto en el que las posiciones absolutista y relativista, a pesar de sus diferencias, se encuentran: ambas están agobiadas por las certezas que las animan. Mientras una las postula a escala global, para todo tiempo y lugar, la otra las esgrime para terrenos locales, formas de vida o culturas específicas y delimitadas con precisión. Mientras una le demanda al sujeto cognosciente su exilio de cualquier cultura y de la historia, más aún,

*rdc@xanum.uam.mx

de todo lenguaje, para transformarse en el ojo de Dios,¹ las certezas de la otra aprisionan o arraigan inevitablemente a los sujetos a sus formas de vida, lenguajes o culturas, pedazos de mundo del que no pueden escapar. Ahí donde la primera erradica cualquier forma de pluralidad –hace desaparecer todo punto de vista– porque siempre en una evaluación hay un modo de restituir la verdad, la segunda ofrece un espacioso mar donde chapotean islotes, pluralidades desconectadas, atrincheradas, sin posibilidad de comunicarse, de hacerse inteligibles entre sí, y sin embargo, por contradictorio que sea, en pie de igualdad. El exceso de convicciones que ambas posiciones ostentan cancela la argumentación y el diálogo; inhibe, prohíbe, condena el disenso y la crítica; evade la incertidumbre y falibilidad humanas. Pero apenas inicio y ya me asaltan las interrogantes. ¿Nos remiten una y otra a posiciones más o menos homogéneas, a postulados claramente establecidos?, ¿podemos delimitar las fronteras, para todos los casos, entre quienes defienden o no dichas posiciones?, ¿negar una posición implica abrazar a la otra inevitablemente?, ¿quién sostiene en los tiempos globalizados que corren posiciones relativistas?, ¿quién defiende, una vez irrumpida la filosofía de la ciencia postempirista, argumentos de corte absolutista?, ¿no son fantasmas que a nadie asustan y que no forman parte ya de nuestro paisaje cultural, más que como una memoria de viejas contiendas?

La respuesta a esta última pregunta, a mi juicio, es negativa: ambas posiciones siguen tensando el pensamiento social y filosófico, también impregnan las reivindicaciones y acciones políticas y morales de nuestra circunstancia. En este trabajo me propondré mostrar que una y otra posición constituyen variedades de la razón arrogante; una y otra gestan, complementándose, lo que Richard Bernstein denomina la *angustia cartesian*: esa suerte de escenografía fija que ha enmarcado el debate entre ambas. Adoptar una posición antirrelativista, como la que aquí defendré, no nos arroja a los brazos del absolutismo ni del objetivismo, como advirtió el antropólogo Clifford Geertz. Consiste antes bien en reconocer que no hay formas de vida o culturas, no hay creencias, normas de comportamiento, acciones o fuentes de moral que sean inmunes a la evaluación y a la crítica. A esta inmunidad que exigió la antropología boasiana

¹ La imagen es de Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, 59.

—ciertamente *la* versión clásica del relativismo en esta disciplina, y sobre la que ofreceré algunas notas básicas—, se le añadió la tesis de la incommensurabilidad radical entre culturas y lenguajes. Sin embargo, creo que es posible sostener, sólo para ciertos casos, una noción de incommensurabilidad que no sucumba en el relativismo, para ello introduciré las categorías de “formas de hablar” y “estilos de razonar”. Las variedades de la razón arrogante no se agotan con las posiciones absolutistas y relativistas, existen otras formas en que ella se expresa. En este trabajo indagaré tanto la tesis de la incorregibilidad de las creencias como la construcción de imágenes sectarias, estas últimas acaso más ubicuas tanto en la antropología como en la vida social contemporánea debido a ciertos usos del término “cultura”, fundante de esta disciplina. Ésta ha procurado cultivar lugares hospitalarios para la pluralidad de formas de vida, descripciones del mundo y diversidad de conceptos en torno a una *misma* realidad: de hecho, la evidencia que disponemos al respecto nos permite afirmar que la vida humana no sólo las admite, mejor, las ha propiciado. No obstante, debemos mantenernos alerta, pues no podemos ignorar que algunas versiones del mundo pueden estar viciadas por distorsiones, arrogancias, inadecuaciones y tentaciones de poder. Finalmente discutiré la categoría gadameriana de *fusión de horizontes* y la idea, más general, de buscar acuerdos en torno a los criterios de evaluación que se aplicarán en casos de conflictos entre creencias y prácticas. Aquella categoría y esta idea han sido esgrimidas como recursos pertinentes para superar la polarización y el dilema que generan las posiciones absolutistas (objetivistas, fundamentistas) y relativistas. Considero sin embargo que debemos ser cautos respecto a las condiciones —no siempre al margen de las relaciones de poder— en que los horizontes se fusionen o bien se alcancen los acuerdos, pues ellas no deben estar sujetas sólo a una indagación de corte filosófico, en este caso epistémico, sino también a un esclarecimiento empírico.

Al menos en el pensamiento occidental, las posiciones absolutistas y relativistas han aparecido una y otra vez en diferentes lugares, con variadas voces, ya con más éxito en aquella época, ya con fracasos rotundos en otro momento. En nuestra circunstancia, con renovado rostro, el debate continúa vivo: casi inevitablemente tenemos que volver a él. Un día antes de que fuera designado sucesor de Juan Pablo II, el entonces

cardenal Joseph Ratzinger señalaba, en la homilía de la misa *Pro Eligenio Romano Pontifice*, que no debemos permanecer niños en la fe. “¿En qué consiste ser niños en la fe?” –se preguntaba. “Responde San Pablo: significa ser ‘llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina...’ (Ef. 4, 14)”. El relativismo, decía el actual Papa Benedicto XVI, consiste en dejarse llevar de aquí hacia allá por cualquier tipo de doctrina. Y se lamentaba que “se va constituyendo una *dictadura del relativismo* que no reconoce nada como definitivo, y cuya última meta es el propio yo y sus deseos”. Propugna en cambio por una fe adulta y madura “profundamente radicada en la amistad con Cristo. Es esta amistad la que nos abre a todo aquello que es bueno y nos dona el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad”. Años atrás, en 1993, Juan Pablo II se quejaba de la crisis del mundo en torno a la verdad en su encíclica *Veritatis Splendor*; de la ética individualista según la cual los individuos se confieren “el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal” (§ 32). En ella destacaba el abuso de algunas interpretaciones de la antropología que “llevan a una concepción relativista de la moral”, concepción que niega “la dependencia de la libertad con respecto a la verdad” (§ 33); una libertad que se hace “una instancia creadora de sí misma y de sus valores” (§ 46), y que al negar la verdad en su sentido objetivo puede dar lugar al totalitarismo (§ 99). De esta valoración el papa Juan Pablo II nos llamaba la atención sobre el riesgo que percibía con la alianza entre la democracia y el relativismo ético:

Después de la caída, en muchos países, de las ideologías que condicionaban la política a una concepción totalitaria del mundo –la primera entre ellas el marxismo²–, existe hoy un riesgo no menos grave debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y a la absorción en la política de la misma inquietud religiosa que habita en el corazón de todo humano: *es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil

²Advierto dos ausencias notables en la encíclica: no alude al fascismo ni a las dictaduras de cualquier signo. Tanto la encíclica como la homilía pueden consultarse en la página de internet del Vaticano.

cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad. En efecto, si no existe una verdad última –que guíe y oriente la acción política–, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia (§ 101, cursivas en el original).

¿Cuál es entonces el remedio que nos propone? Que los principios morales auténticos no dependen del momento histórico en el que emergen y tampoco son competencia de los métodos empírico-formales: “las ciencias humanas, no obstante todos los conocimientos de gran valor que ofrecen, no pueden asumir la función de indicadores decisivos de las normas morales” (§ 112). Finaliza de este modo el último párrafo de la Encíclica: “la doctrina moral no viene determinada en modo alguno por las reglas y formas de una deliberación de tipo democrático. *El disenso es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del pueblo de Dios*” (§ 113, cursivas en el original). Si me he demorado en esta exposición no ha sido para apelar ahora al arsenal de un racionalismo anticlerical e ilustrado, que acaso sea vulgar en la actualidad. Antes bien, obedeció a otros propósitos. Quise mostrar *una forma* de absolutismo presente en el mundo contemporáneo que hace del relativismo no sólo un problema moral o epistémico, es decir, un palpable error filosófico, sino que lo considera un genuino problema social –que las ciencias humanas y la antropología han incubado–, y que como tal se demanda desarraigar. Si escribí “*una forma* de absolutismo” estoy asumiendo que de esta posición existen diversas clases. Según el punto de vista desde donde se le reconstruya, ella está emparentada, aunque no necesariamente en el ámbito religioso, con el objetivismo.³

³ Al que también se le conoce como fundamentalismo: “La búsqueda de principios últimos o métodos de investigación apodícticos (vale decir, de categorías y referentes definitivos para el pensamiento) no es ajena, desde luego, a la necesidad de aprehender una verdad acerca del mundo que aporte tranquilidad a nuestro espíritu [...] Lo que explica que se busque con tanto afán la verdad incondicionada es la necesidad vital de contar, en todo lo que pensamos, decimos o hacemos, con un suelo firme, esto es, con un *fundamento*. De allí la recurrencia obsesiva del fundamentalismo en la filosofía moderna”, Jorge Issa,

Éste sostiene que existe o debe existir algún fundamento o esquema permanente y ahistórico al que podamos apelar para determinar en última instancia la naturaleza de la racionalidad humana, del conocimiento, la verdad y realidad. Y lo mismo se puede apuntar de la posición opuesta: no sólo no hay una clase de relativismo, sino que a veces las fronteras entre quién sea o no relativista están desvanecidas.

