

Hacia una ética de la diversidad

PAZ XÓCHITL RAMÍREZ SÁNCHEZ*

Nociones como *diversidad cultural*, *pluralismo* y *tolerancia* se han convertido en referencia del discurso político actual. Como muchos otros términos que suelen usarse en diversas épocas, éstos corren el riesgo de convertirse en meros instrumentos para la construcción del discurso ocasional, para respuestas rápidas, para hacer del relativismo político y cultural la justificación de la arbitrariedad o la falta de atención a los problemas individuales y colectivos.

Sin embargo, más allá de los sentidos que se derivan de las múltiples interpretaciones de estos conceptos y de la intención de quien los enuncia, me parece que tras estas nociones se encuentra la percepción de la necesidad de redefinir los términos de la convivencia social desde una perspectiva constructiva que empieza a reconocer, en la diversidad de intereses y de opiniones, un punto de partida para tal redefinición. Contrariamente a aquellas nociones que hallan en los terrenos de la heterogeneidad, diversidad y conflictividad social y cultural *problemas* que hay que resolver mediante su eliminación, una postura constructiva los tomaría en cuenta como realidades desde las cuales tendríamos que proyectar la organización social. Es decir, expresiones de la vida social desde las cuales se deberían fundar tanto la acción y la actitud política como la noción de ética que a ellas corresponde. Es desde esta perspectiva que los conceptos de pluralidad, diversidad y tolerancia trascienden el discurso político y se incorporan al ámbito de lo cotidiano, entendiendo por esto las relaciones aparentemente no reguladas de la vida de los individuos.

El argumento es, sin duda, normativo, es decir, se orienta a la reflexión sobre algunas de las ideas a partir de las cuales hemos venido sosteniendo la convivencia social y, por tanto, su intención es establecer algunos puntos de discusión respecto a este amplio campo. Pero también se trata de una postura hermenéutica, de ver estas realidades ideológicas como instrumentos a partir de los que entendemos y proyectamos un nuevo orden social, que toma como punto de partida que éste se construye a partir de *oposiciones* políticas y culturales.

La noción de pluralismo alude al reconocimiento de diversos intereses e interpretaciones que, en razón de las diferencias que manifiestan entre sí, no pueden ser reducidos a un solo interés o a una sola interpretación. Visto de esta manera, el pluralismo viene a ser una disposición o intención de aceptación o respeto frente a los contenidos que constituyen a las diversas opiniones, valores o culturas, así como frente a las opiniones divergentes de las opiniones propias. El pluralismo más que un contenido es una disposición que se funda en dos elementos. Por un lado, la aceptación de la existencia de diversos horizontes de significados e interpretaciones, así como de las disímiles formas de autorreconocimiento que dan origen a las identidades individuales y colectivas; por otro, la suposición previa de que cada una de sus manifestaciones posee un valor que deriva de los horizontes significativos desde los cuales se enuncia.

Desde este punto de vista el pluralismo alude a una problemática mucho más profunda de la que enfatiza el uso cotidiano y superficial del término. En este ensayo intento explorar algunas de sus relaciones. En primer lugar, la que nos remite a aspectos epistemo-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia

lógicos; en segundo, las consecuencias que derivan de una visión pluralista aplicada a los proyectos políticos y sus repercusiones en el campo de lo ético o lo moral.

La pérdida del tesoro de la certidumbre. El pluralismo como relativismo

El pluralismo visto como el reconocimiento de una variedad potencialmente infinita de culturas y sistemas de valores, todos igualmente fundamentales e incommensurables uno con otro, se opone a la creencia en una senda ideal, universalmente válida hacia la realización humana (Hausheer: 37-38). En su dimensión epistemológica una visión pluralista expresa una ruptura con las *metáforas de raíz* que han hegemonizado durante casi dos siglos nuestras formas de conocer y de interpretar. En este sentido adquiere un carácter de disenso que es, dice Berlin, tan vieja como el movimiento. Efectivamente, Isaiah Berlin dedica su obra a mostrar el disenso que diversos pensadores manifiestan contra la tradición que ha hegemonizado el pensamiento occidental que se remonta, por lo menos, hasta Platón y que según Berlin descansa en tres suposiciones centrales:

