

Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Multiculturalismo involuntario

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciada en Filosofía

Presenta

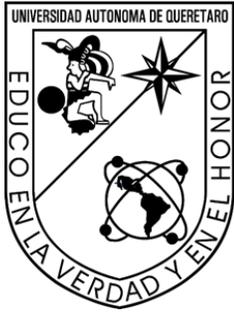
Darinca Diana Díaz Zepeda

Dirigida por

Mauricio Ávila Barba

Querétaro, Qro.,

Junio de 2020



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía con Línea Terminal en Investigación

Multiculturalismo involuntario

Tesis
Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Licenciada en Filosofía

Presenta
Darinca Diana Díaz Zepeda

Dirigida por
Mauricio Ávila Barba

Dr. Mauricio Ávila Barba
Presidente

Firma

Mtra. Karla Helena Rodríguez
Secretaria

Firma

Dra. Claudia Abigail Morales Gómez
Vocal

Firma

Dr. Stefan Gandler
Suplente

Firma

Mtro. Jorge Vélez Vega
Suplente

Firma

Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía
Facultad de Filosofía
Querétaro, Qro.
Julio de 2020

Agradecimientos

A mi madre, mi padre y hermano,

por siempre estar presentes y nunca dejar que olvide mis metas.

Por tantos años de crianza y educación. Nada de esto sería posible sin ellos.

Y, especialmente, por haber apoyado –aún con cierto pesar– el primer proyecto de mi adultez, el cual concluye en estas páginas.

A mis amigas, amigos y Rodrigo

por sus consejos, sus afectos, su presencia y gran apoyo. Porque la filosofía sólo es posible en comunidad.

A mis profesoras y profesores,

por sus enseñanzas, esfuerzo, dedicación y guía en el camino de la filosofía.

Resumen

El presente trabajo analiza las implicaciones de la estrecha relación entre el capitalismo y la multiculturalidad en la modernidad. Esto, mediante la comparación de dos propuestas teóricas: la de Charles Taylor acerca del entendimiento de la multiculturalidad y la de Bolívar Echeverría que estudia el desarrollo de la sociedad moderna y sus implicaciones, como lo es el acontecimiento de la convivencia multicultural.

La primera propuesta está situada en un ambiente que entendemos como capitalista debido a su forma de entender las culturas como mercancías intercambiables que se deben adecuar al mercado para poder ser consumidas por los otros y así lograr una convivencia multicultural. En cambio, la segunda propuesta se inscribe en un estudio a la conformación y desarrollo de las distintas sociedades modernas, así como al análisis de la relación innegable que éstas tienen con el capitalismo y las diferentes maneras de hacerle frente a éste.

Con ello, encontramos en la segunda propuesta un análisis más completo acerca del desarrollo de la sociedad, en especial de las sociedades latinoamericanas. Por esta razón, en el trabajo se propone que el análisis desde Echeverría está ubicado en una base más sólida para hablar acerca de la posibilidad de la convivencia multicultural. Tomamos, entonces, este estudio para plantear cómo la convivencia multicultural es mayormente realizable dentro de sociedades que tengan en cuenta la contradicción capitalista.

Índice

Introducción	7
1. El multiculturalismo como valorización cultural	13
1.1. Definición de cultura, multiculturalismo y reconocimiento	14
1.2. Implicaciones del valor cultural en la concepción del multiculturalismo	21
1.3. La cultura como mercancía	27
2. ¿Es posible entender al multiculturalismo desde una hermenéutica gadameriana?	34
2.1. Resignificación gadameriana del prejuicio	36
2.2. Retomando asuntos centrales del multiculturalismo	41
2.3. Fusión de horizontes	49
3. Multiculturalismo (in)voluntario	56
3.1. La modernidad en la época capitalista	57
3.2. Entre la fusión de horizontes y el mestizaje	68
Conclusión	77
Bibliografía	82

Pero entonces, ¿cómo nos es lícito vivir? Sólo sabiendo que la vida no es más que una representación teatral, descubriendo qué papel se nos ha asignado y tratando de desempeñarlo de manera que las intenciones del autor se pongan de manifiesto con claridad.

(Rosario Castellanos, 2003, pág. 42)

Introducción

La convivencia con los otros siempre se ha pretendido como necesaria. Sin embargo, ésta no siempre resulta bien. El entendimiento y la interpretación para lograr la intercomunicación con los otros no es una tarea sencilla. Los 'otros' no son 'yo' y con ellos nos tenemos que relacionar e interactuar de manera que modificamos nuestra propia conducta y forma de ver (Entralgo, 1968, págs. 32-34). La relación con los 'otros' nos permite ampliar y desplazar nuestro conocimiento sobre las cosas o los eventos que nos rodean y acontecen. Estas cosas y eventos de nuestra vida cotidiana forman parte de la cultura en la que nos desarrollamos y es gracias a ella que tenemos ciertas precomprensiones que posibilitan nuestro entendimiento, así como nuestro actuar en el mundo. Naturalmente, cada grupo social posee una cultura determinada que es la que permite que puedan formarse ciertos esquemas mentales que están dentro de un horizonte compartido y determinado. Por lo tanto, cada comunidad posee diferentes esquemas y éstos no siempre son compatibles.

Así, la convivencia con los otros se produce desde situaciones de gran tensión, donde intervienen procesos de reconocimiento y desconocimiento. En la actualidad, estos procesos continuamente se desarrollan y se transforman debido a la necesidad de convivencia se da con mayor rapidez, esto gracias a las mayores posibilidades de migración, sean por el motivo que sean. Con ello, los individuos se enfrentan a nuevos problemas de comunicación y, como ya mencionamos, de convivencia. Convivir, conocer y relacionarse más estrechamente con la otredad siempre ha supuesto diversos conflictos que no siempre han encontrado solución. Por ejemplo: ¿Quiénes son los otros? ¿Quiénes somos nosotros? ¿Qué nos hace diferentes?

A través del estudio de la Historia de las civilizaciones ha sido posible identificar múltiples alteraciones en la concepción de la otredad, las cuales nos marcan las pautas para comprender lo que acontece en la realidad a la que pertenecemos. Las definiciones actuales de los conceptos del 'yo' y el 'otro' no siempre son las mismas, mutan en cada época y se constituyen de diversas formas, las cuales corresponden directamente al cambio de perspectivas que se vive en cada tiempo.

Aunque, por ejemplo, para los griegos el concepto del 'otro' no era aplicado de la misma forma en la que se aplica en la actualidad, sí encontramos que ya estaba predispuesto un papel específico de cada ciudadano en la *polis* que los diferenciaba de los demás miembros y de los que no pertenecían a ésta, por ejemplo, el bárbaro, la mujer o el esclavo. Ser ciudadano era indispensable para participar de las resoluciones que se tomaban en la *polis* y para ser partícipes de la libertad. Quienes no tenían un lugar en la *polis*, no tenían voz en las decisiones que eran tomadas dentro, por lo que representaban la alteridad.

Para explicar esta alteridad, Aristóteles escribe en el libro X de Metafísica la manera en la que están distinguidas las cosas que existen. Hace una diferenciación entre lo que comprendemos como lo 'mismo' y lo 'semejante': lo 'mismo' es lo que se corresponde en cuanto al número y a la definición; y lo 'semejante' es lo que "aún no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su identidad compuesta, son lo mismo en cuanto a su forma" (Aristóteles, 1054b 3-5). De manera que entre seres humanos podríamos decir que gozamos de semejanza genérica, pero somos distinguibles en tanto que no somos parte de la misma materia y forma:

En un sentido, 'otro' se opone a 'lo mismo', y por eso toda cosa, respecto de toda cosa, o es la misma o es otra; en otro sentido, cuando la materia y la forma no son una: por eso tú eres diverso de tu vecino; en un tercer sentido, en fin, tal como en matemáticas. (Aristóteles, 1054b 15-18)

Sin embargo, esto no parece aplicable a los bárbaros y a los esclavos porque como escribe en su libro II de la Política,

entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango, porque los bárbaros por naturaleza no tienen capacidad para mandar, [...]. Por eso dicen los poetas: 'justo es que los helenos manden sobre los bárbaros',

porque ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza. (Aristóteles, 1252b 4-5)

De tal forma es que el concepto del 'otro' fue entendido por gran parte de la comunidad de la Grecia antigua. Esto, al menos hasta la llegada del cristianismo y las escrituras del Nuevo Testamento.

Encontramos que el concepto del 'otro' comenzó a tomarse desde una perspectiva diferente, ya que fue integrado el concepto de 'prójimo': otro hombre que es una realidad emergente de la nada y que tiene como posibilidad la deificación o el empecatamiento. Se pasa de una moralidad en que se niega el daño al prójimo a una moralidad que provee el bien. No se trata sólo de evitar el mal, sino de proveer el bien. Así, con esta nueva concepción de la convivencia se entendía, a todo aquel que obrara de acuerdo a la Ley Divina, como 'prójimo', a pesar de no pertenecer al mismo pueblo.

A partir de aquí, el cristianismo se presenta con posibilidad de integrar a quien desee formar parte sin importar sus orígenes o si antes era considerado como enemigo, a diferencia de la ya profesada religión judía. De esta manera la creciente religión, la cristiana, fue profesada y llevada a casi la totalidad del globo, constituyendo específicamente al mundo occidental, de forma que esta concepción fue la que trató de ser preservada a lo largo del desarrollo del medioevo. Con ello, para el individuo que se desenvolvía aquí, la vida en comunidad era algo a procurar; se esperaba continuamente que se cuidara y amara al prójimo. Sin embargo, para finales de dicho proceso histórico se hicieron necesarias otras justificaciones para la comprensión del 'otro'. Ya no resultaba suficiente la mera aceptación del 'otro' desde una justificación religiosa y, se exigía una más racional. Vemos que la vida en comunidad que fue fundamental en la Edad Media deja de aparecer como la única manera de vivir y los individuos modernos comienzan a aislarse (Entralgo, 1968, 41). Para entender la relación con los demás, el individuo moderno da -o al menos trata de dar- razón intelectual del 'otro', ya que lo entiende como un 'otro yo'(Entralgo, 1968, 42).

Estos conceptos del 'otro' y del 'yo' fueron tratados en la modernidad a partir de Descartes, quien retomó la concepción del 'yo' para tomarlo como instrumento que facilita la aprehensión del mundo; la propia existencia corpórea y la existencia del mundo es entendida desde una postura instrumental en la que el uso de la razón es el instrumento que lleva al ser humano a su plenitud. Esta concepción del 'yo' es la que da paso a las maneras actuales de entender el mundo y la relación con los otros. Asimismo, dicho término fue retomado para hacer alusión al concepto del 'otro' como 'otro yo' (Entralgo, 1968, pág. 37) que actúa como yo en circunstancias determinadas pero que tiene sus propios pensamientos, sentimientos, actividad moral, etc.