No sólo desde el Vaticano se han proferido severas condenas al relativismo o a la dictadura del relativismo, como quiera que ésta se entienda. En los últimos diez o quince años la literatura científica y filosófica en torno al tema ha proliferado, sobre todo, aunque no exclusivamente, a partir de las llamadas “guerras de la ciencia” (que el *affaire Sokal* intensificó) y “guerras de la cultura”,⁴ que han sido prolíficas en Estados Unidos. Dos comentarios merecen hacerse a esta literatura y a la que, en general, ha indagado al relativismo. Suele aparecer en ella que la antropología social es una de las fuentes más “naturalmente” inclinadas a sostener posiciones relativistas.⁵ Sin embargo, el estudioso de esta cién-

⁴“La filosofía contemporánea ante el desafío relativista”, *Iztapalapa*, UAM-Iztapalapa, año 27, núm. 60, 2006, 144.

⁵El uso de la metáfora “guerra” es irresponsable en la medida que trivializa o vacía de contenido a las auténticas guerras. La metáfora alude a los amargos debates académicos y políticos que se han suscitado, para el caso de las “guerras de la cultura”, en torno a las reivindicaciones poscoloniales, feministas, gay, étnicas y por la ciudadanía transnacional que se están dando en prácticamente todo el mundo, por un lado, y por el otro a la defensa de las tradiciones y valores de la religión, la familia y la nación. Como se puede observar, el Vaticano ha jugado su papel en estos debates. Por su parte, las “guerras de la ciencia” se refieren a las intensas polémicas que han provocado las posiciones relativistas y constructivistas, asociadas a la tradición postestructuralista, los posmodernos y los estudios STS (por sus siglas en inglés Science, Technology and Society), en contra de ciertas concepciones –y muy señaladamente la Concepción Heredada– de lo que es la ciencia, la realidad, la verdad y el conocimiento. Consultense por ejemplo Paul Gross y Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academia Left and Its Quarrels With Science*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1994; y Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001.

⁵Revísense, por ejemplo, cuatro colecciones de ensayos: Jack Meiland y Michael Krausz (eds.), *Relativism. Cognitive and Moral*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982; Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, The MIT Press, 1982; Michael Krausz (ed.), *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989; y Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles Perona (eds.), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997.

cia no puede sino mostrar perplejidad ante esta aseveración: de las diversas tradiciones teóricas que la han configurado son minoría las que han defendido genuinamente posiciones relativistas. No cabe duda que la antropología norteamericana clásica, también conocida como relativismo cultural, y algunos trazos de su heredera contemporánea: cuanto vagamente se ha denominado antropología posmoderna (como si configurara un movimiento homogéneo). Pero al margen de éstas, ni los evolucionistas del siglo XIX, ni los difusiónistas, funcionalistas, los neoevolucionistas, la antropología británica en todo su espectro, el materialismo cultural, y mucho menos el estructuralismo francés, tuvieron o han tenido alguna vocación relativista. Antes bien, han sido críticos de esta posición. El argumento en realidad sucumbe en un vértigo simplificador: asume que una de sus partes –el relativismo cultural boasiano y su innegable influencia– describe al todo. Lo que es cierto, y de aquí surge parte de la confusión, es que la antropología ha ejercido habitualmente una defensa del pluralismo y la diversidad culturales, pero de ésta no se sigue *necesariamente* alguna posición relativista. Mi segundo comentario a esa literatura tiene que ver con el hecho de que distinguir versiones distintas del absolutismo o relativismo, establecer criterios fijos, precisos y generales para demarcar las fronteras entre uno y otro, o para delimitar quién adopta una posición y quién no, nos remiten siempre a órdenes clasificatorios. Las clasificaciones, actividad del pensamiento por excelencia –según ilustrara la antropóloga británica Mary Douglas–, establecen órdenes de distinciones y oposiciones, de discontinuidades y diferencias, y al mismo tiempo suponen el acto de nombrar: a través del lenguaje clasificamos el mundo. A veces los órdenes clasificatorios están tan cristalizados, tan arraigados, que nos impelen a representárnoslos como si ese fuera el orden natural de las cosas. En suma, de acuerdo con Claude Lévi-Strauss, se clasifica al mundo para imponerle un orden, cualquiera que él sea, para hacerlo inteligible, pues la clasificación posee una virtud propia en relación con su inexistencia: “esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo en cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento”.⁶

⁶En *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1972, 25.

Las clasificaciones, los criterios que las guían, las distinciones, oposiciones, diferencias y relaciones que las integran, no son claras y distintas, implican intersticios, zonas de ambigüedad e indefinición, puesto que la imposición de un orden no puede ser plena ni absoluta. Con otras palabras, toda clasificación genera sus propios misterios, enigmas, interrogantes y anomalías. Se deriva entonces de las clasificaciones una escisión: aquello cuya ubicación, en un tiempo determinado, no suscita problemas y cuanto se mantiene con alguna ambigüedad e indefinición, en una zona misteriosa que es necesario reubicar. Para esta reubicación existen diversas estrategias: resaltar y afinar criterios, acotar o ampliar la clasificación, fomentar un discernimiento más acusado de las diferencias. Mary Douglas propuso diferentes términos para referirse a las anomalías: impureza, contaminación, suciedad, que nos remiten a “los hechos o acontecimientos que empañan, manchan, contradicen o alteran las clasificaciones admitidas”.⁷ Los órdenes clasificatorios, los criterios que los guían, las distinciones, oposiciones, diferencias y relaciones que los integran no están aislados: forman parte de tramas de conceptos, creencias y prácticas, de instituciones y valores, de historia y relaciones de poder. La homilía y la encíclica a las que aludí constituyen ejemplos inmejorables del conjunto de supuestos que alimentan un orden clasificatorio, pero también del establecimiento de fronteras que aspiran a ser fijas, inmóviles. Si no me equivoco, estos textos religiosos parecen estar relacionados con el temor a poner en peligro la idea de una moral, una verdad y una racionalidad en común; temor que comparten con las posiciones objetivistas. En uno de los libros más lúcidos sobre el tema, Richard J. Bernstein denomina *angustia cartesianiana* a ese temor: “con enorme claridad Descartes nos conduce a la necesidad, aparente e inevitable, de decidirnos en casos de disyunción exclusivas: o hay algo que fundamentalmente nuestro ser, un fundamento fijo de nuestro conocimiento, o no podremos escapar a las fuerzas de la oscuridad que nos cubrirán con caos y locura moral e intelectual”. Por lo tanto, tenemos que “descubrir el punto arquímideo que sirva como fundamento, para entonces cons-

⁷ “Contaminación”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 3, Madrid, Aguilar, 1974, 128; véase *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo xxi, 1973.

truir el sólido edificio del conocimiento siguiendo las reglas estrictas del Método”;⁸ o actuamos bajo la guía de la razón o nos dejamos llevar por nuestras pasiones, emociones y deseos. Históricamente, la angustia cartesiana se ha robustecido, en sus distintas modalidades, por los seguidores ya de un pensamiento ilustrado de corte fundamentalista, ya del romántico, que han gestado dicotomías como las de razón o emoción; razón o arte; razón o tradición; sujeto autónomo o alma del pueblo; liberalismo o comunitarismo⁹. De aquí que la angustia cartesiana constituya un permanente trasfondo, una suerte de escenografía fija, que ha enmarcado el debate entre absolutismo (objetivismo) y relativismo. La angustia cartesiana se ha reproducido o vivificado incluso entre aquellos que sin defender uno de los componentes de la oposición, digamos el relativismo, critican duramente al otro. Atiendo un par de ejemplos tomados de la filosofía y la antropología.

Una idea dominante en la epistemología convencional ha sido que para ser racionales, para ser plenamente humanos, hemos de ser capaces de llegar siempre a un acuerdo con otros seres humanos.