a) que cada pregunta genuina tiene una respuesta verdadera y sólo una: todas las otras son falsas. A menos que esto sea así, la pregunta no puede ser una verdadera pregunta, en algún punto de ella hay confusión. Esta posición que se ha hecho explícita a través de algunos filósofos empíricos, ha sido transmitida con no menos firmeza por las opiniones de sus predecesores teológicos y metafísicos, contra los cuales se han comprometido en una guerra larga e intransigente. b) El método que conduce a las soluciones correctas de todos los problemas genuinos es racional en carácter, y en esencia es, si no la aplicación detallada, idéntico en todos los campos. c) Estas soluciones, sean descubiertas o no, son verdades universal, eterna e inmutablemente verdaderas para todos los tiempos, todos los lugares y todos los hombres... (Berlin 1983: 144-145).

Dentro de esta tradición, continúa este autor, las opiniones acerca de dónde hay que buscar las respuestas han diferido, pero hay algo en común a todos los pensadores que forman parte de ella: la creencia de que sólo hay un método o combinación de métodos verdaderos y que lo que no puede ser contestado desde ellos no puede contestarse de otro modo. La implicación de esta posición rebasa las fronteras de una mera disquisición académica y tiene consecuencias directas en las formas de organización social pues, concluye el autor, ésta implica:

...que el mundo es un sólo sistema que puede ser descrito y explicado por el uso de métodos racionales; con el corolario práctico de *que si la vida del hombre tiene que ser organizada un tanto y no dejada al caos y al juego de la suerte y de la naturaleza incontrolada, entonces sólo puede ser organizada a la luz de tales leyes y principios* (Ibid, el subrayado es mío).

Las disensiones respecto a esta concepción han partido del reconocimiento de la diversidad cultural como una característica de la sociedad y no como un problema al que hay que atacar como explicación última del conflicto. Se trata de una ruptura que, aun cuando todavía no alcanza a expresarse en todas sus dimensiones prácticas tiene, desde el punto de vista de las condiciones actuales, un significado que nuevamente Isaiah Berlin expresa de manera única cuando habla de la daga con que Maquiavelo abrió una herida que nunca ha sanado: la de la duda en la construcción monística, la de la *PÉRDIDA DEL TESORO DE LA CERTIDUMBRE* que, escondido en alguna parte, contiene la solución final de nuestros males, tesoro escondido al que alguna senda debe conducir; la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son piezas de un rompecabezas que, en principio, puede ser resuelto de algún modo. Sin más tesoro que encontrar, con Maquiavelo hemos de reconocer que los fines últimos, los fines sagrados, los sistemas completos de valores son susceptibles de ruptura sin la menor posibilidad de arbitrio racional, no como resultado de una situación excepcional o *anormal*, sino como parte de la situación humana normal (Berlin, 1983:138-140).

La ruptura es profunda, atenta contra las metáforas de base que han organizado la construcción de nuestras instituciones sociales y culturales, que han dado pie a las ideas de orden, bienestar, felicidad y convivencia, de aquí que, aun cuando exista una larga tradición de pensamiento que ha insistido en dar cuenta de la diversidad y el conflicto *como parte de la situación humana normal*, no sea sino hasta hace poco que esta concepción comienza a ser aceptada e incorporada a los marcos teóricos generales, desde los cuales se realiza la investigación social y cultural. En este sentido, el regreso al análisis de la modernidad, la recuperación del concepto de cultura como dimensión significativa presente en todos los procesos sociales y la atención que en las dos últimas décadas se presta a los críticos de la racionalidad instrumental, que en su momento resultaron extraños y marginales, no es una moda intelectual, sino una búsqueda necesaria, apresurada, sin duda, de comprensión de todas aquellas experiencias políticas y culturales a las cuales no

podíamos nombrar claramente desde nuestras concepciones filosóficas occidentales. Estas expresiones políticas y culturales a las que fuimos llamando *marginales* o *inéditas* hasta llegar a la confusión primero, y a partir de las cuales luego pudimos iniciar el camino de la ruptura de las certezas y con ellas la construcción de nuevas metáforas que nos permitieron abrirnos a lo heterogéneo y lo conflictivo como parte intrínseca de nuestra realidad y que se constituyeron en fundamentales, como puntos de partida de la construcción de estas interpretaciones de la vida social.