Una vez mencionado brevemente este recorrido histórico, podemos dar cuenta de cómo fue la construcción de la imagen de la otredad entre los seres humanos occidentales. El fenómeno de la multiculturalidad en el que nos apoyaremos estará basado en comprenderlo como la convivencia efectiva que se da entre individuos pertenecientes a culturas diferentes en un mismo territorio. Cuando hablamos de convivencia efectiva, nos referimos a una interacción que no siempre responde a las políticas o legalidades del territorio en el que se encuentran. Si bien éstas pueden llegar a modificar a la convivencia efectiva, no siempre son atendidas cuando se trata de tal encuentro. Al contrario, algunas veces es a partir de la manera de convivir fuera de la legalidad que se formulan nuevas políticas de interacción. En otras palabras, cuando hablamos del análisis de la multiculturalidad nos referimos a entender este fenómeno como la convivencia del día a día a la que se enfrentan diversos individuos a lo largo de todo el globo y, si bien no ignoramos la legalidad que lo atraviesa, no nos dedicamos a ésta.

Ahora bien, a partir de los inicios de la 'modernidad', la justificación de los 'otros' se hizo necesaria, además de ser debido a la necesidad de racionalización y teorización de todo el mundo que les rodeaba, también fue gracias a la aceleración de la necesidad de convivir con la otredad. ¿Qué aceleró la necesidad de relación con los otros? Proponemos que, a partir del desarrollo de la civilización se modificó la percepción del mundo y las maneras en que se daba la convivencia en conjunto.

En la modernidad, estas formas fueron modificadas en gran medida por la comprensión del mundo como entidad destinada a ser poseída y modificada por las manos y la razón del Hombre, lo cual respondió a la ambición de éste por la acumulación de riquezas. De esta forma es que los recursos se volvieron mayormente explotables y la impresión de la mano de obra en ellos se volvió cuantificable y expuesta para su intercambio mercantil y económico.

Este cambio en las fuerzas de producción fue determinante al momento de la nueva constitución de la comprensión y entendimiento de la vida en esta nueva época. Las respuestas, entonces, a esta naciente manera de ver el mundo han devenido en lo que podemos comprender como la vida moderna (Echeverría, 1997, pág. 10) de forma que se ha integrado la producción capitalista a todo ámbito de la vida. Encontramos, principalmente, en la producción de la civilización que el proyecto que mayor éxito ha tenido es el del desarrollo y reproducción de la civilización europea, debido a su manera de retomar el sistema de producción capitalista.

Asimismo, es necesario comprender que la época de la modernidad conforma también una época de transición, transformación, ruptura y, por lo tanto, crisis. Es por esto que se han buscado diversas explicaciones de su formación. El estudio de la modernidad genera múltiples discusiones e interpretaciones. Sin embargo, lo que se muestra como común es el interés que se desarrolla por la posesión, modificación y explotación de la naturaleza para transformarla en posibles riquezas. Es por esto que algunos autores, como Bolívar Echeverría, mencionan que es en la modernidad donde se da el auge del capitalismo.

Así, partiendo desde un análisis que da cuenta de la estrechez entre el capitalismo y la modernidad, en la presente tesis analizaremos, en la primera parte, algunas de las lecturas que propone el liberalista Charles Taylor en torno al reconocimiento entre culturas para propiciar la convivencia multicultural, donde encontramos que sitúa su análisis desde una perspectiva capitalista que entiende a las culturas como mercancías intercambiables y deja de lado su valor de uso pretendiendo que las culturas, para ser conservables deben mostrarse capaces de entrar a la lógica del mercado. Veremos cómo a partir de esta perspectiva, Taylor propondrá la creación

de un espacio de neutralidad multicultural en donde las culturas podrán situarse y, una vez insertadas en éste, podrán juzgar y relacionarse con otras culturas para consolidar el intercambio mercantil.

De tal forma, en la segunda parte de esta tesis, presentaremos el análisis acerca de la propuesta del 'espacio de neutralidad' que es retomado por Taylor de los textos de Hans-Georg Gadamer sobre la 'fusión de horizontes'. Con ello, la lectura propuesta estará encaminada a dar cuenta de la imposibilidad de entender la fusión de horizontes dentro del análisis multicultural debido al factor humano, que no es del todo comparable con los análisis literarios, que es desde donde Gadamer parte para entender esta fusión.

Así, una vez presentadas las posibles fallas encontradas en el análisis liberal del multiculturalismo, especialmente traído a cuenta por Taylor, propondremos otro análisis que entendemos más cercano a la realidad multicultural de la sociedad. Este otro análisis lo encontramos en las lecturas de Echeverría que estudian el desarrollo de la sociedad moderna inserta en la innegable realidad capitalista. A través de éste, podremos entender desde otra perspectiva la conformación y la actitud de las sociedades modernas y entender en qué sentido la multiculturalidad presenta un sinfín de complicaciones que logran que esta misma se bloquee el paso sola. Asimismo, analizaremos uno de los ejemplos más representativos de la multiculturalidad de los últimos siglos, el cual es el mestizaje; a partir de esta realidad histórica buscaremos un análisis más acertado de la multiculturalidad, la cual está siempre en constante conflicto y autorechazo y, sin embargo, siempre sucede.

1. El multiculturalismo como valorización cultural

Al observar la realidad de otra gente con curiosidad, distanciamiento, profesionalismo, el ubicuo fotógrafo opera como si esa actividad trascendiera los intereses de clase, como si su perspectiva fuera universal. [...] Adepto a los regocijos de la observación, catador de la empatía, [...] el mundo le parece 'pintoresco'.

(Susan Sontag. 2018, p.61)

El multiculturalismo como uno de los fenómenos más estudiados en la época contemporánea, es principalmente analizado desde los campos de la filosofía, la política, la sociología y la antropología, ya que es un tema de profunda relevancia a nivel nacional e internacional. Si bien no es un tema nuevo, sí se actualiza continuamente, especialmente en las últimas décadas con las necesidades de 'movilidad internacional', ya sea por trabajo o por conflictos políticos y sociales. Debido a los estudios constantes respecto al multiculturalismo han surgido un sinnúmero de teorías y maneras de abordar el tema, algunas de ellas desde una perspectiva explicativa, que no pretenden más que analizar y explicar el fenómeno sin dar propuestas de acción, otras un tanto más prácticas desde propuestas específicas para un abordaje político. Un ejemplo de la segunda perspectiva es el caso de Charles Taylor, quien ha sido uno de los grandes teóricos del multiculturalismo en la época contemporánea y con el cual nos guiaremos en esta primera parte del trabajo. Con él haremos una breve contextualización acerca de este fenómeno y cómo es abordado con miras a una propuesta específica de relación entre culturas que conviven en un mismo territorio.

En este primer capítulo analizaremos el texto de Taylor *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (2009) donde además de dar breves críticas al individualismo que trae el liberalismo en algunas de sus facetas, expone su propuesta de un comunitarismo como forma de convivencia cultural. Tomamos a Taylor porque sus estudios resultan importantes dentro de la reflexión filosófica, política y sociológica del multiculturalismo, gracias a las aportaciones que ha realizado en torno al concepto de *reconocimiento* y la conexión que tiene éste con el de *identidad*. Sin embargo, el reconocimiento que otorga a las identidades culturales, junto con su propuesta de retomar la teoría gadameriana de la *fusión de horizontes*, es lo que pondremos en duda por el manejo, que entendemos capitalista, que hace de la validez cultural. Dicho esto, expondremos su trabajo sobre el reconocimiento para descubrir las implicaciones a las que éste nos lleva y explicaremos en qué sentido lo comprendemos como capitalista.

1.1. Definición de cultura, multiculturalismo y reconocimiento

Antes de adentrarnos a la exposición del tratamiento de Taylor a la multiculturalidad y al reconocimiento dentro de ella, será necesario esclarecer el punto de partida de los conceptos más importantes tratados en este capítulo. Tales conceptos son *cultura*, *multiculturalismo* y *reconocimiento*.

El término de *cultura* es uno de los más amplios y complejos dentro del estudio académico que pretende establecer parámetros para las investigaciones en torno a la sociedad. Cada definición es siempre diferente y aborda diversos momentos y productos de las civilizaciones o de los grupos sociales. Algunas de ellas pueden o no incluir la lengua, la religión, el sistema económico, el sistema educativo, etc. Sin embargo, hay algo que se repite en cada definición: la consecución de una meta u objetivo en común que hace de lazo para reunir a la comunidad.

Ante esto, utilizaremos la definición que es propuesta por Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco* (2000) en donde la cultura resulta un cultivo dialéctico, la cual no dista del trato que le da Taylor a la cultura en el texto que hemos propuesto, y la expresa como:

lo que la sociedad humana tiene de *polis* o agrupación de individuos concretos, [la cultura] es aquella actividad que reafirma, en términos de la singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada [...] realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones vitales; reafirmación de la 'identidad' o el 'ser sí mismo', de la 'mismidad' o 'ipseidad' del sujeto concreto, que lo es también de la figura propia del mundo de la vida, construido en torno a esa realización (Echeverría, 2000, pág. 133).

Así, la cultura es una "versión del código universal de lo humano" (Echeverría, 2000, pág. 161) que delinea y estructura a la sociedad. Desde esta perspectiva, ninguna cultura es idéntica a otra a pesar de que compartan similitudes, las cuales son propias del comportamiento humano y en lo que realmente difieren es en la forma en la que son ejecutadas. Aquí también podemos ver el tratamiento que le da Echeverría a la importancia de las comunidades para la formación de la identidad individual y la *autenticidad* que esto puede presuponer.

Otra cosa que resulta importante aclarar respecto al tema es la división entre lo externo y lo interno de las culturas. Lo primero está conformado por los elementos perceptibles, tales como las expresiones artísticas, los artefactos cotidianos, las vestimentas, artefactos para ceremonias rituales, etc., así como el sistema de relación que se desarrolla dentro de cada una. Lo segundo es lo que hace posible que el elemento externo se desarrolle y supone "un conjunto de estados disposicionales internos: creencias, propósitos, intenciones y actitudes colectivas" (Olivé, 1999, pág. 42).

Dicho lo anterior, el multiculturalismo resultaría ser la imbricación entre múltiples culturas que se encuentran en la situación de compartir un mismo territorio, pero que no se reduce a esto y, a pesar de ello, se desprenden varias maneras de analizar al multiculturalismo. Algunas de estas propuestas se establecen desde posturas económicas y políticas con mayor presencia como las capitalistas y con ellas, las liberalistas. Así, Taylor presenta las tesis más sobresalientes desde posturas liberales y aprovecha para proponer su postura comunitarista.