Construir una epistemología –señala Richard Rorty¹⁰– es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que ese terreno existe [...] Insinuar que no existe parece que es poner en peligro la racionalidad. Cuestionar la necesidad de la commensurabilidad parece el primer paso hacia la reanudación de la guerra de todos contra todos.

⁸ En *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, 17-18 y 117.

⁹ Con virtuosismo Isaiah Berlin ha rastreado esta historia. Véanse *Contra la corriente*, México, FCE, 1983, cap. III, y *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1992, cap. II. No hace mucho el antropólogo Richard Shweder insistió en revitalizar la angustia cartesiana en “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991. Sobre la polémica entre liberales y comunitaristas, Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, CEC, 1992.

¹⁰ En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, 288-289. ¡Una vez más aparece la metáfora de la guerra!

El antropólogo Clifford Geertz alegaba algo semejante en su célebre ensayo en contra de los antirrelativistas:

Para un estudioso difícilmente puede haber mejor ocupación que la de destruir un miedo. En lo que sigue voy a ocuparme del relativismo cultural [...] del terror que despierta, y que a mí me parece injustificado. Injustificado porque las consecuencias morales e intelectuales que generalmente se supone derivan del relativismo –subjetivismo, nihilismo, maquiavelismo, irresponsabilidad ética, insensibilidad estética, y tantas cosas más– en realidad nada tienen que ver con él, mientras que las recompensas prometidas a quienes logren escapar de sus garras, recompensas que en gran medida tienen que ver más con un tipo de conocimiento pasteurizado, resultan ser ilusorias.¹¹

Encuentro por lo menos una dificultad en las argumentaciones de Rorty y Geertz. Uno y otro reproducen la angustia cartesiana: son incapaces de superarla, de conspirar contra el orden clasificatorio que ella instaura, de colocarse en una posición anómala. Rorty señala atinadamente que se trata de una ilusión pensar que existe un conjunto de criterios de racionalidad ahistorical que el filósofo puede descubrir y, sin ambigüedades, indicarnos quién es racional y quién no lo es; pero no es posible convenir con él cuando afirma que frente a los conflictos de creencias y prácticas sus resultados se explican sólo por accidentes de la historia o por la aceptación arbitraria de algún conjunto de criterios.¹² Aceptar que lo que hoy son buenos argumentos y razones puede cambiar en el futuro, nos informa del carácter autocorrectivo de la racionalidad, pero no nos compele a despedirnos de ella, como insinúa Rorty. En su crítica a los antirrelativistas, Geertz nos advierte que éstos se empeñan por recuperar “un concepto de ‘Naturaleza Humana’ descontextualizado que serviría de defensa contra el relativismo y la muy similar

¹¹ Véase “Contra el antirrelativismo”, *Revista de Occidente*, núm. 169, junio, 1995, 71. Geertz polemiza, sin mencionarlo, con el filósofo y antropólogo popperiano Ian C. Jarvie, “Rationality and Relativism”, *The British Journal of Sociology*, vol. 34, núm. 1, 1983, y del mismo Jarvie, *Rationality and relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.

¹² Véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, 298 y ss.

tentativa de rehabilitación de otro viejo conocido: la ‘Mente Humana’’. No obstante yerra el tiro: quien es crítico del relativismo no está obligado a adherirse a las ideas de Naturaleza Humana o Mente Humana. Creo que un modo de ser antirrelativista, como el que asumiré aquí, consiste en reconocer que no hay forma de vida o cultura, no hay creencias, normas de comportamiento, acciones o fuentes de moral, comenzando por las propias, que sean inmunes a la crítica, que nos impidan desplegar ciclos de argumentación crítica. Este último camino –en la medida que también despiden a las verdades reveladas, los estándares universales, los criterios fijos, precisos y generales, la reprobación del disenso y la negación del punto de vista– nos invita a la aventura de unos paseos accidentados, limitados e inciertos, nunca concluidos; nos invita a realizar una actividad o proceso abierto con sus frágiles condiciones de producción, con sus posiciones alternativas que de caso en caso se precisa discutir, sopesar y evaluar.

Antes de continuar debo hacer una aclaración. Una vez declarada mi posición antirrelativista, estoy obligado a exponer respecto a qué versión, versiones, o acaso todo el conjunto, cabe tal desacuerdo. Apunté que las clasificaciones suponen una escisión: aquello cuya pertenencia no suscita problemas y cuanto se mantiene con alguna ambigüedad e indefinición, en una zona misteriosa. Expondré por eso algunas notas básicas de una versión de relativismo sobre la cual no caben dudas en torno a su identidad; un relativismo inaceptable y que sin embargo nos ofrecerá algunas lecciones. Pero no lo hago sólo para cebarme en contra de quienes han propugnado, o propugnan, por esta versión, sino para mostrar que una de las críticas más comunes planteadas al relativismo, la tesis de la incommensurabilidad, es suficiente sólo bajo ciertas condiciones, que ya expondré. Esto es, asumiré que es posible defender cierta incommensurabilidad sin sucumbir en el relativismo.

Mientras Francisco I. Madero se esforzaba por pacificar al país, el antropólogo norteamericano Franz Boas fue designado director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en 1911 en la ciu-

dad de México. La fama que había ganado como promotor del desarrollo académico y profesional de la antropología en los Estados Unidos lo condujo al México revolucionario, donde contribuyó a la institucionalización de esta ciencia. Curiosamente, 55 años antes Edward B. Tylor había arribado al puerto de Veracruz, donde inició una larga carrera intelectual que lo llevaría a ocupar en Oxford el primer puesto universitario creado *ex profeso* para un antropólogo social. Aunque en este punto de promoción e institucionalización de la antropología, en los Estados Unidos uno y en Inglaterra el otro, coincidieron sus intereses, tanto Boas como Tylor propusieron diversos, e incluso opuestos, objetivos y medios para cumplirlos: defendieron programas de investigación alternativos y en competencia. El programa relativista sostenido por Boas mostró que el desarrollo de la tecnología, la religión, el arte, la organización social, las ideas morales y el lenguaje no seguía el cauce único exigido por la teoría evolucionista del siglo XIX, suscrita por Tylor, y que no iba necesariamente de lo simple a lo complejo. De esta evidencia pudo afirmar que cualquier desarrollo envolvía una multitud de factores históricos y no era una simple realización de potencialidades inherentes. "Las similitudes en las que se basaron las conclusiones evolucionistas habían sido desligadas de su contexto histórico-cultural; la similitud de los fenómenos era más aparente que real; a decir verdad, no eran comparables. Los pretendidos desarrollos paralelos empleados como prueba no eran, de hecho, paralelos, sino resultados convergentes de historias diferentes".¹³ La idea evolucionista de progreso tenía que ser reexaminada a la luz de esas evidencias, pero sobre todo, y nunca dejó Boas de insistir en ello, debemos evitar juzgar o evaluar a otras culturas –o medir esa vaporosa concepción de progreso– a partir de los criterios que nos provee la civilización occidental moderna. No es posible mostrar, en fin, que esta última ha sido "lo mejor que se ha dicho y pensado". En este sentido, la idea de tolerancia, en el contexto profundamente etnocéntrico y racista al que se opuso Boas, provocó que este programa de investigación incurriera en un relativismo ético radical, que señala que es equivocado para los miembros de una sociedad evaluar, interferir o condenar

¹³ Alexander Lesser, "Franz Boas", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 2, Madrid, Aguilar, 1974, 16.

los valores y conductas de otra sociedad, autorrefutándose tan pronto termina de verbalizar este enunciado, pues utiliza el término “equivocado” en un sentido no relativo. En 1934, Ruth Benedict finalizaba así su libro *Patterns of Culture*, acaso uno de los textos más emblemáticos del relativismo norteamericano: “El reconocimiento de la relatividad cultural lleva consigo sus propios valores, que no necesitan ser los de las filosofías absolutistas, [promovamos la tolerancia para] las coexistentes e igualmente válidas pautas de vida que la humanidad ha creado para sí a partir de los materiales primarios de la existencia”¹⁴. En *El hombre y sus obras*, publicado en 1948, Melville Herskovits defendía que “las valoraciones son relativas al fondo cultural del cual surgen”, y que debemos reconocer y aceptar los valores de cada cultura, y “no juzgar y destruir los que no sean congruentes con los nuestros”¹⁵. Tanto en Benedict como en Herskovits los valores no sólo son inmunes a toda crítica –hacen ondear la bandera del “todo se vale”–, sino que se exhiben como certezas propias de cada cultura que arraigan inevitablemente a los sujetos a sus formas de vida, pedazos de mundo al que están atados.