Diversidad cultural y pluralismo no son nada nuevo en el marco de la reflexión filosófica o en el de las ciencias antropológicas, en todo caso lo novedoso es el impacto social que causa su expresión política tanto en las ciencias sociales como en la formulación de modelos de organización política. Una de las líneas desde donde podemos observar con más fuerza el reencuentro con estas nociones es en el interés por las culturas populares. ¿Por qué este renovado interés? Martín Barbero señala, además de CAUSAS SOCIOECONÓMICAS, otras que tienen que ver con las profundas TRANSFORMACIONES DE LO POLÍTICO, en donde se reconoce la prioridad que se da actualmente a los procesos de democratización así como la REVALORIZACIÓN DE LO CULTURAL que tiene que ver con

...la percepción de dimensiones inéditas del conflicto social, con la *formación de nuevos objetos y formas de rebeldía*, y con una *reconceptualización de la cultura* que legítima, tanto teórica como políticamente, la existencia de otra experiencia cultural: *lo popular* no sólo como objeto de estudio cultural sino como sujeto de producción de cultura. Más allá de las modas, de la recuperación por el mercado y de los oportunismos de toda laya, en el espacio de la cultura y de lo popular se halla una de las vetas claves del desbloqueo de los proyectos de transformación de América Latina (*Ibidem*. El subrayado es mío).

Son varias las líneas problemáticas que se pueden desprender de la afirmación anterior, sin embargo, aquí me interesa destacar algunas ideas con relación a *los nuevos objetos y formas de rebeldía* y a la idea de *lo popular*.¹

En el primer caso se trata de colectivos que, desde sus diversas posiciones socioculturales y desde sus grupos de edad y sexo, construyen sentidos de convivencia social partiendo de la formulación de elementos identitarios desde los cuales se definen como *diferentes*. Se habla actualmente de este fenómeno como NUEVAS IDENTIDADES SOCIALES. Se trata de experiencias que se construyen teniendo como base la identificación de una o varias características comunes desde de

las cuales alcanzan un punto de convergencia, a partir del cual van construyendo valores, sentidos de la vida, símbolos de unidad como las bandas juveniles, colectivos feministas, grupos formados alrededor de creencias religiosas, o bien de asociaciones ciudadanas entre otros muchos.² Su organización y sus demandas no se vinculan ni se identifican con las instituciones establecidas (por ejemplo: partidos políticos), ni se trata de demandas directamente politizadas o exclusivamente económicas o que remitan específicamente al poder estatal, sino que se relacionan de manera más directa con la exigencia de *reconocimiento*. Sus *objetos de rebeldía* se encuentran más claramente relacionados con cuestiones tales como la libertad de expresión, de asociación o de acceso al consumo de bienes culturales a los que, en razón de su condición étnica, de género, de edad o de preferencia sexual se les dificulta acceder. Con lo anterior no afirmo la ausencia de demandas socioeconómicas, por el contrario, en no pocos casos el acceso a una posible solución de éstas se encuentra condicionada justamente por el NO RECONOCIMIENTO SOCIAL DE LA DIFERENCIA. La tendencia, entonces, es hacia una mayor complejización de la diversidad cultural y por tanto a la presencia de una mayor conflictividad social que tiende a desbordar tanto a las instituciones como a las teorías sobre la sociedad y la cultura.

Por otro lado, lo popular se asocia a un conjunto de prácticas y modos de ser y hacer de los grupos subalternos. Las creaciones culturales de estos grupos rurales o urbanos de amplia tradición o de reciente configuración, son expresión de estructuras simbólicas que dan coherencia a su vida social. Desde este punto de vista lo popular no es una *cosa* o un *lugar* sino un espacio significativo, dinámico y abierto de producción, recepción e interpretación de símbolos, que remite a diversas alternativas de codificación de la realidad cuyo sentido se edifica en la coexistencia, el intercambio, el rechazo o la apropiación de los símbolos culturales propios de la sociedad de la que son parte. Bajo esta concepción lo popular no es algo único ni exclusivo, por el contrario, encontramos una gran variedad de expresiones de cultura popular que nos obliga siempre a hablar de ella en plural.