Respecto al liberalismo, lo propone desde una postura occidental en donde se da una imposición de una cultura sobre otra u otras; como en el caso del periodo de

Conquistas, donde se cayó en una hostilidad a la diferencia debido a que no se aceptaban las metas colectivas que llevaban a la supervivencia cultural. Y respecto del lado del comunitarismo, sí se aceptarían las metas colectivas y el desarrollo de algunas culturas (Taylor, 2009) como en el caso de Canadá en donde se da espacio a las diferentes comunidades que habitan el territorio para desarrollar sus rituales y demás expresiones culturales. Decimos que sólo algunas culturas porque desde el comunitarismo parece que no son igualmente válidas ellas. De esta forma, podemos entender el concepto de *multiculturalidad* como un proceso en el que dos o más culturas conviven y se modifican o no entre sí.

Ahora bien, el término de *reconocimiento* es el que directamente tomaremos de Taylor, ya que es él uno de los autores más influyentes en el estudio del mismo. Para él, el análisis histórico que ha hecho del concepto de *reconocimiento* lo ha llevado a relacionarlo íntimamente con el concepto de 'identidad'. Esto debido a que, en un primer momento, es con la interacción que tenemos con los otros y la manera en que éstos nos conocen que forjamos la identidad con la que haremos frente al mundo; por lo que la forma en la que los otros nos ven y se relacionan con nosotros forma parte fundamental de la constitución de nuestro actuar. De esta forma, la identidad es la que permite el desarrollo pleno tanto de un individuo como de una cultura. Asimismo, la identidad y el reconocimiento permiten que las culturas se validen o no y están presente en las diferentes maneras de relacionarse de forma intercultural. Así, el término del *reconocimiento* es el que analizaremos con mayor detenimiento en las siguientes páginas.

Para Taylor el reconocimiento forma parte de las necesidades humanas ya que es, desde su abordaje comunitarista, formador de identidades y fundamental para el desarrollo personal y cultural (Taylor, 2009, págs. 53-60). Pero, esto no es algo nuevo. El reconocimiento ha tenido varias maneras para hacer su aparición en el desarrollo de las comunidades, sin embargo, en cada época se le identifica de manera diferente. Así, podemos empezar a articular el abordaje teórico que le da Taylor a este concepto que nos llevará a analizar sus implicaciones en el multiculturalismo, de manera que podremos reconocer en su lectura si este

concepto nos acerca o nos aleja de la convivencia multicultural deseada; la cual sería la convivencia que, como veremos más adelante, nuestro autor la entiende dentro de una neutralidad que posibilitaría la interacción entre culturas, así como la mezcla de éstas.

En primer lugar es necesario mencionar que para que el reconocimiento fuera entendido como el posibilitador de las identidades culturales, fue necesario una serie de cambios paradigmáticos en la sociedad. Tales cambios se posibilitaron en medida que la modernidad se instalaba en los discursos académicos, sociales y políticos de la población europea de los siglos XVI y XVII. Estas nuevas maneras de re-pensar el mundo de la vida¹, abrieron paso a dos sucesos que, según Taylor, permitieron nuevos abordajes de la formación humana, los cuales pronto prepararon el camino para la importancia del *reconocimiento* y formularon las bases de lo que sería más adelante la concepción contemporánea del mundo (Taylor, 2009, págs. 55-68)

El primer suceso refiere al desplome de las jerarquías sociales, donde el añejo concepto de *honor* se sustituye por el concepto de *dignidad*, mismo que pretendía formar la idea de que todo ser humano es poseedor de éste en tanto que es comprendido como un ser capaz de utilizar la razón en beneficio de su desarrollo personal y social. Esto fue traído a cuenta gracias a los textos kantianos que formaron parte de los pioneros en el abordaje de la modernidad y que comenzaban a desarrollar la concepción del *individuo* moderno y sus nuevas preocupaciones. El segundo suceso contempla una nueva interpretación de la identidad individual en donde empezamos a notar la importancia que tiene la autenticidad en la concepción del ser sí-mismo. Esto viene emparejado con la idea de que el ser humano posee un sentido moral intuitivo. Aquí, Taylor también retoma algunos puntos de Gottfried Herder, quien elaboró varios estudios acerca de la importancia de la preservación

¹ Echeverría no aclara, como lo hace con demás conceptos fundamentales de su obra, lo que “mundo de la vida” significa. Sin embargo, la manera en la que lo usa es como una realidad que se construye a través de los ethos históricos de la modernidad capitalista (Echeverría, 2000, pág. 12). Como las diferentes maneras de hacerle frente al capitalismo.

de las culturas, en ellos menciona que gracias a que cada cultura posee características diferentes, éstas a su vez poseen autenticidad y, por tanto, pueden aportar algo a la humanidad (Taylor, 2009, págs. 59-61). De esta manera, la autenticidad es algo que se busca reformular en la modernidad como fuente de reivindicación del individuo y para esto se toma dos sentidos en los que es entendida la autenticidad u originalidad: el sentido individual y el sentido colectivo, que son justamente el de cada persona y el de cada cultura.

Así como la autenticidad moderna se proponía en dos esferas, lo mismo pasa con el sentido del reconocimiento que operaba en éstas mismas: la esfera íntima y la esfera pública. En la esfera íntima, gracias al cambio de *honor* por *dignidad*, se igualaron -o al menos se pretendieron igualar- los derechos y los títulos para evitar la distinción propuesta entre ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda clase. En la esfera pública, gracias al cambio de la concepción de la identidad con los estudios de la nueva autenticidad, surgió una política que pretendía ser de la diferencia para dar cabida a nuevas identidades que eran producto de la convivencia social.²

Ante lo dicho, Taylor entiende dos maneras en que se ha tratado de resolver en la actualidad el problema multicultural: desde la concepción de la dignidad universal y desde una política de la diferencia (Taylor, 2009, págs. 70-73). En la política de la dignidad universal se pretende, desde una perspectiva liberal, ignorar las diferencias específicas de los individuos para brindarles el mismo sentido de igualdad y dignidad, así, se conduce a la negación de la identidad y eso resulta en discriminación. Y en la política de la diferencia se privilegia a las discrepancias culturales específicas que cada individuo posee para otorgarle derechos que

² En este punto Steven C. Rockefeller afirma que la identidad de una persona no puede ser conformada por la identidad étnica y, por lo tanto, la etnicidad de una persona no debería ser el fundamento de reconocimiento de igual valor, de otra manera se debilitarían "los fundamentos del liberalismo y [se] abrier[ían] las puertas a la intolerancia". (El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", 2009, pág. 132)

ayuden en lo que podría considerarse 'la conservación cultural'. Sin embargo, esta segunda perspectiva nos puede llevar a la discriminación sobre qué pueden y qué no pueden hacer determinados sujetos pertenecientes a una cultura específica y, por otro lado, hasta qué punto otorgar beneficios específicos a determinadas culturas puede llevar a contrariarse con los derechos humanos; como en el caso de permitir que una parte de la población no pueda acceder a la educación o tener una correcta atención médica a causa de prohibiciones religiosas, por ejemplo. Entonces, la dicotomía que encontramos nos lleva a elegir entre una total igualdad o una total diferencia. Estas dos políticas se ubican dentro del sistema liberal que aboga por la tranquilidad individual de los ciudadanos pertenecientes a un Estado; ambas tratan de hacerle frente a los problemas actuales que tiene el multiculturalismo. Sin embargo, para Taylor ninguna de estas dos políticas liberales parecen suficientes debido a que no toman en cuenta a las comunidades (Taylor, 2009, págs. 75-78), mismas que forman la base de la identidad individual de los ciudadanos y, en cambio, únicamente se toma en cuenta a los individuos como si fuera posible separarlos de su adscripción cultural.

De tal forma, Taylor trata de desligarse de estas dos perspectivas liberales que abordan al multiculturalismo y se decanta por la propuesta de un *comunitarismo* donde sí se tiene en cuenta a la comunidad como fundamento de la identidad individual. Para este autor, este tipo de liberalismo³ no ofrece un campo neutral para la convivencia entre culturas y, en cambio, como León Olivé sugiere, representa la expresión política exclusiva de algunas de ellas que es incompatible con otras (Olivé, 1999, págs. 76-77). Sin embargo, la propuesta del *comunitarismo* de Taylor no está exenta de problemáticas, ya que para Olivé (1999), por ejemplo, cae en el

³ Otro de los comentaristas de Taylor, Michael Walzer, hace un análisis acerca de la forma en la que Taylor retoma el liberalismo para exhibir su propuesta del comunitarismo. Este análisis presenta dos formas de plantear el multiculturalismo a través del liberalismo: 1) comprometido con un Estado neutral y con los derechos individuales, y 2) que permite el desarrollo de un Estado comprometido con la supervivencia y florecimiento de una nación, cultura o religión siempre y cuando los derechos básicos estén protegidos. En este sentido, el liberalismo que Taylor busca es el liberalismo 1 dentro del liberalismo 2, permitiendo el desarrollo de los individuos sin olvidar los derechos para que las culturas puedan desarrollarse y florecer. (Taylor, 2009, págs. 147-150)

mismo problema que el liberalismo, el cual no es lidiar con la diferencia, sino suponer que los humanos tienen la capacidad de reconocer leyes *a priori* de modo que existieran criterios objetivos para evaluar a las culturas (Olivé, 1999, págs. 79-80). Bajo estos presupuestos, habría culturas más valiosas que otras y las menos valiosas no necesitarían ser cultivadas o no habría necesidad de darles el mismo reconocimiento que se les da a otras.

El problema entonces es la presuposición moderna de un sentido moral y racional meramente humano que nos lleva a la misma cuestión de no poder distinguir qué sujetos o qué actitudes no deberían ser aceptadas porque se separan de la idea del bien que se pretende absoluta. ¿Cuáles serían los lineamientos de la idea humana de lo que es el bien? ¿No caeríamos, de nuevo, en una tendencia homogeneizadora de lo que 'debería' ser o hacer una cultura para que sea lo suficientemente válida? La respuesta o, mejor dicho, la incapacidad de dar respuesta a estas preguntas nos re-direcciona a otras cuestiones que parecen dirigirse a la raíz del problema: ¿qué es lo que hace valiosa o no a una cultura? Y, más aún, ¿qué es este valor que desde una postura liberal se pretende otorgar a una cultura para decir que merece la pena ser reconocida y conservada?

Cuando hablamos sobre el valor cultural dentro del multiculturalismo, Taylor menciona que es necesario presuponer que la cultura con la que nos confrontamos tiene un valor igual al que tiene la nuestra⁴, desde la que partimos, y sólo más adelante podremos conocer si es más, menos o igualmente valiosa, ya que "todos deben de disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor" (Taylor, 2009, pág. 110).