El programa boasiano buscó destacar la diversidad y pluralidad culturales, sea de pensamiento, valores y acciones; pero antes que eso fue un programa que discutió la forma en que deben hacerse las evaluaciones y los juicios sobre otras culturas, buscó normar el discurso sobre la alteridad. Para Boas y sus discípulos, la cultura modela –tal vez “forja” sea una palabra más precisa– la percepción de los actores, de tal modo que para comprender cualquier forma de vida ajena se precisa descubrir su lógica cultural interna; diferentes culturas forjan distintas percepciones y, si se presiona el argumento, diferentes realidades y mundos. El acceso del investigador a estas percepciones, realidades y mundos alternos es posible mediante un proceso de empatía psicológica. Formado en Alemania, Boas estuvo influido por las escuelas históricas alemanas y por el neokantismo de finales del siglo XIX. Adoptó del filósofo Wilhelm Dilthey la distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*; de él retomó precisamente la idea de que para obtener una genuina

¹⁴ Esta obra se tradujo al español como *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhsa, 1989, 283-284; las cursivas son mías.

¹⁵ Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, FCE, 1976, 77 y 92.

comprensión del otro se necesita, como prerequisito, un acto de empatía psicológica: “introducirse en la cabeza” del otro, acompañarse a su vida para develar sus secretos. Al igual que Dilthey, Boas privilegió el hecho singular, el fenómeno único. De aquí que también se conozca a su programa como particularismo cultural. Éste ofreció consecuentemente una visión pluralista y discontinua de la historia y la cultura, en la que la reflexión sobre la diversidad lingüística jugó un papel fundamental. Por eso una de las rutas de investigación privilegiadas que cultivó este programa fue el de la elucidación de las relaciones entre lengua y cultura. Al respecto, Boas se opuso a la concepción según la cual existen lenguajes primitivos incapaces de servir en estadios culturales más avanzados.¹⁶ De la inquietud por indagar las relaciones entre lengua y cultura, el programa boasiano se fue deslizando a un relativismo lingüístico, pero no como una propuesta filosófica, sino como una que había que sustentar con el apoyo del estudio empírico y minucioso de lenguas concretas. La lingüística norteamericana posterior sería impensable sin los abundantes estudios que los antropólogos adheridos a esta ruta de investigación hicieron de las lenguas de los grupos indígenas americanos. A esta tarea se dedicaron con asombrosa perspicacia y capacidad imaginativa, aunque filosóficamente fallida, Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, discípulos de Boas.

El relativismo lingüístico –también conocido como hipótesis Sapir-Whorf– adaptó el distingo kantiano entre contenido y esquema: por un lado está lo que es dado a la mente a través de las sensaciones y experiencias, y por el otro están los esquemas conceptuales que son utilizados para organizar lo dado. Pero a diferencia de Kant, en esta hipótesis los esquemas conceptuales organizadores son siempre y sólo relativos a su contexto histórico-cultural. Si diferentes culturas tienen distintos esquemas conceptuales, entonces disponen de diversas formas de organizar lo dado por las sensaciones y experiencias.

¹⁶ Concretamente a John Wesley Powell, quien en 1891 postuló esta concepción en su influyente libro *Indian Linguistic Families of America North of Mexico*. Militar y explorador, Powell fue director del museo etnológico del Smithsonian Institute.

Las bases del sistema de cada lengua –escribió Whorf¹⁷– no es un mero instrumento reproductivo para emitir verbalmente ideas; más bien, el sistema mismo es el productor de ideas [...] La producción de ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional, en el viejo sentido, sino que es parte de una gramática particular. Analizamos a la naturaleza, la pensamos, a través de formas dictadas por nuestra lengua materna.

Continúa adelante:

organizamos a la naturaleza en conceptos, y le atribuimos significado, porque somos parte de un acuerdo para proceder de esta manera –un acuerdo que rige enteramente a nuestra comunidad lingüística y que ha sido codificado en las normas de nuestra lengua–. Este acuerdo es implícito y no formulado, *pero sus términos son absolutamente obligatorios*; es imposible hablar sin someterse a la organización y clasificación de las formas verbales que decreta el acuerdo.

Los argumentos de Whorf constituyen un ataque al objetivismo, pues aduce que esquemas conceptuales singulares determinan nuestra lógica y concepción de la realidad, pero también se opone al subjetivismo en tanto que los individuos no son libres de describir la naturaleza más que ciñéndose a las limitaciones y alcances impuestos por el esquema conceptual del que disponen.

Lo que Whorf postuló es la noción de esquemas conceptuales radicalmente alternativos, cada uno de ellos con percepciones, concepciones, valores de verdad exclusivos y excluyentes. No sólo conocemos el mundo mediante nuestro esquema conceptual, el argumento es más radical: cada esquema conceptual construye un mundo, con sus propios valores de verdad, e instituye formas de vida distintivas, únicas, cerradas en sí mismas, incomunicables fuera de él, pero también donde es imposible reconocer otros esquemas. El prologuista de la obra de Whorf, J.B. Carroll, anotó que “nada más alejado de lo que pensaba y quería Whorf que convertir su relativismo lingüístico en un argumento contra

¹⁷ En *Pensamiento, realidad y lenguaje*, Barral Editores, Barcelona, 1971, 241, cursivas en el original.

la comunicación entre las culturas y las naciones". Probablemente tenga razón respecto a sus intenciones, pero a ese callejón sin salida condujo su determinismo lingüístico: las diferencias culturales se explican por las diferencias lingüísticas, por la presencia de esquemas conceptuales radicalmente alternativos, pero cómo dar cuenta de esas diferencias sin caer en vértigos epistémicos; cómo mostrar que un hopi piensa de modo distinto a Whorf si ambos operan con diferentes esquemas conceptuales. Las lenguas se presentan como prisiones construidas con conceptos. Aquí está, a mi juicio, uno de los problemas centrales: los esquemas conceptuales han sido entendidos como "universos de significado" autosuficientes y sin mediación, cerrados, autocontenido; fronteras infranqueables hechas de muros lingüísticos y culturales.

El culturalismo boasiano constituye un caso indudable, puro, del relativismo en la antropología, de un relativismo radical, sea moral, de verdad o epistémico. Ahora bien, uno de los componentes que avivó esta posición se halla en la peculiar manera en que conceptualizó la categoría de "cultura", ciertamente fundante de la disciplina. En este programa, "cultura" es entendida como un sistema perfectamente integrado, en el cual cada uno de sus elementos es interdependiente con todos los demás; una organización compacta y coherente, a la que le subyace una unidad o patrón cultural que es la causa de acciones uniformes. Me permite una metáfora: entendida como un árbol genealógico –en el que siempre, a pesar del tiempo, hay ancestros comunes, un núcleo duro más o menos permanente de creencias y prácticas, valores y normas, una esencia que la dota de coherencia–, la cultura debe protegerse de cualquier posibilidad de cambio que no provenga más que de su lógica interior. Sin embargo no queda claro, dado el determinismo que implica, cómo pueda gestarse tal cambio cultural. Al demandar que expliquemos cada cultura *sólo* en sus propios términos, el relativismo boasiano excluyó la posibilidad del ejercicio de la crítica. De este modo las culturas –las creencias y prácticas, normas y valores que les dan coherencia– se vuelven incorregibles.¹⁸ Otro error fue dar un salto inferencial inad-

¹⁸ A este argumento lo denomina Charles Taylor la "tesis de la incorregibilidad". Véase "Comprensión y etnocentrismo", *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, 209.

misible, como el que dieron Benedict, Herskovits y Whorf: defender que todas las creencias, prácticas, normas y valores culturales, y las singulares realidades que de ellas emergen, son “igualmente válidas”. Más aún, si es tarea del antropólogo develar la cultura en su totalidad sin fisuras, no queda claro cómo ha de hacerlo si está atrapado a su vez en su propio esquema conceptual. En suma, esta concepción de cultura hace inviable, paradójicamente, la investigación antropológica, porque niega la traducción entre culturas. A pesar de sus diferencias, según señalara arriba, el absolutismo y el relativismo comparten puntos de encuentro: agobiado por sus certezas, el relativismo es una versión del primero sólo que a una escala más modesta. Doy algunos pasos para disolver la angustia cartesiana y el falso dilema al que nos somete su orden clasificatorio.

En su célebre ensayo “De la idea misma de un esquema conceptual”,¹⁹ Donald Davidson señala que la idea de un esquema conceptual radicalmente alternativo al nuestro no tiene sentido: si lo podemos detectar, si sabemos que “eso” es un esquema entonces lo podemos traducir. La crítica del filósofo norteamericano apunta contra las posiciones –entre ellas el relativismo boasiano– que conciban a los esquemas (sean formas de vida, culturas, juegos del lenguaje, realidades múltiples, paradigmas, universos de significado) como autocontenidos, cerrados, consistentes, compactos, sin mediación, constructores de sus propios mundos y realidades. La crítica justa de Davidson es como sigue:

- a) tener un esquema conceptual implica disponer de cierto lenguaje;
- b) sólo podemos calificar algo como lenguaje si podemos traducir sus supuestas afirmaciones a nuestro lenguaje;
- c) quien traduce un lenguaje a otro establece una capacidad básica entre ambos lenguajes;
- d) proponer la existencia de un esquema conceptual radicalmente alternativo al nuestro implica:
 - d.1) según la premisa a), calificar ese algo como lenguaje; lo que supone
 - d.2) según la premisa b), traducir sus supuestas interpretaciones a nuestro lenguaje; lo que implica

¹⁹ En *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990.

d.3) según la premisa c), establecer un terreno común básico entre el esquema “radicalmente alternativo” y el nuestro.