Además de las anteriores hay otra línea de argumentación paralela a estos procesos de revalorización de la cultura que me parece central: aquella que alude a la modernidad latinoamericana y sus características específicas al mismo tiempo que busca establecer una relación congruente de esta especificidad con las culturas latinoamericanas: existencia de múltiples racionalidades, identidades e interpretaciones, cada una de las cuales busca expresarse y encontrar un

lugar dentro de esta sociedad. José Joaquín Brunner nos sumerge en la heterogeneidad social y cultural de América Latina como un aspecto constitutivo de su propia y específica modernidad, que conduce a pensar de otra manera las nociones de consenso y de integración normativa. Nuestras sociedades, dice, requieren, más que de consensos, de LA ORGANIZACIÓN DEL CONFLICTO.

Por su parte, García Canclini alude a la modernidad como entrecruce de elementos modernos y tradicionales. Movimiento discontinuo que no puede comprenderse desde una sola perspectiva y donde no funcionan la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno y donde tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde estamos habituados a encontrarlo, de ahí la insistencia de este autor en la necesidad de *ciencias sociales nómadas* capaces de circular por los niveles horizontales que comunican estos niveles (1990: 14-15).

Asumir la fragmentación nos conduce a una situación desde la cual sólo un proyecto democrático al que la heterogeneidad y la conflictividad social le proporcionan el punto de partida puede ser viable. Ya no podemos mirarnos como territorios culturales que pueden pensarse desde una sola perspectiva, anulando o incluyendo de manera condicionada otros proyectos. Lo político tampoco puede ya pensarse por fuera de la cultura. Éste es sin duda uno de los *descubrimientos* más trascendentales a que nos ha llevado la revalorización de la cultura³ y con ello a una nueva comprensión de *lo político*.

Las tensiones permanentes y los equilibrios temporales

Aceptar la diversidad cultural y el conflicto como aspectos constitutivos de la vida social tiene dos implicaciones centrales, la primera de ellas es la PERMANENCIA DEL CONFLICTO, la segunda es que cualquier modo de organizarlo no busca su *solución*, sino su equilibrio. Lo anterior conduce a la necesidad de discutir una serie de tensiones entre algunos postulados básicos. Aquí me interesa destacar tres: la tensión entre igualdad y diferencia; los límites morales del relativismo implicado en un postura pluralista y, finalmente, una noción de política como proceso de interacción entre sujetos.

Charles Taylor destaca la tensión entre dos postulados propios de la modernidad que tienen trascendencia universal: el de la igualdad que subraya la dignidad de todos los ciudadanos, en contraste con el desarrollo del concepto de identidad, según el cual cada quien debe ser reconocido por su identidad única. De

estos dos postulados derivan *la política de la igualdad* y *la política de la diferencia*, la primera se basa en que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto,⁴ la segunda en la capacidad de moldear y definir nuestra propia identidad como individuos y como cultura. Se trata de dos potencialidades humanas que deben respetarse en todos por igual. Ambos modelos entran en conflicto: para uno el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma *ciega* a la diferencia, para el otro hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad (Taylor, 1993: 60-62). Para Taylor ésta es una tensión permanente que sólo puede encontrar principios de solución a partir de retornar a la noción de IGUALDAD RECUPERADA COMO VALOR.

La existencia de ciertas normas de valor es un supuesto en el que el relativismo encuentra límites. La filosofía de Taylor, dice un comentarista de su obra, está vinculada al reconocimiento de la sustantividad de los valores y se contrapone a las filosofías *inarticuladas* de la modernidad que suponen un ética de la simplificación que hace a un lado la existencia de horizontes sustantivos de valor. En este sentido es que Taylor argumenta que la existencia de derechos no puede comprenderse desde los mecanismos de adscripción reconstruidos por el contractualismo, porque a toda adscripción de derechos subyace el reconocimiento del valor moral de aquel a quien se atribuyen los derechos. Son por lo tanto, las *propiedades esenciales* de ese sujeto, sus *capacidades humanas* las que le definen como sujeto de derechos, a la vez que definen qué derechos son esos (Thiebaut: 25).