⁴ Para Taylor, es importante rescatar el trabajo que Herder hace para hablar de la autenticidad y de la necesidad que se tiene de ésta por la relación con su concepto de reconocimiento. Entonces vemos que el valor que tienen las culturas resulta importante debido a que cada cultura tiene la potencialidad de ofrecer concepciones a otras culturas, de manera que las otras culturas se enriquezcan (El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", 2009, pág. 59 y 60).

El autor considera también que es necesario desarrollar juicios de valor igualitario que se apliquen a las costumbres y a las creaciones de las diferentes culturas. Entonces entendemos que, para Taylor, cada cultura tiene valor, pero no es el mismo para todas ellas. Sin embargo, para evaluar a cada una, menciona que, deberían de existir normativas pretendidamente universales que permitieran volver a analizar con las que se estaría en contacto. Aquí, la pregunta que surge es ¿cómo formulamos normas universales que nos ayuden en la valoración cultural?

Lo que busca es encontrar una forma para evaluar y reglar las expresiones culturales de manera neutral y objetiva con el propósito de formular normas para examinar y dictaminar las culturas con las que nos es 'lícito' interactuar y enriquecernos. Esta forma, nos propone Taylor, podría venir con la concepción de la fusión de horizontes que expone Hans G. Gadamer en su obra *Verdad y Método* (2012, pág. 108). Así, desde este concepto, Taylor se posiciona y pretende llevar a cabo la evaluación. Esta pretensión que nos lleva a tratar de otorgar valor a cada cultura nos lleva a comenzar el análisis de la valoración cultural.

1.2 Implicaciones del valor cultural en la concepción del multiculturalismo

Al hablar de multiculturalismo, la primera definición o idea que se viene a la mente es la convivencia entre culturas y su impacto en el desarrollo de la sociedad. A continuación, solemos preguntarnos cómo es posible esta convivencia con el otro y los problemas que esto puede suscitar. Pero a pesar de los conflictos que se pueden encontrar, también sabemos que la relación con el otro nos permite ampliar y desplazar nuestro conocimiento sobre las cosas o los eventos que nos rodean y acontecen porque pretendemos, en este sentido de la mano de Taylor, que la autenticidad de cada cultura nos puede otorgar un mayor valor. Desde esta perspectiva, decimos que, la convivencia intercultural nos 'enriquece'.

Cada cosa y evento con los que nos relacionamos en la vida cotidiana forma parte de la cultura en la que nos desarrollamos. Gracias a la cultura que nos es heredada, obtenemos ciertas precomprensiones que posibilitan nuestro entendimiento y nuestro actuar en el mundo de determinada manera; así, siempre que

comprendemos e interpretamos lo hacemos desde una postura específica. Naturalmente, cada grupo social es poseedor de una cultura. Esta cultura permite que puedan formarse ciertos esquemas mentales que están dentro de un horizonte compartido y determinado. Así, decimos que existe la posibilidad de ampliar y desplazar los horizontes de comprensión. Pero para que esto resulte posible, es necesario estar abiertos al diálogo con el otro y estar dispuestos a aceptar que el otro pueda tener la razón. Este 'otro' sería un otro individuo que esté suscrito a un horizonte diferente al nuestro, de manera que al tratar de comprenderlo se hiciera un esfuerzo, que llamaremos ahora 'hermenéutico', y sería el encargado de ayudarnos a encontrar la interpretación más adecuada.

Cuando Taylor retoma el concepto de la hermenéutica gadameriana de la fusión de horizontes (Taylor, 2009, págs. 107-110), pretende crear un campo 'neutral' para evitar la condescendencia hacia culturas no hegemónicas a las que se les reconoce de manera subjetiva y no de manera objetiva, ya que al no compartir elementos en común se cae en el reconocimiento hacia otra cultura sólo desde opiniones de gusto y no sobre la posibilidad de una "verdad de la cuestión" (Taylor, 2009, pág. 111). De manera que la fusión de horizontes lograría una mediación entre una y otra cultura para poder comprender los rubros a evaluar desde el campo 'neutral', en donde la valoración de las culturas se pueda ubicar desde una postura más objetiva. Así, para Susan Wolf, comentarista de la obra de Taylor, es innecesaria y hasta reprobable la "exigencia de considerar todas las culturas y las obras que producen como igualmente buenas [ya que esto nos llevaría al rechazo de] todas las normas de evaluación posibles" (Taylor, 2009, pág. 121).

A pesar de esto, con la implementación de la propuesta gadameriana, se destapan nuevos conflictos. Algo que resulta complicado de entender es, con respecto a la teoría de Taylor, el momento en el que es lícito introducir el planteamiento de la fusión de horizontes⁵. Dentro de su obra, presenta la fusión de horizontes en al

⁵ Hacemos mención de esto porque, especialmente, para Gadamer es principalmente un concepto que explica realidades y no una suerte de método para el entendimiento del otro y, si bien parece que se pueden controlar ciertos aspectos involucrados dentro del fenómeno de la fusión de horizontes, no es

menos dos momentos, sin remarcar si son o no excluyentes entre sí. En primer lugar, podemos encontrar la fusión cuando nos encontramos por primera vez frente a una cultura que nos es desconocida; al interactuar con la otra cultura, propone crear el 'campo neutro' donde no apliquemos criterios propios de nuestra cultura para evaluar la otra, en vez de eso habría que formular nuevos criterios que logren crear un punto medio que nos ayude a evaluar los productos culturales de los otros y así reconocer la validez que posee. En segundo lugar, encontramos la fusión cuando buscamos complementar y enriquecer nuestra cultura con nuevas maneras de ver el mundo. Estas nuevas maneras las adoptamos y adaptamos de otras culturas que ya nos parecen valiosas. De tal modo, eso nos permite comprender e interpretar nuevos lenguajes de significación que nos ayudan a comunicarnos con los otros e intercambiar concepciones de la realidad, las cuales 'amplían' nuestros horizontes.

Entonces, o bien la fusión de horizontes ocurre con todas las culturas para poder evaluarlas, o sólo ocurre con las que entendemos como valiosas. Pero si ocurre con todas y en el momento de ocurrir ya tomamos concepciones de otras culturas, nos enriquecemos y ampliamos nuestros horizontes ¿no estaríamos hablando de que toda cultura es igualmente valiosa debido a que nos podemos enriquecer de ella? Pareciera que lo único que hacemos es caer en lo que justamente Taylor trataba de huir: el pensar que una cultura es valiosa sólo porque se parece a lo que ya conocemos y, por lo tanto, podemos entender. ¿Cómo vamos a entender la validez de una cultura que nos es ajena si sólo podremos evaluarla desde la perspectiva que nos es propia?

Con lo dicho anteriormente podemos ubicar al menos dos formas en las que estaría presente la fusión de horizontes gadameriana pero que, como vemos, no resulta muy claro cuál es el tratamiento que Taylor busca darle a este concepto, si sucede con todas las culturas o sólo con las que parecen 'valiosas'. En este punto es

completamente controlable al grado de fundar a partir de éste una propuesta metodológica del entendimiento del otro (Verdad y método I, 2012, pág. 377).

necesario mencionar la dificultad de comprender la concepción que tiene Taylor del valor en las culturas, ya que algunas veces sugiere que no todas las culturas son igualmente valiosas (Taylor, 2009, págs. 111-112, 114, 116), otras veces pareciera exponer que todas lo son (Taylor, 2009, págs. 104, 107), lo que constituye otra de las complicaciones que encontramos en el pensamiento de Taylor. Continuamente se interesa por exponer algunos abordajes para entender el valor que otros autores les han otorgado a culturas no hegemónicas⁶ pero, encontramos varias complicaciones sobre las ideas que él propone sobre el valor.

A continuación, dirigiremos el estudio hacia algo que sí queda bastante claro en el análisis que propone Taylor: la insistencia de otorgar un valor específico a las culturas, casi como una imperiosa necesidad de clasificación cultural, la cual está regida por rubros que se elaboran desde una supuesta 'neutralidad' que se da gracias a la *fusión de horizontes*. Esta pretensión de valor es un recurso constante en las propuestas liberales con respecto al multiculturalismo, donde se enfocan en exponer qué tan necesario o no resulta fijarse en la importancia que representa la diferencia entre una u otra cultura en el momento de otorgar ciertos derechos y obligaciones a los ciudadanos y no ciudadanos que se encuentran en un mismo territorio.

Así, retomamos la pregunta que dejamos abierta: ¿qué es este valor que el comunitarismo de Taylor busca otorgar a las culturas para su clasificación? Y, con ello ¿qué implica para cada cultura tener un valor y por qué unas tienen más valor que otras, tomando en cuenta que la evaluación no es neutral? Por este motivo, hablaremos de los puntos que alcanzamos a percibir del abordaje que Taylor le da al concepto de *valor*⁷ en la obra que estamos analizando. Una vez explicado esto,

⁶ Esto resulta interesante, debido a que las veces que se ha puesto en duda el valor de las culturas hegemónicas es prácticamente nula en comparación con las veces que se ha puesto en duda el valor de las culturas no hegemónicas.

⁷ Lo que retomaremos de su concepción de valor será únicamente cuando este refiera a la validez cultural que tiene que presentarse para decir que es necesario preservar la cultura o no, dejando de lado otras significaciones.

hablaremos acerca de porqué y cómo entendemos esta pretensión de valor como una pretensión capitalista.

En el primer punto, el concepto de valor parece ser un estatuto que permite que la preservación de las culturas tenga o no razón de ser, puntualiza que “la exigencia [...] es que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*” (Taylor, 2009, pág. 104) y expone que gran parte de los problemas de las sociedades multinacionales se debe a la falta de reconocimiento del valor de los otros grupos. En este sentido, el reconocimiento del valor cultural representa la aceptación de una cultura minoritaria dentro de un territorio donde se desarrolla una cultura hegemónica y el valor se convierte en la carta que garantiza la importancia y la supervivencia a la que puede aspirar una determinada cultura dentro del conglomerado cultural que alberga a otras que ya se han validado. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en lo que Will Kymlicka llama *Estados poliétnicos*⁸, en *Políticas del multiculturalismo* (2000), los cuales son Estados nacionales que albergan, por diferentes circunstancias, una diversidad de grupos étnicos como en el caso de Canadá, Australia o Estados Unidos. En estos Estados, lo que se exige por parte de los grupos étnicos a las autoridades es la aceptación de sus culturas en el sentido de que puedan hacer festivales, reunirse en asociaciones, realizar algunas celebraciones religiosas, tener escuelas que impartan clases en sus lenguas, todo esto con el fin de preservar su particularidad (Kymlicka, 2000, págs. 52-53).