Mostrar que existe un terreno en común entre lenguajes refuta las posiciones que afirmen, explícita o tácitamente, que la traducción es imposible. Los argumentos de Davidson son al respecto impecables. No obstante, no son necesarios para refutar la posibilidad, para todos los casos, de incommensurabilidad, puesto que parten de la premisa de que la traducibilidad implica isomorfismo respecto a la estructura de verdad entre dos lenguas dadas (“La nieve es blanca” es una oración verdadera en la lengua castellana si, y sólo si, “Snow is white” es una oración verdadera en la inglesa, y viceversa). Albrecht Wellmer ha señalado que esta argumentación no es necesaria “para poder entender una lengua extranjera, ya que traducir lo que alguien dice no es equivalente a interpretarlo”. Esto es, adquirir una habilidad práctica para hablar y comunicarse en una segunda lengua no implica necesariamente “encontrar una oración que ocupe el mismo lugar en la estructura de nuestro lenguaje. En principio, la traducibilidad no implica el isomorfismo en la estructura de su lenguaje”. Esta crítica presupone una disociación conceptual básica: traducir una segunda lengua a nuestro propio idioma no es lo mismo que comprenderla; con otras palabras, traducir una segunda lengua posibilita su comprensión, pero no la garantiza. De este modo, la demostración de Davidson de que existe un terreno en común entre lenguajes no impide que se pueda hablar inteligeriblemente de esquemas conceptuales alternativos e incommensurables en *cierto* sentido. Debemos aceptar el pluralismo de los esquemas conceptuales, nos indica Wellmer, en el sentido de que hay distintas *formas de hablar* acerca del mundo; formas de hablar

que a su vez podrían resultar más o menos adecuadas, que admitieran en mayor o menor grado la expresión de verdad, de modo que en aras de la verdad, a veces tuviéramos razones para revisar nuestras formas de hablar. Esto no implica que haya un parámetro extra-lingüístico de la verdad; lo que más bien dice es que el lenguaje que de hecho hablamos, no nos proporciona ningún parámetro último de verdad, ni tampoco de racionalidad. Brevemente: no es cierto que toda forma de hablar (lenguaje, teoría, autoconcepción, imagen del mundo, forma de vida) sea tan buena como cual-

quiera otra [...] ni tampoco es verdadero que haya una estructura de la verdad común a todos los lenguajes.²⁰

Wellmer contribuye sin duda a ubicarnos en una posición anómala respecto al orden clasificatorio que debemos superar: no existen algoritmos extralingüísticos –fuera de la historia y la cultura– de la verdad y la racionalidad, pero tampoco es cierto que toda forma de hablar (o esquema conceptual) sea “igualmente válida”, no “todo se vale”. Esta posición es similar a la que ha sostenido Ian Hacking: “me parece que una buena parte de las ya clásicas discusiones filosóficas contemporáneas sobre temas como la incommensurabilidad, la indeterminación de la traducción y los esquemas conceptuales discuten equívocamente la verdad, donde deberían considerar la verdad-o-falsedad”.²¹ Para desarrollar su argumentación, Hacking introduce dos categorías, la de *disociación* y *estilos de razonar*, que ilustra con los siguientes ejemplos.²² Pierre Simon Laplace, también conocido como el “Newton francés”, publicó en 1800 su *Mecánica celeste*, un compendio en cinco tomos de los conocimientos astronómicos de su época. Un alumno de matemáticas aplicadas podría entenderlo hoy sin dificultad, a pesar de que incluya la teoría del calórico, que ha sido desechada por completo. En contraste con el de Laplace, el estilo de razonar de Paracelso supone una *disociación* respecto al nuestro. No es que la obra de Paracelso nos sea ininteligible por completo: de hecho podemos aprender a leerla, incluso imitarla. El problema no radica sólo en atribuir falsedad a lo que Paracelso escribió, sino que no podemos atribuir verdad-o-falsedad a muchas de sus oraciones. Su estilo de razonamiento nos es extraño, es incommensurable con el nuestro porque no hay manera de contrastar lo que él quiso decir con lo que nosotros podemos decir; en efecto, es traducible al español, pero no podemos afirmar o negar en todo lo que dice. En suma, el contraste entre Paracelso y el de la química actual es la disociación entre dos *estilos de razonar*. Hacking argu-

²⁰ En “Intersubjetividad y razón”, León Olivé (comp.), *Racionalidad*, México, Siglo xxi, 1988, 245-247.

²¹ En “Language, Truth and Reason”, Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, The MIT Press, 1982, 49.

²² Resumiré en las siguientes líneas los argumentos que Hacking expone en su libro *Representar e intervenir*, México, Paidós-UNAM, 1996, 91-94.

ye que existen dos correlatos lingüísticos de la disociación: a) que muchos de los enunciados de Paracelso no están entre nuestros candidatos a verdad-o-falsedad (por lo tanto no todos); y b) que existen estilos de razonar ya olvidados que son fundamentales para comprender su pensamiento.

Un esquema conceptual –continúa Ian Hacking– es una red de posibilidades cuya formulación lingüística constituye una clase de oraciones susceptibles del título de verdaderas o falsas. Paracelso vio el mundo como una red diferente de posibilidades, encajadas en estilos de razonamiento diferentes de los nuestros, y a esto se debe que estemos disociados de él.

Sin embargo, no por estar disociados son ajenos al empeño intelectual. Más bien, justo por estarlo provocan al pensamiento, generan en el intelecto esfuerzos por aprehenderlo y desde luego por desplegar juicios críticos. Como afirma Luis Villoro a propósito de la experiencia de lo otro, “un empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible [disociado], ¿pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?”.²³ Acaso estas reflexiones apunten más al carácter enfáticamente incompleto y limitado del pensamiento, el lenguaje y la razón; a su continua confrontación con la incertidumbre y falibilidad, preocupaciones ellas profundamente humanas que no se resuelven con certezas sofocantes: sean el ojo de Dios, sean fronteras infranqueables, atrincheradas con muros lingüísticos y culturales.

De las categorías *formas de hablar* y *estilos de razonar* me es dable defender que la incommensurabilidad no inhibe la comparación ni la crítica, y que la traducibilidad no garantiza la comprensión. A estas conclusiones llegó Ana Rosa Pérez Ransanz en sus excelentes estudios sobre la obra de Thomas S. Kuhn y, en particular, a su evaluación de la tesis de la incommensurabilidad. En éstos atiende la siguiente pregunta: “¿cómo pueden tener éxito los historiadores de la ciencia al interpretar teorías del pasado, si éstas no son completamente traducibles al lenguaje de las

²³ En *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, México, Verdehalago-UAM, 1996, 157-158.

teorías actuales?”²⁴ O con otras palabras, ¿cómo pueden tener éxito los antropólogos al interpretar otras culturas, si éstas no son completamente traducibles al lenguaje de sus teorías y culturas? Siguiendo a Kuhn, Ana Rosa Pérez responde que traducir e interpretar son quehaceres distintos; el trabajo del historiador de la ciencia y del antropólogo exige, sobre todo, tareas de interpretación, no sólo de traducción:

El caso crucial, no sólo para el antropólogo y el historiador de la ciencia, sino también para el científico que intenta comprender una nueva teoría, es cuando se topa con términos cuyos referentes no puede determinar (identificar o describir) con sus propios recursos lingüísticos, términos que además no puede incorporar a su propio léxico sin que sus clases de objetos se vean seriamente trastocadas. Es decir, cuando el investigador se encuentra con una clasificación o taxonomía que diverge estructuralmente de la suya. En ese caso, la única vía para lograr la comprensión es el aprendizaje del lenguaje. Al aprender un nuevo lenguaje, o teoría, aprendemos las relaciones conceptuales que nos permiten determinar la referencia de sus términos, aunque algunos de esos términos no sean traducibles ni incorporables a nuestra lengua materna o al lenguaje de nuestra comunidad científica [...] El aprendizaje de un lenguaje no garantiza la traducibilidad completa debido a que un léxico –un conjunto estructurado de términos– limita de entrada las formas de ver el mundo; aprender un lenguaje implica aprender a categorizar y estructurar el mundo de la experiencia de una determinada manera.²⁵

Convenir con la historicidad de los conceptos y significados, reconocer que pueden ser relativos a una o más culturas, no nos arroja al relativismo, puesto que no se acepta que éstos –las creencias, prácticas, normas y valores que son su condición y efecto– sean igualmente válidos, ni que estén decididos o anclados en definitiva por la cultura o un paradigma; tampoco es aceptable que sean inmunes a la crítica o que estén atrincherados. Como los términos nunca están solos, configuran poblaciones conceptuales que acaso puedan estar distorsionadas, bien por las rela-

²⁴ En “Cambio científico e incommensurabilidad”, Ambrosio Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós-UNAM, 1997, 85 y ss.