La crítica al individualismo y a la razón instrumental de Taylor es la que nos conduce al argumento de la existencia de horizontes sustantivos de valor. Frente al individualismo tiene una posición ambivalente, por un lado reconoce que es uno de los logros más admirables de la modernidad, en cuanto supone el derecho a decidir en conciencia las convicciones que se desean adoptar y a determinar la configuración de la vida con un control del que los hombres de sociedades pasadas carecían. Por otro, la libertad moderna supone escapar a horizontes morales del pasado a través de los que la gente se consideraba parte de un orden mayor. Se trataba de un orden que, pese a que nos limitaba, le daba sentido al mundo y a las actividades de la vida social. Con la pérdida de estos horizontes de sentido se da un proceso a través del cual la gente ha tendido a centrarse en su vida individual.

Otra de las consecuencias de la pérdida de estos horizontes morales es la primacía de la razón instrumental, una clase de racionalidad que se aplica a los fines en términos de costo-beneficio. Así, los fines

independientes que deberían guiar nuestras vidas se ven eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento (*Ibid.* 41). Con estos dos elementos: individualismo y razón instrumental llegamos a lo que Taylor llama *relativismo acomodaticio* que no sólo es una posición epistemológica o una visión sobre los límites de lo que la razón podría dar por sentado, es también UNA POSICIÓN MORAL que implica que los juicios del otro no pueden ponerse en tela de juicio en cuanto corresponden a su campo de elección vital y, por lo tanto, deben ser motivo de respeto. Se trata del derecho de cada quien para desarrollar su propia forma de vida, fundada en lo que para cada uno tiene importancia o valor. Las personas sólo deben fidelidad a sí mismas y ninguna otra persona puede tratar de dictar el contenido de la vida de otra.

Esta forma de relativismo lleva a perder de vista los problemas que trascienden el plano individual y conduce al liberalismo de la neutralidad según el cual la sociedad deber ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena —la que cada individuo busca a su manera—, mientras que un gobierno faltaría a la imparcialidad y al respeto equitativo de los ciudadanos si tomara partido en

esta cuestión, de aquí que la discusión sobre cuestiones morales no tendría lugar en el discurso político. Sin duda alguna la idea de autorrealización ha conducido a estas formas de relativismo neutral. Sin embargo, desde el punto de vista del autor, es imperativo reconocer que, tras estas formas degradadas existe un poderoso ideal moral que sostiene la idea de autorrealización, el cual es necesario rescatar: el de ser fiel a uno mismo. Ideal que para el autor tiene una significación profunda que hemos sido incapaces de articular con nuestras prácticas cotidianas. La propuesta de Taylor se orienta, entonces, al imperativo de recuperar el ideal de la autenticidad como un punto de apoyo para la restauración de nuestras prácticas colectivas, lo que abre la puerta a la proposición según la cual es posible argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con esos ideales.

El ideal de autenticidad no se desvanece en las formas personalistas que derivan en un relativismo blando, por el contrario la autenticidad se define en contraste con horizontes de valores establecidos en el entramado de significados simbólicos de cada cultura y a través del CARÁCTER DIALÓGICO de las relaciones humanas. De aquí que aquellas formas de autorrealización que niegan las exigencias de nuestros lazos con los demás y las exigencias que derivan de ciertos horizontes de valor constituyen formas que destruyen las condiciones de la autenticidad. Una de las formas desde las que se niegan los horizontes de valores es el énfasis en la capacidad de elección frente a un número

de opciones guiada solamente por la razón instrumental, donde toda opción es válida en la medida en que es fruto de la capacidad de elegir, de aquí que el valor se esté trasladando a la elección misma. Esto dice, Taylor “...niega explícitamente la existencia de un horizonte de significado, por el que algunas cosas valen la pena y otras algo menos, y otras no valen en absoluto la pena, con mucha anterioridad a la elección” (1994: 73).