El segundo punto, menciona que no todas las culturas tienen siempre el mismo valor. Cada cultura puede reconocer en sí misma fases de decadencia. Reflejo de esto se da dentro de la disciplina artística que encontramos en diferentes épocas y en diferentes territorios culturales, diversos ejemplares de literatura que pueden

⁸ Estos Estados poliétnicos, a diferencia de los Estados multinacionales que se forman por minorías que comparten territorio con una “mayoría nacional” y que exigen autogobiernos pretendiendo ser sociedades distintas con respecto a la cultura mayoritaria, se forman con inmigrantes que llegan en grupos muy pequeños formados por algunas familias que se unen en asociaciones poco rígidas y pretenden integrarse a la sociedad que los acoge sin exigir autogobiernos (Kymlicka, 2000, págs. 24-26).

llegar a incluirse en lo que se afirma como cultura universal. No siempre será posible reconocer un gran valor en las producciones culturales. Sin embargo, tampoco es posible pretender que para que los productos culturales tengan valor y sean reconocidos como tales necesiten asemejarse a obras realizadas por las culturas hegemónicas. Un ejemplo es el caso que anuncia Taylor de Saul Bellow al mencionar que “cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos” (pág. 76), donde entendemos que pretendía que la literatura de los pueblos zulúes estuviera trabajada de la misma manera que la literatura rusa de Tolstoi para que pudiera ser considerada como importante. Este problema también es traído a cuenta debido a la concepción de que la cultura, como concepto, es justamente la ‘alta cultura’⁹, la cual está conformada únicamente por productos de la cultura hegemónica universal.

De tal manera, con este punto se deriva el tercero que trata acerca de los productos culturales. Dichos productos no son siempre valiosos, debido a que la posible ‘decadencia’ que una cultura experimenta a lo largo de su desarrollo nos conduce a pensar que no es valiosa si llegamos a conocerla en el momento ‘inadecuado’. Por ejemplo, cuando se pretende comparar dentro de la misma cultura sus productos en diferentes espacios de temporalidad como: dentro de occidente europeo el periodo clásico con el periodo barroco donde, al primero se le observa como el gran despertar del ‘aletargamiento’ que representan los siglos comprendidos en la Edad Media; mientras que al segundo se le toma como un tipo de arte rebuscado, exagerado, falso, retorcido, improductivo, etc., a la que muchas veces se le entiende como una fase de ‘decadencia cultural’ por su estilo rebuscado y teatral. De tal manera, los productos son el reflejo del desarrollo de una cultura y, así, pueden ser reproducidos fuera de su propio contexto trasladándose y adaptándose a otras culturas y así, reintegrándose desde otras ópticas, de forma parecida a lo que ocurre

⁹ Esta concepción de la “alta cultura” sería la que englobaría a la producción artística, como las artes visuales, el arte literario y el arte musical principalmente basadas en cánones estéticos clásicos de la cultura occidental, dejando la mayoría de las veces de lado lo que no cumple con dichas cualidades.

en la fusión de horizontes. A partir de aquí, decimos que hay productos culturales que llegan a ser apropiados y expropiados por otras culturas para enriquecerse.

Con ello, los productos culturales y las culturas mismas pasan a ser objetos de cambio que se usan y se renuevan conforme la exigencia de quienes la adoptan, como si de ser clientes se tratara. Por esta razón, decimos que la pretensión de evaluar a cualquier cultura se inscribe completamente en la lógica de mercado capitalista. Así, en el siguiente apartado presentaremos con mayor detalle cómo sucede esto; comprendemos que la evaluación cultural promueve a las culturas como productos y mercancías que obedecen a las exigencias del mercado.

1.3 La cultura como mercancía

Este breve desglose de una parte del concepto de valor que Taylor utiliza, nos conduce a interpretarlo como un valor mercantilizado gracias a que estos productos culturales pueden ser extraídos y reapropiados por otras culturas que los fetichizan¹⁰. Un ejemplo de este fenómeno lo podemos encontrar cuando se comercializan artículos de una cultura, como sus prendas o los accesorios que utilizan para determinados rituales, y se presentan como consumo comercial, ignorándose la carga de tradición que conllevan. Esto sucede en el caso de la venta de prendas con tejidos originalmente indígenas, en la venta de accesorios de rituales como adornos o, inclusive, de una manera más abstracta en la venta de una identidad, como es el caso que se enuncia en el libro *Everything but the burden* de Greg Tate (2003), que da cuenta de la intención de la llamada *América blanca* de adueñarse de la identidad afroamericana y comercializar el estilo de vida evitando la carga histórica que conlleva. Entonces, este valor mercantilizado se asemeja, o

¹⁰ Al hablar de fetichizar los productos culturales nos referimos a que todos estos artefactos creados a través de una necesidad de representar ciertos rituales o tradiciones culturales, son posteriormente separados de esta carga histórica y cultural para su venta. Dejando de lado su valor de uso original, además de sus implicaciones simbólicas.

se equipara, al valor que está dentro de la lógica capitalista que impera en nuestras realidades y maneras de concebir el mundo.

Ahora bien, cuando hablamos de la posibilidad de tomar artefactos, rituales o actitudes provenientes de otras culturas que no son la nuestra, tratándolas como mercancía, a fin de 'optimizar' y ampliar la propia para presentarla como más 'rentable', estamos tomando al multiculturalismo como un fenómeno sólo realizable dentro de la lógica capitalista la cual afirma, desde una concepción que antes veíamos como liberal, que las culturas poseen un valor y así también sus productos, viendo el intercambio de estos como el proceso óptimo para el multiculturalismo. De esta manera, el reconocimiento que tanto se pretende para el desarrollo de cada cultura, y así cada individuo, deviene en el reconocimiento hacia quienes puedan demostrar el valor que les es exigido por medio de sus producciones culturales que las sociedades hegemónicas encuentren disfrutables.

El valor que le es otorgado a las culturas, en este sentido, es determinado por la autenticidad que puedan presentar y con la que puedan proponer expresiones culturales. De acuerdo con Taylor, la autenticidad es la propia manera de ser 'sí mismo' (Taylor, 1994, pág. 65) y como tal, se debe difundir y se debe hacer comprender sus términos para que otros puedan tanto entender, cómo hacer uso de la otredad que representan para así ampliar sus horizontes. A su vez, el reconocimiento y la convivencia que podemos obtener de los otros y otras fundamenta la definición y distinción que tenemos de nosotros mismos. Esto nos permite resignificarnos y redefinirnos. Para este autor, el ser humano moderno está en constante revisión e interpretación de sí mismo y de sus actos, por esta razón es que él entiende que existe un lenguaje valorativo y moral que nos permite evaluar motivos y acciones de otros. Este lenguaje moral está formado a través de una lógica hermenéutica que busca tener en cuenta un amplio entramado cultural de las sociedades. Lo último, desde una interpretación que se presume holista de la sociedad (Taylor, 1994, pág. 17), donde en primer plano se encuentran los elementos culturales que se involucran en la definición de metas e identidad.

Resulta necesario remarcar que, para Taylor, este lenguaje valorativo y moral viene a cada individuo desde sí mismo, y viene con el desarrollo de la autenticidad. A ésta la presenta como hija del romanticismo del siglo XVIII, donde se pretendía que el sentido moral estaba dentro de cada persona, como si el sentido moral de distinción entre lo bueno y lo malo estuviera anclado a nuestros sentimientos. Esto último, era contrario a la perspectiva de que lo bueno y lo malo lo podíamos distinguir gracias a un cálculo riguroso de consecuencias de los actos humanos.

A partir de aquí, el autor encuentra lo que él llama un *desplazamiento moral*, éste consiste en que el contacto que los humanos podemos tener con nuestros sentimientos morales se convierta en algo deseable de alcanzar “con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos” (Taylor, 1994, pág. 62). Asimismo, el concepto de la autenticidad consiste en encontrar lo que nos hace diferentes dentro de todo el entramado de “horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros” (Taylor, 1994, pág. 72). Según Taylor esto que nos hace diferentes tendría que ser tomado en cuenta para encontrar lo que, de cierta forma, podemos decir que nos hace especiales y lo mismo pasa con nuestras culturas.

Por esta razón, la autenticidad, que es entendida como el buscar dentro de un horizonte universal de significaciones¹¹ lo que ‘nos hace diferentes’, nos proveería tanto como individuos como culturas de un ‘valor’ que estaría traído por la o las diferencias con otras culturas. Por este motivo es que para Taylor resulta importante el estudio del desarrollo de la autenticidad ya que, a través de este es que el valor se ponderó como algo a aspirar. Así, la autenticidad constituye la clave de la forma en la que se le otorgan valores específicos a las culturas. El valor viene de la diferencia que cada cultura puede marcar con respecto a otras. Y esa misma

¹¹ Proponemos ‘horizonte universal de significaciones’ ya que para Taylor es importante no sólo tener en cuenta el horizonte de significaciones propio, debido a que eso nos haría caer en un subjetivismo. Y al contrario, propone que tenemos que tomar en cuenta toda significación para encontrar lo que nos hace diferentes, en este caso a nivel cultural, de todas las otras culturas. También menciona que es necesario distinguirse de la ‘civilización subjetivista’ que “suprime o niega los horizontes contra lo que las cosas adquieren significación para nosotros” (Taylor, *Ética de la autenticidad*, 1994, págs. 71-73)

diferencia es la que podría llevar e intercambiar, como 'valor de cambio', con las demás culturas. A su vez, esa autenticidad y diferencia es la que le otorgaría la posibilidad de ser o no conservada por 'el bien de la humanidad' que necesita de esa diversidad para desarrollarse. Aquí, evidentemente, resalta uno de los problemas más grandes de Taylor el cual es mencionado por León Olivé: Taylor sigue pretendiendo que dentro de los seres humanos existe una capacidad innata de distinción entre el bien y el mal. Además de este conflicto, encontramos otro problema: ¿qué diferencias específicas tendría que tener una cultura para que sea entendida como 'indispensable' para la diversidad cultural que ayuda a ampliar los horizontes de la humanidad?

Las culturas, sus manifestaciones y productos, al inscribirlos en la lógica capitalista, se pretenden eficientes y rentables. Las expresiones culturales entonces, se tornan a la reproducción mercantil que incluso les prohíbe la improductividad. Dentro de la constante compra-venta-producción del mercado, los productores -quienes reproducimos la cultura, los individuos- se enfrentan a la inacabable competitividad que los fuerza a estar continuamente en producción, evadiendo el tiempo de descanso por considerarlo infecundo para producir a mayor escala. Al producir constantemente productos culturales llamativos, se logra que otros deseen obtenerlos. Así, produciendo más objetos, más rituales, más ideas y siendo más flexibles a la mezcla y al cambio, es que las culturas reciben mayor validez. Pero, ¿qué necesidad tendrían las culturas de ponderar la cantidad sobre la calidad de sus producciones para el mercado cultural? Quien está en constante producción tiene mayor propensión a ser considerada dentro del mercado para ser consumida y poder seguir existiendo. Entendemos, entonces, que la lógica en la que las culturas están inscritas en la modernidad es en gran medida capitalista. Esto porque el mercado es el espacio que filtra las demás áreas en las que nos desarrollamos, de manera que nos encontramos en una continua reproducción capitalista de saberes, relaciones, acciones, comportamientos, etc. Por tanto, la cultura también se vuelve parte de este tipo de reproducción.