²⁵ Ana Rosa Pérez Ransanz, *Kuhn y el cambio científico*, México, 1999, 105 y 107.

ciones de poder, bien por una ideología. En ningún caso afirmo que sean incorregibles. En este punto cabe subrayar una lección que Carlos Pereda nos enseña: “la realidad no depende de los conceptos. La realidad no depende del lenguaje, pero sí depende de él lo que consideremos que es realidad, cualquiera que ella sea”.²⁶ Si aceptáramos lo que Pereda niega estaríamos entonces incurriendo en el relativismo lingüístico; antes bien nos advierte de la naturaleza enfáticamente histórica del lenguaje. Una vez asumida ésta podemos encontrar, y más que eso, cultivar, lugares hospitalarios para la pluralidad de descripciones del mundo, para la pluralidad de conceptos distintos de una *misma* realidad: la evidencia de que disponemos nos permite afirmar que la vida humana no sólo las admite, mejor, las ha propiciado. Un anfitrión generoso ha de mantenerse alerta, pues no puede desconocer que algunas versiones del mundo pueden estar viciadas por distorsiones, arrogancias, inadecuaciones y tentaciones de poder. Por tanto, ser hospitalarios con posiciones alternativas no nos compromete a aceptarlas todas ellas, ni mucho menos a inferir que son todas ellas descripciones igualmente válidas. Reconocer el derecho a la diferencia no supone consentir con toda diferencia; y en paralelo a este argumento cabe enfatizar que la vida humana sería muy pobre si cada cual se limitara, como si estuviera frente a un espejo, a complacerse con su propio horizonte: vicio narcisista en el que incurren las posiciones absolutista (objetivista) y relativista.

VARIEDADES DE LA RAZÓN ARROGANTE

Ser hospitalario con otras versiones del mundo, con diferentes formas de hablar y estilos de razonar, con creencias, prácticas, valores y normas alternativas a las que sostengamos –confrontándolas, acompañándolas, postulando que no hay una que sea incorregible–, constituye una virtud epistémica y ética... pero también conlleva sus peligros. Anotaba arriba que se ha aludido a las “guerras culturales” como imprecisa metáfora de los debates políticos y académicos en torno a las justas reivindicaciones poscoloniales, feministas, gay, étnicas y por la ciudadanía transnacional

²⁶ En *Razón e incertidumbre*, México, Siglo xxi-UNAM, 1994, 73.

que se están librando en prácticamente todo el mundo. Los multiculturales celebran la diversidad y defienden las culturas de los marginados, las minorías, disidentes, colonizados. Sin embargo, y con todas las virtudes políticas y morales que tiene dicha posición, la categoría de cultura puede provocar extravíos, acaso geste en torno a ella imágenes parciales y *sublimes* que hagan sucumbir a sus defensores en lo que con precisión Carlos Pereda ha denominado *razón arrogante*, una razón que tanto el absolutismo como el relativismo han recreado:

los modos de comprendernos a nosotros mismos, a nuestras formas de vida y a la cultura, o mejor, a las culturas en que vivimos, y que nos permiten crecer o nos destrozan, con frecuencia han sido y son invadidos por ese personaje que llamo “razón arrogante” [...] una razón que con avidez no deja de desear “más de lo mismo y nada de lo otro”: se autoconfirma sin límites y con igual falta de límites desacredita, difama. Es una forma del espíritu sectario. Más todavía, no hay arrogancia que tarde o temprano no se convierta en secta.²⁷

Las dificultades que suscita un multiculturalismo ciego, una tolerancia sin límites, no son pocas: tiende a esencializar a las culturas, gesta, promueve y justifica fundamentalismos que desencadenan actos colectivos de violencia, vivifica un indeseable relativismo que, según vimos, confina inevitablemente a los individuos a su cultura, comunidad, a una identidad de la que es difícil escapar; además, al enfatizar en exceso la dimensión cultural puede encubrir desigualdades económicas y sociales. Conviene tomar precauciones entonces respecto a ciertos abusos contemporáneos en el manejo del término cultura, pues ahora todo es cultura: el discurso cultural se ha convertido en un próspero mercado, un resorte de la intolerancia o en mecanismo de salvación. Atiéndanse los siguientes fenómenos a modo de ilustración. Cínicamente, pero con una comprensión cabal del momento histórico, Akio Morita, uno de los fundadores de la transnacional Sony, se ha opuesto a una mayor apertura de la economía japonesa, pues ello podría “significar cambiar leyes para aceptar firmas extranjeras que acaso no sean apropiadas a nuestra

²⁷ En *Crítica de la razón arrogante*, Taurus, México, 1999, 13-4.

cultura".²⁸ Más trágicamente, grupos xenófobos en los países desarrollados cazan y linchan a inmigrantes ilegales que provienen del Tercer Mundo porque quieren proteger, dicen, sus empleos, valores y rasgos culturales; en Afganistán los talibanes apelaron a ciertas notas constitutivas de su cultura y religión para derruir milenarias estatuas de Buda, ya que representaban imágenes idolátricas; en algunos pueblos mexicanos se persigue y expulsa a los conversos al evangelismo porque, se indica, socavan la identidad comunitaria; más recientemente hemos sido testigos de la condena de los matrimonios gay porque, según sus críticos, atentan contra una esencial naturaleza humana. Más aún, algunos sistemas jurídicos son permeables a la razón arrogante. Si bien ningún Estado reconoce legalmente el uso de la evidencia basada en criterios culturales como factor exonerante, ciertos jueces han llamado a esta estrategia *defensa cultural*. En Nueva York una mujer chinoamericana fue asesinada a golpes por su marido. El homicida explicó que su acción obedeció a la costumbre china de limpiar la vergüenza que la infidelidad de su esposa había hecho caer sobre él. A partir del criterio de la defensa cultural –esto es, que la culpabilidad moral de un acusado inmigrante debía juzgarse de acuerdo con sus propios estándares culturales– los jueces lo absolvieron del cargo criminal.²⁹ En estos casos se despliega una imagen intolerante y salvífica de la categoría de cultura, actos impregnados por la razón arrogante que “no deja de desear más de lo mismo y nada de lo otro”. Esta clase de razón encuentra su principal vocación en establecer fronteras rígidas, demarcadas claramente, entre un nosotros y unos otros. Es una razón que según sea el caso, y en una relación inversamente proporcional, hace *opacos* a unos y vuelve *transparentes* a otros; tiene una inclinación por hacer de las culturas totalidades; o, como en el caso de la homilía y la encíclica citadas arriba, obligar a todos –los “otros”, los heterodoxos, los disidentes, los “niños en la fe”–, previa transformación, a formar parte de una única totalidad. En antropología el relativismo cultural constituye evidentemente el caso paradigmático

²⁸ Citado en Adam Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, 2-3.

²⁹ Éste y otros casos legales análogos son descritos y analizados por Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006, 152 y ss.

del ejercicio de la razón arrogante, sin embargo ésta tiene sus peculiares variedades. Mostraré una a vuelo de pájaro: la tesis de la incorregibilidad de las creencias. El segundo caso que expondré no constituye –todavía– una variedad de la razón arrogante, pero introduce una argumentación que juzgo indeseable y que no poco se ha extendido en la antropología.

Mucha tinta ha corrido en torno a la evaluación que hizo E.E. Evans-Pritchard del sistema de creencias y prácticas azande sobre la brujería; más todavía, se ha convertido en el caso paradigmático del debate entre las posiciones absolutista (u objetivista) y relativista.³⁰ Menos atención se ha prestado a una afirmación del antropólogo inglés en su magnífico trabajo publicado en 1937, en la que instaura una *radical* asimetría –mejor: arrogancia– entre el estilo de razonar del científico y el del zande. Evans-Pritchard señala que la teoría azande de la brujería es racional y lógica, pero también es imaginaria o falsa, y que “los brujos, tal como los conciben los azande, no pueden existir”. Creo que en lo central tiene razón, pero éste no es el punto que me propongo discutir. Más adelante introduce la siguiente consideración:

En esta tela de araña de creencias cada hilo depende de otro hilo, y el azande no puede salir de sus redes porque éste es el único mundo que conoce. La tela de araña no es una estructura externa en la que se encierra. Constituye la textura de su pensamiento y él no puede pensar que su razonamiento esté equivocado.³¹

No sólo aduce que el azande no se percata de que sus creencias son falsas, situación que suele ocurrirnos, en muchas ocasiones con graves consecuencias; no sólo sostiene que la sociedad azande es una “cerrada” en el sentido de no disponer de instituciones que promuevan la crítica de creencias, su argumento es más bien desmesurado: arguye que en realidad no *pueden* darse cuenta de ello, no hay posibilidad alguna, por más que lo intenten, dada “la textura de su pensamiento” –a la que el

³⁰ Para una revisión más o menos exhaustiva, aunque sin duda parcial, véase Robert Ulin, *Antropología y teoría social*, México, Siglo xxi, 1990.