Con esto último regresamos a la tensión entre las nociones de igualdad y diferencia, se trata de nociones que, al igual que el indi-

vidualismo, tienen su *lado oscuro*, mismo que, llevado al límite, anula las posibilidades de convivencia social, pero al mismo tiempo se trata de dos derechos irrenunciables entre los cuales es necesario mantener un equilibrio constante, cuyo punto de apoyo es algo más que creer en los principios: hemos de compartir, dice Taylor, “...ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se muestran iguales. Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura” (1994: 86).

Es desde estas normas de valor que escapamos al relativismo y podemos discutir también en términos morales las cuestiones colectivas, las reglas que rigen la convivencia y la organización social. Sólo reconociendo la enorme dignidad que poseen por sí mismos los individuos y sus culturas, así como su capacidad de conformar sus formas de autorreconocimiento,

será posible asumir congruentemente la diversidad y por tanto proyectar a partir de ellas los modos de organización colectiva. Es claro que se trata de requisitos que tienden a anularse mutuamente, de ahí que las soluciones que se dirigen a su acercamiento sean sólo equilibrios momentáneos, acordes a ciertas circunstancias históricas. Aquí el reconocimiento de que lo que para unos es una solución y para otros un problema rebasa el relativismo sin compromiso, para convertirse en un relativismo que se acerca a la idea de TOLERANCIA, misma que, a su vez, plantea el problema de la definición de los límites de ésta en el marco de la interacción social.

Al señalar que no hay soluciones permanentes y que el reconocimiento de nuestras imágenes de diferencia sólo nos lleva a puntos de equilibrio momentáneos, estoy implicando la acción deliberada para encontrar este equilibrio, lo que introduce una noción de política de acuerdo a la propuesta de Lechner, como DISPOSICIÓN SOCIAL, como interacción, que dé cuenta de su construcción social y en donde lo que se destaca es la idea de la constitución recíproca de los sujetos (Lechner, 1986: 27). Aquí la noción de política rebasa los marcos de la acción instrumental, con sus consecuentes ideas de verdad y de conocimiento, de las que he hablado en la primera parte, y la previsión y control de la acción del *otro*, y se nos presenta como proceso interactivo entre sujetos esencialmente iguales. Lechner propone situar en el centro de una teoría de la democracia la noción de RECIPROCIDAD y, como horizonte utópico, la noción de CONSENSO. Para el autor puede ser útil visualizar, desde la perspectiva de la reciprocidad, la interpretación del consenso en tanto libre acuerdo sobre los procedimientos, pues con ello se asume plenamente la DIVERSIDAD SOCIAL:

Frente a las tentaciones absolutistas de aquellos enfoques que interpretan el consenso en términos de *identidad*, habría que privilegiar la diferenciación (y, en el caso latinoamericano, la heterogeneidad). Un enfoque que parta de la pluralidad y de un conflicto social no mediado dialécticamente (amo-siervo) me parece particularmente adecuado para tematizar una de las cuestiones centrales de nuestros países: la construcción de un orden democrático. Este aspecto 'constructivista' puede ser explicitado mejor al considerar la actividad política como desarrollo (exitoso o fracasado) de relaciones de reciprocidad. *Esta perspectiva permite asentar el pacto democrático en su raíz afectiva y motivacional: la necesidad de ser reconocido (Loc.Cit., 162, el subrayado es mío).*

Mientras que el consenso es un referente utópico que nos permite concebir las relaciones sociales como

reciprocidad y no como guerra. Para el autor el consenso podría ser el fundamento de una norma de validez intersubjetiva que regula la reciprocidad y que introduce una ética de la responsabilidad social:

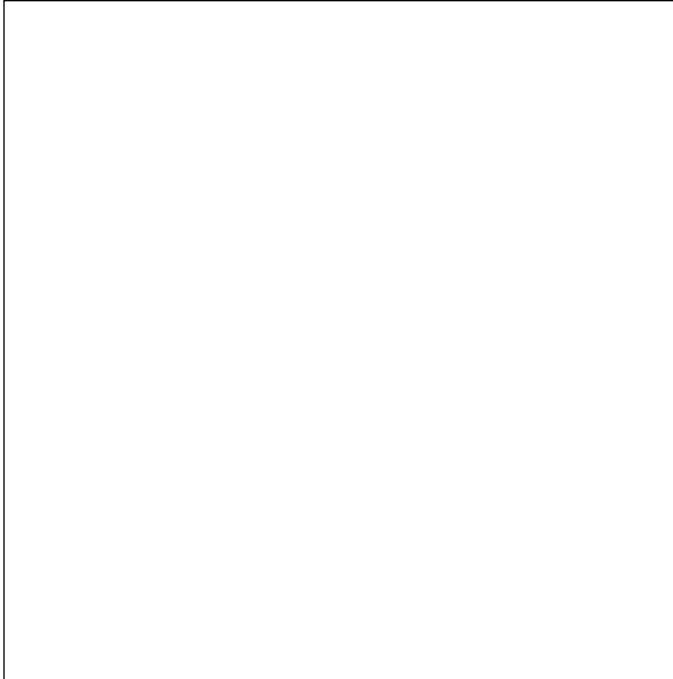
...suponiendo que toda relación de reciprocidad es construida por referencia al principio del consenso, su desarrollo obedece a la obligación ética de evitar aquellos disensos en los cuales el otro no sea reconocido como partícipe libre e igual de la vida colectiva (*Ibid:* 173).

La utopía se constituye, dentro de esta perspectiva, en un referente trascendental a partir del cual la sociedad proyecta fuera de ella y de sus discontinuidades un sentido hacia el futuro. La plenitud de la vida, dice Lechner, nos desborda, la totalidad del ser deviene insoportable, de ahí la necesidad de fijar y formalizar *lo real* a través de las instituciones:

La institucionalización recorta la vida real, la vuelve tangible, calculable —y disponible— ... para fijarle límites a la plenitud de la vida, para marcar los contornos de los que es socialmente real, los hombres exteriorizan la totalidad del ser como trascendencia. Dios es un símbolo de la plenitud de la vida pensada como concepto-límite lo imposible que delimita lo posible. *La plenitud no es, pues, "algo todavía no posible", sino un "más allá"...* Para determinar la realidad, o sea para ponerle límites, hemos de nombrar lo imposible. *Es lo que hacemos por medio de las utopías.* Construimos las utopías como un referente trascendental, representando a la plenitud, a partir del cual aprehendemos y otorgamos sentido a la realidad en tanto orden institucionalizado (*Ibid:*169, el subrayado es mío).

La noción de consenso como horizonte utópico juega un papel de concepto-límite: lo imposible a partir de lo cual delimitamos lo posible. Se trata de un criterio de discernimiento que nos permite actuar sobre la realidad bajo el criterio de *lo mejor posible*. Como imagen de plenitud, continúa Lechner, la utopía del consenso alude a un pleno proceso de subjetivación de los individuos: su constitución en sujetos por medio del reconocimiento recíproco de su calidad de hombres libres e iguales:

Al concebir el orden posible bajo el punto de vista de la mejor comunidad posible, estamos usando el consenso como *criterio de selección* para descartar aquellas posibilidades de orden que no descansan en el principio de la comunidad y, en particular, del reconocimiento recíproco. Es decir, realizamos una determinación negativa del orden deseado: fijar los límites del disenso (*Ibid:* 172).



Pluralismo y acción política

Hasta aquí he buscado introducir algunas ideas que nos remiten al significado profundo de la noción de pluralismo y su relación con el debate acerca de la construcción de nuevos proyectos de convivencia social que reconocen como punto de partida la existencia del conflicto. La idea de que el reconocimiento de nuestras imágenes de diferencia nos lleva siempre a equilibrios temporales y nunca a soluciones definitivas es consecuente con la idea de política como construcción social que se funda en la constitución recíproca de los sujetos. Me parece que la incorporación de la noción de reciprocidad al campo de análisis de la política puede resultar fructífera en nuestra actual situación, en la medida en que permite incorporar elementos de orden subjetivo que determinan profundamente las relaciones sociales. La noción de reciprocidad no es ajena a la vida cotidiana, muchas de nuestras expectativas se fundan no tanto en el cálculo medios-fines como en la idea de la reciprocidad que incorpora una noción de ética, de cumplimiento de expectativas a partir de un compromiso que se funda en ideas como la de la HONESTIDAD, INTEGRIDAD y CONFIANZA, términos todos que son parte importante de la retórica, valga decir, del discurso político, pero no de la construcción de la política.