El valor, si lo consideramos desde la teoría marxista con Agnes Heller, consiste en satisfacer necesidades. En el capitalismo, este valor es pura y netamente económico ya que todo valor es económico. Asimismo, las necesidades se promueven desde este ámbito -de la economía- como una demanda efectiva que aparece en el mercado. (Heller, 1976, págs. 25-27) Ciertamente es que las necesidades están, desde una perspectiva marxista, clasificadas en diferentes tipos, ya sea por su histórico-filosófico o antropológico punto de vista, por la intervención de lo económico (especialmente con el análisis de la oferta y la demanda), por la forma en que se objetivan o por la aplicación de la valorización del valor que se sostiene. Sin embargo, remarca Heller, estos puntos de vista con los que se desarrolla la clasificación son constantemente ambiguos. Esto último lo atribuye a que la actitud valorizadora no es siempre consciente. (Heller, 1976, pág. 28) Dicho esto, el análisis marxista del capitalismo defiende que las necesidades que no son biológicas, son conformadas de manera histórica, filosófica y antropológica principalmente y que, la forma de producción capitalista, además de crear los objetos de consumo crean los modos en los que se consume y hasta quiénes lo consumen. Es por este motivo que lo que entendemos como necesidad de 'reconocimiento', en los términos expuestos por Taylor -donde es necesario darle un valor agregado a la identidad cultural para que se muestre como importante y valiosa-, es también una necesidad creada por el sistema en el que nos desenvolvemos.

Con ello, vemos cómo Taylor lleva las culturas a la lógica del valor de cambio. Se pretende que cada cultura sea productora y vendedora de sí misma. A su vez, sólo las culturas atractivas -que se asemejen o busquen asemejarse a lo hegemónico- son las que aparecen con mayor visibilidad y rentabilidad. La creación y satisfacción de necesidades llega al ámbito de la cultura de forma que se espera un intercambio cultural por medio de un proceso mercantil. Las culturas, según este planteamiento, se intercambian de acuerdo a las necesidades que se crean tener y se posicionan con mayor valor a las que permiten satisfacer una mayor cantidad de necesidades. Además, esas necesidades están propuestas desde las exigencias del mercado. Una de ellas, por ejemplo, es la del reconocimiento propuesto por Taylor.

La línea que hasta este momento hemos seguido pretendía dos cosas: por un lado, dar cuenta del abordaje del fenómeno del multiculturalismo como un mero intercambio de mercancías con el que podemos darle o no valor a determinadas culturas. Aunado a esto, identificamos que el intercambio casi siempre cae en una apropiación cultural por parte de culturas 'ya validadas'. Y por otro lado, dar a conocer, específicamente, los puntos que encontramos conflictivos dentro del pensamiento multiculturalista de Charles Taylor, a saber, porqué entiende que el valor en las culturas es una cualidad intrínseca, la semejanza que tiene su corriente comunitarista con el liberalismo -a pesar de que critica algunas de sus expresiones-, la búsqueda del reconocimiento como necesidad humana y con ello, las formas en que éste se puede obtener, de quién es lícito recibirlo y con qué fin se espera obtenerlo.

A partir de aquí, nos encontramos con la necesidad de buscar otra fuente para analizar el multiculturalismo desde una perspectiva que no lo presente como una compra-venta y que no entienda el valor cultural como valor mercantil. Tal perspectiva la encontramos en el análisis que hace Bolívar Echeverría al hablar de las diferentes maneras que tienen las sociedades de vivir con la contradicción capitalista. Estas maneras o modos de vivir que nos presentan, retratan cuatro posibilidades entre el reconocer y no reconocer la existencia de esta contradicción, así como el aceptarla o no. Evidentemente, no es sólo una la que está presente en las sociedades, sino que se relacionan y se mezclan entre sí al tiempo que van creando modos de desarrollarse en lo que Echeverría entiende por modernidad.

Estos modos de vivir la contradicción, retoman los nombres de algunas de las corrientes artísticas más conocidas y no es en vano ya que es a través del arte donde se encuentra reflejado el ser humano contemporáneo de cada época. Para el autor de dicho análisis existen cuatro modos que los presenta como 'ethos de la modernidad', los cuales analizaremos con detenimiento en otro capítulo, pero que podemos mencionar ahora que son: 'ethos realista', 'ethos romántico', 'ethos clásico' y el 'ethos barroco'. Todos estos confluyen continuamente entre sí e implican diferentes modos de relacionarse, de forma que cada sociedad puede

llegar a experimentar los cuatro ethos en un momento determinado. Sin embargo, sí es posible que uno o dos lleguen a ser más predominantes.

Así, en los capítulos posteriores nos centraremos en la búsqueda de 'otras' maneras de hacerle frente al capitalismo desde el fundamento del ethos barroco de la modernidad, mismo en donde no se encontraría a las sociedades y culturas en una constante necesidad de agregarse valor por medio de la valorización del valor de sus productos culturales. De esta forma, es necesario analizar si es posible retomar la teoría de la fusión de horizontes gadameriana en un multiculturalismo que esté dentro de uno de los ethos que no presuponga valores mercantiles a las culturas. Para esto será necesario revisar la consolidación de los ethos y el manejo que Gadamer propone en el fenómeno de la fusión de horizontes para conocer si este encuentro resulta viable.

De esta forma, el siguiente análisis se centrará en explicar y considerar hasta qué punto y de qué forma entendemos que la teoría de la 'fusión de horizontes', tal como lo expone Taylor en su texto *Políticas del reconocimiento*, realmente posibilita el desarrollo de las sociedades que se dicen multiculturalistas, las cuales buscan el intercambio y diálogo entre sí, además del reconocimiento por parte de una comunidad hegemónica que, paradójicamente o no, son ellas mismas. Y, posteriormente, regresaremos a esclarecer en qué sentido la percepción de Taylor hacia el multiculturalismo está puesta desde una lógica capitalista y en qué sentido podemos pensar otras formas de relacionarnos en el multiculturalismo.

2. ¿Es posible entender al multiculturalismo desde una hermenéutica gadameriana?

A menudo, si un hombre recibe bien de otro
se le despierta un ímpetu homicida
-rostro secreto de la gratitud-
y el insulto que calla lo envenena.
El favor lo ha marcado
y no cabe en el mundo en que es ley de las cosas
la lucha, el exterminio

A menudo... A menudo...

(Rosario Castellanos, 2004, p.185)

Desde lo dicho en el capítulo anterior, es necesario analizar la propuesta que Charles Taylor nos hace al referir a la “fusión de horizontes” para hablar de la posibilidad que se abre al multiculturalismo a través de ésta. Hacer una revisión a dicho concepto, nos lleva a adentrarnos a algunas obras de H. G. Gadamer para tratar de evidenciar qué tan posible, o no, resulta una fusión de horizontes desde la perspectiva del comunitarismo liberal expuesto por Taylor. A partir de esta exposición será posible entender la necesidad y la posibilidad de un multiculturalismo que nos permita leer las relaciones existentes entre culturas dentro de un mismo territorio y las propuestas que de éste se derivan.

De tal manera, para hablar de la necesidad y la relevancia de la fusión de horizontes gadameriana, retomada por Taylor, será necesario revisar conceptos básicos del estudio hermenéutico que nos ayuden a conocer si es posible o no apoyarnos en

dicha teoría para hablar del multiculturalismo. Así, cuando hablamos de la hermenéutica debemos tomar en cuenta que se nos presentan conceptos que no podemos ignorar, como con la dialéctica, la cual ha tenido diversos modos de ser definida. Dos de sus mayores exponentes son Georg W. F. Hegel y Hans Georg Gadamer. Entre ellos existen algunos puntos en común. Sin embargo, podemos identificar marcadas diferencias entre ambos, mismas que son expuestas por Gadamer en sus obras, ya que retomó ideas fundamentales de la lectura hegeliana y trató, a su vez, de superar algunos de sus presupuestos.

Así, gracias a que ambos exponentes formularon definiciones importantes para la comprensión de la hermenéutica y, con ella la 'fusión de horizontes', exploraremos brevemente algunas de las comparaciones que encontramos entre ambos autores; de esta manera lograremos comprender el desarrollo de dicho concepto -fusión de horizontes- y, así, ver cómo nos puede ayudar en el entendimiento del multiculturalismo. Estas comparaciones girarán en torno al desarrollo del trabajo hermenéutico gadameriano. Y, una vez analizadas algunas de las diferencias que encontramos entre Hegel y Gadamer, nos enfocaremos en hablar acerca de la hermenéutica gadameriana, que es la que posibilita la concepción de la fusión de horizontes.

En primer lugar, retomaremos la distancia que Gadamer entiende y propone con algunas ideas de la ilustración puesto que aquí fue donde, en un primer momento, se despreció uno de los conceptos que él entiende como fundamentales en su teoría hermenéutica y que ayudan a la formación de horizontes de conocimiento, a saber, los prejuicios. En segundo lugar, nos adentraremos en la hermenéutica gadameriana a través de la definición de algunos de los conceptos básicos que nos servirán para poder situarnos en ella y, de esta manera, entender el proceso que implica, según Taylor, el multiculturalismo desde la hermenéutica. En tercer lugar, entenderemos este acontecer, el del multiculturalismo, a través de lo que se expone con la fusión de horizontes en donde, con un esfuerzo de comprensión y convivencia, se posibilita.

2.1 Resignificación gadameriana del prejuicio

Al buscar la comprensión, sea lo que sea que se busque comprender, el que comprende siempre se acerca a la cosa desde un punto específico que, aunque no se haya reconocido, siempre existe. Este punto, que es el punto de partida, no es algo más que el *prejuicio*. Esta primera comprensión de la cosa nos posibilita acercarnos a lo que buscamos comprender. A pesar de esto, el prejuicio fue una figura que suponía en la Ilustración un conocimiento desviado y representaba algo a evitar. De esta manera, y recordando el análisis de la historia del concepto que hace Gadamer, vemos que en la Ilustración el 'prejuicio' adquiere un matiz negativo: "existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia [...] este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvitación de la tradición" (Gadamer, 2012, pág. 337). Durante este periodo se tuvo la tarea de eliminar los prejuicios para llegar a un pretendido conocimiento objetivo.

Se vetó a todo prejuicio sin dar cuenta de la paradoja que esto suponía. Trataron de eliminar el conocimiento previo que nos acerca a la cosa y que nos es proporcionado a través de la tradición, según Gadamer. Así, durante el periodo de la Ilustración, la importancia de la tradición se vio mermada por los ideales que estaban en busca de una razón pura. Con ello, lo que se pretendía era abrir paso a un método que permitiera asegurar un conocimiento verdadero que nos llevara a las posibilidades de un conocimiento posible y puro.