³¹ En *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976, 193; las referencias previas a las que aludí se encuentran en el mismo libro en las páginas 26, 83 y 130.

científico sí tiene acceso de una curiosa manera-. Despliega una peculiar variedad de la razón arrogante cuando asume, sólo para los azande, la tesis de la incorregibilidad de sus creencias; los condena a perpetuidad a una oscura prisión. A pesar de las enormes virtudes de su etnografía, Evans-Pritchard los hace paradójicamente opacos, erige una imagen sectaria del otro. Expongo el segundo caso.

La obra del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro se caracteriza por la fineza analítica, la riqueza etnográfica y admirable creatividad en sus estudios sobre los pueblos amerindios del Amazonas. Más todavía, sus trabajos sobre el perspectivismo amerindio han contribuido a la renovación de la teoría antropológica. Sin embargo, a veces incurre en cuestionables binarismos que, a diferencia de Evans-Pritchard, hace opacos ya no a los otros, sino al nosotros. Aclaro. Con el fin de hacer más contundentes las oposiciones binarias entre dos esquemas conceptuales –el pensamiento amerindio y la cosmología occidental–, se ocupa con enorme virtuosismo etnológico de hacer transparente aquél a costa de dotar de opacidad, y agrego: simplificar, a esta última. Viveiros de Castro señala que el pensamiento occidental es *ambiguo* puesto que, por un lado, la humanidad es una especie animal entre otras; y por otro la Humanidad es una condición moral que excluye a los animales. La cosmología occidental postula, según él, una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre los humanos y los animales. Continuidad física porque hace del hombre, como de cualquier otro animal, un objeto de las ciencias de la naturaleza; discontinuidad metafísica porque sólo el hombre constituye un objeto para las ciencias de la cultura. En esta ruta, el espíritu o la mente constituye nuestro gran *diferenciador*, ya que nos coloca por encima de los animales y de la materia en general, contribuye a distinguir culturas y hacer únicas a las personas. El cuerpo en cambio es el gran *integrador*: nos conecta con el resto de los seres vivos a través de ese substrato universal que es el ADN. En contraste, el pensamiento amerindio postula lo inverso: una continuidad metafísica entre los seres del mundo, que da lugar al animismo, y una discontinuidad física, que desemboca en perspectivismo. Entre los amerindios la mente integra y el cuerpo diferencia.³² Sin

³² Véase “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, 1998, 479. No es fácil sintetizar la riqueza del

embargo, Viveiros de Castro no aclara, al menos lógicamente, por qué sólo el pensamiento occidental es ambiguo: si en él P es discontinuo y Q es continuo, y si en el pensamiento amerindio P es continuo y Q es discontinuo, las razones que hacen a uno ambiguo, pero no al otro, se mantienen oscuras. Más aún, el enunciado que afirma que “en la cosmología occidental la mente diferencia y el cuerpo integra” provoca perplejidades. Asume sin cuestionar un fuerte dualismo mente-cuerpo que ignora, por ejemplo, postulados monistas –en los que la mente integra– que han configurado diversas tradiciones. Por añadidura, algunas teorías feministas, *queer* y estudios de género no convendrían con la idea de que en la cosmología occidental el cuerpo integra. Antes bien, en realidad estarían más cercanas a las posiciones amerindias según las cuales el cuerpo constituye un sitio que erige diferencias y perspectivas múltiples. También me parece objetable la idea de “cosmología occidental” que utiliza como contraste permanente: como si fuera una entidad natural, homogénea, con sus contornos precisos, como si nos remitiera a *una* cosmología occidental incontrovertible. Arriba apunté que la demostración de Davidson de que existe un terreno en común entre lenguajes no impide que se pueda hablar indistintamente de esquemas conceptuales alternativos e incommensurables en *cierto* sentido. Albrecht Wellmer y Ian Hacking nos mostraron que debemos aceptar el pluralismo de los esquemas conceptuales porque hay distintas *formas de hablar* y *estilos de razonar* acerca del mundo. En sus trabajos sobre la cosmología amerindia Viveiros de Castro nos ha ofrecido excelentes descripciones y análisis de otra forma de hablar y estilo de razonar, de un esquema conceptual alternativo e incommensurable en *cierto*

análisis de Viveiros, pero con el fin de aclararlo, aunque sea un poco, anoto que en la cosmología amerindia la continuidad metafísica se explica porque “la condición común original tanto de los hombres como de los animales no es la animalidad, sino la humanidad [...] los animales son ex-hombres, no al revés” (p. 472). De aquí la continuidad metafísica: animales y hombres comparten un mismo espíritu o conciencia. No obstante el esquema corporal entre ellos es variable, por eso la discontinuidad física. Ahora bien, lo importante es que el punto de vista está localizado en el cuerpo: “Los cuerpos amerindios no son pensados como dados, sino, mejor, como hechos” (p. 480), son los sitios donde se erigen las diferencias y las perspectivas múltiples. Otros trabajos del Viveiros de Castro son “”Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA, 2004; y “O nativo relativo”, *Maná*, vol. 8, núm. 1, 2002.

sentido, pero lo hace a costa de simplificar no al otro sino a un nosotros con el fin de mantener las oposiciones binarias. Al hacer transparentes a los otros, atribuye opacidad a un hipotético nosotros. ¿Pero quiénes somos *esos “nosotros”* al que alude el antropólogo brasileño? ¿No es el “nosotros” que hace esta evaluación un sujeto múltiple, diverso y desgarrado por diferencias, divisiones y desigualdades culturales, políticas y económicas, del mismo modo que los “otros” que estudia? ¿Al enfatizar el “nosotros” y el “otros” acaso no se sobredimensiona la fortaleza de los lazos internos que unen a los miembros de una y otra parte?, ¿no se subrayan los desencuentros ahí donde es posible y deseable fusionar horizontes?

SOBRE LA FUSIÓN DE HORIZONTES Y SUS PRECAUCIONES

Arriba señalé que tanto la categoría gadameriana de *fusión de horizontes* como la idea, más general, de buscar acuerdos en torno a los criterios de evaluación que se aplicarán en casos de conflictos entre creencias y prácticas han sido esgrimidas como recursos pertinentes para superar el falso dilema entre absolutismo (objetivismo, fundamentalismo) y relativismo. Es momento de explorarlas.

La categoría hermenéutica de *fusión de horizontes* de Hans-Georg Gadamer procura superar barreras y muros, condena la razón arrogante, las dicotomías y el orden clasificatorio que gesta; e introduce el carácter autocorrectivo de toda razón. Para elucidarla, comienzo con la idea de *situación*, que se

caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero [...] pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse. Todo saberse procede de una predeterminación histórica:³³

³³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005, 372. En lo que sigue para hacer más fluida la lectura señalaré entre paréntesis la página, de este mismo libro, de donde tomo la cita.

nadie puede exiliarse de la historia, la tradición o de la cultura. Dado que todo presente tiene sus límites, cada situación está determinada en la medida en que constituye una posición que limita las posibilidades de ver. De aquí que a la situación le pertenezca el concepto del *horizonte*. “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto [...] [por eso] hablamos de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes”. Si nos movemos, entonces el horizonte, su rango de visión, se desplaza con nosotros. Aunque limitado y finito, el horizonte está esencialmente abierto, es fluido, con disposición al cambio. De aquí que aludir a un horizonte cerrado, “que cercaría a las culturas”, es una mera abstracción, cuando no ilusión (374). En una situación intervienen inevitablemente nuestros *prejuicios* y una razón que sólo existe como real e histórica, sin vínculos absolutos o arraigo definitivo a una posición. En su crítica a la concepción fundamentalista, no puede haber para Gadamer comprensión y conocimiento sin prejuicios, pero éstos siempre son corregibles:

el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado [con la alteridad] y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte no se forma pues al margen del pasado

[y de la alteridad: _{RDC}], pero tampoco es ajeno a la tradición (376).