Las ideas que aquí he expuesto, pese a su aparente distancia de nuestras realidades empíricas, son provocadas en última instancia por éstas y por la preocupación que hoy compartimos todos por nuestro futuro como comunidad. Es claro que las instituciones

mediante las cuales nos veníamos organizando han mostrado sus límites para regular las contradicciones sociales, incluso las han desarrollado hasta convertirse en un problema del que es necesario prescindir, sin embargo, aún no logramos imaginar nuevas formas de equilibrio, por lo que, de acuerdo con los planteamientos finales, es necesario tomar distancia del conflicto y discutir la construcción de lo que Lechner llama “criterios de discernimiento”, como vía para trascender nuestra realidad e imaginar lo imposible para construir lo posible.

Notas:

- ¹ Para un itinerario sobre los temas y concepciones centrales que han estado presentes en esta discusión remito a los siguientes autores: Stavenhagen 1984; Giménez 1987; Charles 1987 y García Canclini 1987 y 1988.
- ² Al respecto existe una extensa bibliografía. Un trabajo recientemente publicado es el que coordina el Dr. Guillermo Bonfil Batalla: 1993. Me parecen importantes también los artículos sobre identidad que aparecen en las revistas *Versión* (n. 2) y *Alteridades* (n. 2), números dedicados a los temas sobre identidad.
- ³ Al respecto García Canclini (1991 y 1993), ofrece una visión del estado de la cuestión. También remito a la Revista *Alteridades* n. 5.
- ⁴ De acuerdo con Kant el término DIGNIDAD, dice Taylor, constituyó una de las primeras evocaciones de esta idea —lo que inspira respeto en nosotros es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida por medio de principios—. Algo como esto, continúa Taylor, ha sido la base de nuestras intuiciones de la dignidad igualitaria, aun cuando los detalles de su definición hayan sido modificados (65).

Bibliografía

- BERLIN, ISAIAH
 1980 *El erizo y la zorra. Ensayo sobre la visión histórica de Tolstoi*, Barcelona, Muchnik.
 1983 *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BONFIL BATALLA GUILLERMO, COORD.
 1993 *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA
- BRUNNER JOSÉ JOAQUÍN
 1992 *América Latina: cultura y modernidad*, México, CNCA/Grijalbo.
- CHARLES C. MERCEDES
 1987 “El problema de la cultura o la cultura como

- problema”, en *Culturas Contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, 1 (3), mayo, pp. 119-149.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1987 “¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular”, en Jesús Martín Barbero *Comunicación Pueblo y Cultura en Latinoamérica*, México, FLACSO, 21-37.
1990 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA/Grijalbo.
1991 “Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociales en América Latina”, en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 11 (24), México, UAM-I, pp. 9-26
- GEERTZ, CLIFFORD
1987 *La interpretación de las culturas*. México, D.F. Gedisa.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1987 “La cultura popular: problemática y líneas de investigación”, en *Culturas Contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, 1 (3), pp. 71-96.
- HAUSHEER, ROGER
1983 Introducción a Berlin, Isaiah *Op.Cit.*, 13-57.
- LECHNER NORBERT
1986 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid, Siglo XXI.
1990 *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LECHNER, NORBERT, COMP.
1987 *Cultura, política y democratización*, Santiago, FLACSO.
- STAVENHAGEN, RODOLFO
1984 “La cultura popular y la creación intelectual”, en Pablo González Casanova, coord. *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI/IIS-UNAM.
- TAYLOR, CHARLES
1994 *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- THIEBAUT, CARLOS
1994 “Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor” Introducción a Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, pp. 11-34.