Con todo, la búsqueda de la verdad liberada de prejuicios era entendible desde su propio contexto histórico: se buscaba erradicar los dogmas y las opiniones precipitadas al momento de hacer conjeturas. De tal manera, es necesario saber que si bien los prejuicios nos acercan a la comprensión de la cosa, también es cierto que hay algunos que nos alejan de ella. Para una buena comprensión todo conocimiento previo debe ser juzgado y es aquí donde Gadamer, en su obra *Verdad y Método* (2015), recuperó algunos aspectos de la Ilustración e hizo una crítica a otros tantos.

Los prejuicios, en tanto que conocimientos previos, se pueden dar por múltiples maneras. Unas más favorables que otras. Para distinguir entre prejuicios favorables y desfavorables en la comprensión, Gadamer los separa en prejuicios legítimos e ilegítimos y por autoridad y precipitación. En ellos se puede observar que hay algunos necesarios y otros que nos conducen a errores en la interpretación. Sin embargo, hay que hacer hincapié en que son los que hacen posible nuestra comprensión. Además, sólo fue hasta la época de la Ilustración cuando, con la pretensión de la objetividad, el olvido del contexto y un supuesto razonamiento totalmente propio, el prejuicio obtuvo un tinte negativo e indeseable (Gadamer, 2012, págs. 340-344).

Hay prejuicios más deseables que otros, por ejemplo, dentro de los prejuicios legítimos y de autoridad no siempre es necesario eliminar aquellos que son propuestos por 'autoridades', de la misma forma que éstos tampoco deben ser aceptados como verdades absolutas, como sucede en el caso de los dogmas religiosos o incluso científicos. Lo que Gadamer buscaba era resignificar el concepto de prejuicio; los prejuicios no deben ser aceptados por completo y deben entenderse como siempre inscritos en una tradición que los posibilita, no podemos separarlos de su tradición y no habría porqué buscar hacerlo, ya que "los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser." (Gadamer, 2012, pág. 344). Por medio de los prejuicios es que tenemos la capacidad de analizar un sinnúmero de hechos.

Así, el análisis que realiza Gadamer acerca de los prejuicios prepara el camino para la *historia efectual*, que no es otra cosa que la comprensión del cambio que transcurre de manera histórica y el dar cuenta de ello es uno de los objetivos de la hermenéutica gadameriana. Entonces, si nos dirigimos a la comprensión de la historia como efecto, vemos que tiene sus principios en lecturas hegelianas de la historia. Si bien Hegel no usa tales conceptos, sí es el precursor de los mismos. Aunque a ojos de Gadamer, Hegel se quedó corto en ciertos aspectos que veremos más adelante.

Como seguidor de una línea hegeliana, Gadamer incorpora la idea de la anticipación en el conocimiento¹² como parte del entendimiento de una totalidad que impulsa nuestra voluntad de saber y nuestra capacidad de proyectarnos. Pero no es sino gracias a los estudios sobre la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, que tomó mayor relevancia por su carácter pretendidamente universal. Dentro de dichos estudios resalta la importancia del fenómeno de la comprensión como un acuerdo, como el “referirse a una cosa común” (Gadamer, 2012, pág. 233). Lo que busca con la comprensión es llegar a un acuerdo y para esto es necesario reconstruir el camino que se recorrió para llegar a la ‘cosa’. Con ello, Gadamer busca en la hermenéutica la comprensión de lo que se presenta como desconocido y así, encontrarnos en casi una igualdad de significados que nos permitan el diálogo y la convivencia con la otredad, especialmente, entendemos esta ‘otredad’ desde los textos, no tanto con las personas.

Es así que vemos que para Gadamer, la hermenéutica forma parte fundamental de sus concepciones filosóficas, es por esto que busca retomarla de otros autores como Hegel para reenfoclarla y la adopta como idea fundamental al desarrollo histórico de la conciencia. Asimismo, presenta algunas modificaciones a la idea hegeliana. Principalmente, modifica la idea de lo absoluto; mientras que para Hegel el despliegue de la Historia devenía en la idea del espíritu absoluto, para Gadamer, el despliegue de la Historia es continuo e infinito; en tanto que tenemos la posibilidad de proyectarnos y re proyectarnos infinitamente.

Como la anterior diferencia, encontramos a lo largo del trabajo gadameriano, otras tantas con el trabajo hegeliano. Otra de las marcadas diferencias, es el interés que se presenta por el lenguaje. Gadamer, como hermeneuta, tiene en cuenta que el trabajo hermenéutico no es posible sin el estudio del lenguaje y esto es algo que retoma bastante de Heidegger. Posiciona al lenguaje como precursor de todo tipo de conocimiento. Somos lenguaje. A partir de aquí, desprende el proceso de la comprensión.

¹² La cual se ejemplifica con el prejuicio.

No hay una primera palabra, y sin embargo crecemos a medida que aprendemos a hablar y nos familiarizamos con el mundo. ¿No se sigue de ahí que todo depende de cómo asimilemos los esquemas de nuestra futura orientación en el mundo mediante el aprendizaje del habla y de todo lo que asimilamos por la vía del diálogo? [...] Es también, necesariamente, una aceptación de compromisos, de una vida social regida por éstos. [...] Lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en la orientación vital: estamos familiarizados con un mundo performado y convencional. (Gadamer, 2015, págs. 196-197)

Entonces, entendiendo el lenguaje como inherente al ser humano vemos también que en él se desenvuelven ciertas convenciones y acuerdos que parecen posibilitar la convivencia social. Estas convenciones y asimilaciones nos vienen por medio del diálogo que se da con nuestros congéneres o con la tradición. También es a través del diálogo, que es posible la comprensión en un sentido más amplio, el cual explicaremos más adelante.

Asimismo, para Gadamer el proceso dialógico-hermenéutico no conforma un método a la manera en la que las investigaciones de la ciencia moderna lo hacen, o como desde Descartes se planteaba: un método que posibilitara la obtención de conocimiento. Posteriormente, esto podría asemejar las ciencias del espíritu con las ciencias naturales, así, todo el conocimiento tendría la misma manera de ser abordado. Pero la comprensión no siempre se da de la misma manera; cuando buscamos comprender algo desde una postura hermenéutica gadameriana, nos hallamos con que el camino hacia la comprensión no está determinado, está en constante cambio y es, en cierta medida, libre. En cambio, si nos situamos desde una postura distinta, tal vez hegeliana, donde hay una concepción del desarrollo hacia el absoluto, nos encontramos que cuando se habla de comprensión, ésta ya tiene un camino fijado puesto que todo tiende al absoluto de forma que pierde su 'libertad' (Santilli, 2010, pág.87).

A pesar del distanciamiento que Gadamer busca marcar en repetidas ocasiones hacia Hegel, no es posible separarlos del todo puesto que se encuentran dentro de la misma tradición. Prueba de ello es el seguimiento de la 'mediación' como no anulación del pasado, en lo que respecta al estudio histórico (Martín, 2001, 55). En nuestro autor hermeneuta encontramos que menciona que un correcto análisis de

la historia implica hacerse cargo de la distancia que eso supone, ya que es a través de esta recuperación del pasado y su mediación con el presente que podemos dar cuenta de los cambios que han tenido lugar en la tradición. Sólo así podemos llegar a la comprensión.

Es a través de la hermenéutica que es posible la interpretación. Así lo hace notar Noé Héctor Esquivel, comentarista de Gadamer que la entiende como un proceso de transformación de sí mismo: en tanto que seres humanos, estamos en una continua interpretación de nosotros mismos y de lo que nos rodea. La hermenéutica es un camino de experiencia (Gadamer, 2012, págs. 29-30). Esta experiencia viene gracias a la apertura, pues es la que nos ayuda en el camino a la comprensión: da sentido del pasado y del presente, asimismo, es adquirida por medio de errores y por eso decimos que posee un carácter negativo. Lo que se adquiere con la experiencia encuentra su valor en el proceso de la misma, no en su resultado (Gadamer, 2015, págs. 423-432). Esta experiencia de la hermenéutica es adquirida en el diálogo: hay que dejar que lo otro nos hable, ya sea un sujeto o la tradición y dialogar con ello.

De tal forma, el diálogo funge un papel importantísimo para la sociedad pues nos posibilita relacionarnos con la otredad. En una entrevista que tuvo lugar en 1993, en la ciudad de Heidelberg, Gadamer expone que, en nuestra condición de seres con lenguaje, estamos posibilitados a comprendernos unos a otros (Dutt, 1998 pág. 33). Dialogar, entonces, toma lugar cuando nos encontramos frente a frente con la otredad y estamos dispuestos a tener una apertura que nos permita el intercambio. De esta manera se abren ante nosotros horizontes que nos parecían desconocidos. “Nos vamos acercando a la verdad porque no nos aferramos a nosotros mismos” (Dutt, 1998, pág. 44).

Gracias al diálogo se presenta la lógica de pregunta-respuesta en la cual confluyen los aspectos más remarcables de la hermenéutica, como lo es la anticipación y con ella los prejuicios y la apertura dentro de su carácter dialéctico. Así, en la dialéctica se hace necesaria la apertura hacia lo otro, puesto que este desarrollo hacia la comprensión requiere de los contrarios para devenir en novedad. Es precisamente

esto lo que le interesa a Gadamer para llevarlo a un camino distinto al absoluto hegeliano. El devenir constante que ya anunciaba Heidegger se convierte en un devenir de la tradición y se conceptualiza como: *horizontes* de conocimiento, los cuales confluyen entre sí en miras a “la unidad de una intención.” (Gadamer, 2015, pág. 443).

Es necesario mencionar que este concepto de ‘horizonte’, viene por primera vez desde la fenomenología propuesta por Husserl y retomada por Gadamer (2015); es la *situación* en la que se encuentra el que busca comprender y “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (pág. 372). Esta concepción del horizonte la entendemos como fundamental para el desarrollo de lo que explicaremos más adelante como la *fusión de horizontes* en donde Taylor sitúa al diálogo multicultural.

Para que la práctica dialógica siga su curso necesita del proceso de pregunta-respuesta, mismo que es presentado desde Platón y que es retomado para la hermenéutica gadameriana, donde la pregunta posee una relevancia mayor a la de la respuesta ya que es ella la que marca la apertura de lo que se busca que sea respondido e indica desde qué presupuesto se parte (Esquivel, 2012, pág. 78). A partir de ella podemos reconocer la tradición en la que se sitúa quien pregunta y los límites que se tienen para la respuesta. Al preguntar nos exponemos y nos encontramos, al mismo tiempo, en un reconocimiento del otro y hacia el otro al que preguntamos. Para que el diálogo sea tal, hay que estar abiertos. “No significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, [...] exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico.” (Gadamer, 2012, págs. 22-23). Así, el diálogo es siempre comprensión de lo otro, como se pretende con convivencias multiculturales.