Ahí donde la Ilustración entendió a la tradición como fuente de supersticiones que era preciso suprimir, y donde el romanticismo se apropió de ella para preservar el alma de los pueblos, Gadamer postula que no hay “ciencia libre de prejuicios” ni prejuicios liberados de la crítica. Defiende por tanto el carácter racional de las tradiciones y la naturaleza tradicional de toda racionalidad.³⁴ Alude al “carácter racional de las tradiciones” porque éstas no son monolíticas o estáticas; aunque suponen

³⁴ Véase Ambrosio Velasco, “El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”, A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós-UNAM, 1997, 166 y ss.

la conservación de lo dado, no se esclavizan a éste, ni excluyen el cambio. Son las tradiciones una historia que se hace, inconclusa, desgarrada, abierta; nos remiten a la memoria, a las experiencias colectivas e individuales que se recrean continuamente, se seleccionan e imaginan, fragmentadas y en competencia porque no se despliegan al margen de las relaciones de poder. Las tradiciones gestan en ellas lo diverso, posibilitan su transformación. Para Gadamer

nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar en ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre algo más bien propio, ejemplar o abordable, un reconocerse, un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición [...] es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado

y la alteridad (350, 353). Traer al presente las voces del pasado y la alteridad, comprenderlas –un saberse que nunca se agota–, es realizar la fusión de horizontes, una fusión que permite dilatar y enriquecer nuestro propio horizonte, porque, a través de ella, ponemos a prueba nuestros prejuicios, nos arriesgamos a modificarlos y en consecuencia a las tradiciones a las que pertenecemos y que nos pertenecen. Aprender de otras formas de vida y horizontes es simultáneamente comprendernos a nosotros mismos. Y alude a “la naturaleza tradicional de toda racionalidad” porque la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica: “la razón sólo existe como real e histórica, está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (343). Para entender cabalmente el concepto de tradición debemos añadirle la noción de *phrónesis*, según la propusiera Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.

La *phrónesis* no constituye un saber proposicional acerca del mundo, alude a una forma de razonamiento –juicio o razón práctica– que está vinculada con la elección y supone deliberación; trata con lo variable e involucra una mediación entre los principios generales y las situaciones particulares. No implica algoritmos, reglas o puntos fijos que ciegamente se ponen en operación, sino que de caso en caso es absorbente y permeable a las vicisitudes de la vida. Está nutrida la *phrónesis* por la comunidad, puesto que es a través de ella, como lo indicó Charles S.

Pierce, que se ponen a prueba, evalúan y critican los prejuicios, los argumentos, los saberes. Muy probablemente a la *phrónesis* se refería Max Gluckman, sin mencionarla, cuando en su apasionante estudio sobre el *hombre razonable* en los procesos jurídicos entre los barotse discutió el caso particular de un problema general de todo sistema de jurisprudencia: el de aplicar reglas y leyes abstractas a las variadas circunstancias de la vida social. Para el juez barotse, ilustración singular del hombre razonable, los principios sociales, los prejuicios, costumbres y hábitos, los intereses de grupo, la noción de persona sujeta de derecho y las experiencias individuales deben ser incorporadas, reconocidas, para relacionar las reglas fijas de la ley con la diversidad cambiante de la vida:

los jueces tienen que procurar que palabras como “culpable”, “negligencia”, “derecho”, abarquen una amplia variedad de hechos; así que denomino *absorbentes* a esos conceptos, porque absorben en sus categorías abstractas el material crudo de la vida; y porque operan en condiciones sociales diferentes son conceptos *permeables*: están permeados por el marco social en que se aplican.³⁵

Al juzgar y dictaminar sus casos, el juez barotse participa en una tradición, un horizonte, y ante una comunidad que evaluará sus decisiones; la comprensión que tenga de ellos y sus decisiones constituyen una forma de ejercer la *phrónesis*. Y el saber que resulta de la comprensión afecta a las personas y orienta sus acciones en situaciones concretas. Por ello, es un conocimiento al mismo tiempo práctico y moral. Más aún, para Gadamer las *Geisteswissenschaften* son, en el mismo sentido, disciplinas práctico-morales: los saberes que producen, la comprensión que gestan, las decisiones que adoptan, las aspiraciones a la verdad que razonan, pero también los contraargumentos, réplicas y juicios críticos, insertos en tradiciones y comunidades singulares, afectan a las personas y orientan sus acciones en situaciones concretas.

³⁵ “The Reasonable Man in Barotse Law”, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West, 1963, 192 y 205.

El principio práctico-moral de la fusión de horizontes –que no se deja guiar por ningún algoritmo, sino de caso en caso por los juicios deliberativos o *phrónesis*– propicia la reflexión crítica, el cambio y un desarrollo racional en los acuerdos que conforman los presupuestos de las tradiciones. Este principio no deja de ser, sin embargo, *optimista*, un optimismo que exige tomar precauciones, porque no puede impedir la tendencia a privilegiar los prejuicios de la propia tradición en desmedro de los de otras tradiciones; o, según se vio arriba, privilegiar a los de otras tradiciones porque se ha dotado de opacidad a los propios. Más aún, el principio de la fusión de horizontes puede incluso ocultar asimetrías: no queda claro cuándo resulta de un consenso legítimo y racional y cuándo es producto de distorsiones, de arrogancias, inadecuaciones y tentaciones de poder. Esto es, la posibilidad de fusionar horizontes no debe quedar al margen del análisis de las relaciones de poder de las tradiciones, horizontes y comunidades que en el proceso participan, puesto que las partes no siempre intervienen en igualdad de circunstancias y condiciones, ni es el caso que compartan el mismo *sistema de diferenciaciones* que permitan actuar sobre las acciones de los otros, sean jurídicas, económicas, de género, lingüísticas, culturales; ni el *tipo de objetivos* que persiguen; las *modalidades instrumentales* de que disponen, por ejemplo, las discursivas, y con qué clase de discurso se buscarán los acuerdos; y las *formas de institucionalización*, desde qué dispositivos organizacionales se enuncian los prejuicios (tomemos el caso de la homilía y la encíclica reseñados arriba) que en principio son susceptibles de ser fusionados con aquellos otros con quienes tienen discrepancias. En una posición teórica distinta a la de Gadamer, aunque participando del mismo optimismo, León Olivé ha escrito que

si los biólogos racistas se aferran dogmáticamente a sus estándares y se niegan a discutirlos, entonces es legítimo acusarlos de conducta irracional y anticientífica. Si aceptan participar en el debate, entonces las partes tendrán que tomar acuerdos sobre los estándares de evaluación que se utilizarán en el contexto y, con base en ellos, examinar la fuerza de la evidencia disponible, así como la solidez y la corrección de los argumentos en relación con el tema en disputa.

Y más adelante enfatiza que “la actitud razonable consiste en buscar acuerdos sobre los criterios de evaluación que se aplicarán. Esto puede requerir transformaciones parciales en los criterios de evaluación de cada cultura”.³⁶ Apelar a los mejores argumentos y razones constituye en efecto el mejor antídoto contra las distorsiones, arrogancias, inadecuaciones y tentaciones de poder, pero también debemos reconocer que los contendientes han de aceptar participar en tal debate, cosa que no siempre ocurre dadas las desiguales relaciones de poder entre ellos. Y aun donde sí participen tenemos que aceptar que, a pesar de todo, no siempre será posible alcanzar ni la fusión de horizontes, ni acuerdos finales, más aún, cabe la pregunta: ¿es conveniente para *todos* los casos llegar al Gran Acuerdo Final?

Concluyo. Conviene reconocer que la producción del conocimiento, y sus implicaciones práctico-morales, es un proceso enfáticamente abierto, frágil e incierto, con sus posiciones alternativas que de caso en caso se precisa discutir, sopesar y evaluar; supone siempre aventurarnos a tomar unos paseos accidentados, limitados, nunca concluidos. Asumir en suma que los desacuerdos forman también una parte central de nuestra vida. En la producción del conocimiento antropológico, en particular, debemos ser cuidadosos con el concepto de cultura, pues con éste se ha desplegado ya una imagen intolerante de los otros, ya salvífica, en todo caso actos impregnados por la razón arrogante que “no deja de desear más de lo mismo y nada de lo otro”, una “forma del espíritu sectario”. Esta clase de razón encuentra su principal vocación en establecer fronteras rígidas, demarcadas claramente, entre un nosotros y unos otros. Es una razón que, según sea el caso, y en una relación inversamente proporcional, hace *opacos* a unos y vuelve *transparentes* a otros; tiene una inclinación por hacer de las culturas totalidades; o, como en el caso de la homilia y la encíclica citadas arriba, obligar a todos, previa transformación, a formar parte de una única totalidad donde no hay lugar para los disensos.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 3 de junio de 2009

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 27 de noviembre de 2009

³⁶ En *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999, 170-171 y 174.