2.2 Retomando asuntos centrales del multiculturalismo

Si el diálogo posibilita la convivencia porque es capaz de ayudarnos a expandir los horizontes en los que nos encontramos y logra ayudarnos a generar una mayor comprensión, entonces es en este territorio hermenéutico en el que los asuntos

interculturales deberían siempre tratarse para generar acuerdos que nos permitan llevar a cabo una interacción que expanda, en cierta medida, el horizonte desde el que nos situamos.

Ahora bien, adentrándonos al estudio del multiculturalismo vemos que, al posibilitarse la movilidad internacional y la migración, comenzamos a convivir en mayor medida con los otros que son diferentes. Gracias a dicha convivencia existe una serie de nuevas problemáticas. Éstas, se han presentado en contextos diferentes a manera de debates entre lo que es posible y es debido hacer con el problema de la convivencia. Por ejemplo, en nuestro contexto mexicano lo podemos ver en el caso de la integración escolar, donde existe el objetivo de integrar a las poblaciones indígenas en la vida mexicana occidentalizada, proporcionando casi de manera totalizadora, educación casi siempre en español; o en el caso extranjero, como en Canadá -en las políticas quebequenses- que buscan mantener la cultura francófona con la producción de leyes, como es el caso de la “cláusula Quebec” del Artículo 101 de su Constitución que busca eliminar la mayoría de posibilidades de estudiar la educación básica en el idioma inglés mientras sean residentes de la comunidad quebequense (Woehrling, 2000, 285-292); o incluso en el caso Australiano que, hasta hace algunas décadas, mantenía su postura de una “Australia Blanca” donde se restringía la llegada de individuos pertenecientes a otras ¿razas?, pero en específico del continente asiático en especial, complicando la obtención de la residencia si los solicitantes no contaban con orígenes blancos (Immigration Restriction Act, 1901).

Así, damos cuenta que actualmente gracias a la movilización global, el multiculturalismo es un debate que concierne a casi la totalidad de la población mundial, principalmente en los espacios que se reconocen como propicios para este intercambio, como en los ejemplos arriba mencionados. Asimismo, el multiculturalismo es entendido de diversas maneras: como una relación económica, política o meramente de convivencia¹³ y siempre conlleva una relación intercultural

¹³ Sin embargo, todas se formulan desde relaciones económicas que, como ya mencionábamos en el capítulo anterior, se establecen desde una lógica capitalista.

a desarrollar, descifrar y, se espera, comprender. La hermenéutica, por lo que hemos dicho, tiene lugar por su contenido mediador de otredades debido a que nos permite o, al menos, nos acerca a la posibilidad de la comprensión de la otredad; nos abre, así, la posibilidad del acuerdo. Dentro de la hermenéutica, la conversación y el diálogo son los espacios en los que se da la comprensión. Igualmente, estos espacios sirven para el encuentro entre culturas, pero no siempre tienen las condiciones propicias para darse por la falta de apertura. Siguiendo a Gadamer, todas las partes deben estar abiertas a lo desconocido, sin embargo, esto es algo que casi nunca ocurre.

Hay culturas que se presentan cerradas a las relaciones con otras, como lo es el caso de las que se encuentran muy estrechamente relacionadas con procesos religiosos -como en el islam, por ejemplo- o puede ocurrir, que pretendan una apertura, pero no busquen una verdadera comprensión de las diferencias¹⁴, de manera que no siempre el diálogo se posibilita porque no siempre se quiere reconocer que el otro tenga algo para decir.

En décadas anteriores, cuando la posibilidad de traslado era menor debido a la poca capacidad técnica de traslado y las convivencias multiculturales eran pocas, las diferencias que se generaban entre los habitantes migrantes y 'originarios' eran resueltas adaptando a los nuevos integrantes -los 'otros'- a las formas tradicionales de gobierno. Sin embargo, con las nuevas posibilidades migratorias, estos integrantes han aumentado su tamaño y conforman una parte significativa de la población de los Estados. Este aumento en la población migrante ha ocasionado que se busquen nuevas medidas para beneficiar -o no- a su 'libre' desarrollo cultural y su adaptación a nuevos territorios.

¹⁴ Como en lo que muchas veces llaman parte de la "cultura occidental" que acepta casi todo tipo de apariencia pero no acepta costumbres que le parecen diferentes a las suyas, lo cual es y ha sido calificado por algunos como una imposición cultural con procesos de homogeneización como en el caso que ya mencionábamos el capítulo anterior que se enuncia en el libro *Everything but the burden*, de Greg Tate, que da cuenta de la intención de la llamada "América blanca" de adueñarse de la identidad afroamericana y comercializar el estilo de vida evitando la carga histórica que conlleva.

De tal manera, para que el diálogo multicultural tenga lugar, Charles Taylor menciona que el 'reconocimiento' debe estar presente. A esto, propone que la importancia del reconocimiento ha tenido un mayor papel en las últimas décadas, sobre todo por los movimientos culturales de desplazamiento que han ocurrido¹⁵ y con las políticas contemporáneas en donde se da mayor visibilidad a grupos que se pretendían minoritarios como lo es el caso del feminismo, donde se reclama por un reconocimiento que antes no se había tenido en ámbitos como el laboral, social, económico, político y hasta familiar. (Taylor, 2009. pág. 54) Este reconocimiento, como vimos en el capítulo anterior, parece que demanda la atención hacia la identidad de quienes buscan ser atendidos, por lo que la identidad se convierte en un fenómeno a atender dentro de las políticas contemporáneas.

En la apertura del dialogar o conversar estaría dado el reconocimiento del otro: un reconocimiento hacia su identidad, la cual, de manera circular, es otorgada por el reconocimiento o la falta de reconocimiento de los otros. Asimismo, Taylor lo entiende como "una necesidad humana vital" (2009, pág. 55). Nuestra identidad es creada también a través del diálogo con los otros (Taylor, 2009, pág. 62-63), pero para que la opinión de estos otros nos resulte relevante, Taylor rescata la figura de los 'otros significantes'; los 'otros significantes' son los que entendemos como semejantes e importantes en nuestra esfera privada, la cual crea identidad (Taylor, 2009, pág. 63).

Pero antes de continuar, cabe aclarar que no todo tipo de reconocimiento resulta válido para quien pide ser reconocido, sino que únicamente quien se presente como 'significante'¹⁶ valdrá para quien busca esa atención y, en este caso, el reconocimiento que resulta importante, es el de los pertenecientes a las culturas hegemónicas. Entender a alguien como significativo es en cada caso diferente. Sin embargo, podríamos decir que siempre es al que representa una figura de autoridad

¹⁵ Migraciones, desplazamiento por violencia y represión, asuntos laborales, etc.

¹⁶ Este concepto, Taylor lo retoma del sociólogo Georg Mead. Por "otro significativo", Mead se refiere a las primeras personas con las que un infante tiene contacto y que le ayudan a conformar su identidad, contraponiéndolo al "otro generalizado", que es la sociedad en abstracto. Sin embargo, Taylor parece que lleva ese concepto más allá del entorno familiar y lo presenta desde una perspectiva más amplia, como el "otro" que puede interferir en la identidad y que se representa con cierto grado de autoridad.

quien, a su vez, necesita que lo reconozcan de tal forma -como autoridad- los otros. Así, podemos encontrar lo que ya Hegel anunciaba en su tan citada dialéctica del amo y el esclavo donde, por un lado, el esclavo necesita afirmarse por medio de la voluntad del amo y, a la inversa, el amo necesita ser reconocido como tal por parte del esclavo; de manera que ambos son necesarios y su relación resulta en un movimiento constante de reconocimiento y dialéctica (Hegel, 1966, págs. 114-116). Sin embargo, este tipo de relación amo-esclavo, Taylor nos dice que otorga un falso reconocimiento ya que es necesario que éste, venga de iguales para que sea válido en una sociedad que pretende la igualdad del reconocimiento.

Al hablar de relaciones en la sociedad, sean o no jerárquicas, tanto la esfera privada como la pública tienen aquí su punto de encuentro, siendo la primera donde se lleva a cabo la formación de identidad del individuo cuando éste está en diálogo con los que entiende primero como 'otros significantes'; mientras que la segunda, la pública, es en la que se pide un reconocimiento equitativo entre individuos que no formen parte de la esfera más próxima y familiar, ya que también ellos participan de la modificación de la identidad (Taylor, 2009, pág. 64): en ambos casos, ya que el reconocimiento, en lo expuesto por Taylor, juega un papel importante y, por tal motivo es que se ha rescatado como un punto clave dentro de los discursos acerca del multiculturalismo.

Entonces, con el movimiento transnacional y los conflictos políticos, la necesidad de cambiar de residencia para asegurar una mejor calidad de vida se vuelve un reto para las políticas internacionales que son las que pareciera que buscan favorecer un espacio seguro para el diálogo entre los habitantes. La integración multinacional y multicultural, especialmente, se convierte en un tema central en las reuniones de carácter económico, humanitario y político. El problema se encuentra en la creación de un espacio propicio para el diálogo y con ello, los acuerdos. Dicho diálogo, como hemos anunciado, Taylor lo propone a través del proceso hermenéutico. Pero ¿en qué consiste, en lo particular, el proceso hermenéutico y cómo se conjunta para hablar de la relación de calidad dentro del multiculturalismo? Y una vez resuelto esto, ¿resulta suficiente y deseable el proceso hermenéutico para la convivencia

multicultural? Para resolver tales preguntas, es necesario desglosar en qué consiste el proceso hermenéutico gadameriano para comprender en qué sentido resulta conveniente para ser aplicado al multiculturalismo, tal como en la propuesta teórica de nuestro autor comunitarista.

Ya hemos hablado brevemente sobre la relación existente entre la obra hegeliana y la gadameriana y hemos visto que la razón por la que Taylor se ha decantado por la segunda es debido a su apertura al cambio, su particular interés por el lenguaje, la importancia de la comprensión propuesta y su practicidad, entendiéndola como la más propicia de las dos para el análisis de procesos de interacción entre realidades que se muestran como otredades entre ellas. Por esta razón, nos enfocaremos a desarrollar paso a paso cómo se desarrolla, lo que implica este proceso y por qué lo entendemos como necesario al hablar del momento de una convivencia e interacción multicultural fructífera porque, evidentemente, no toda convivencia entre culturas, resulta en acuerdos pacíficos.

Para el proceso hermenéutico, su 'aplicación' es fundamental para un desarrollo fructífero y la encontramos más como un saber que como un método. La aplicación es la que determina el proceso de la comprensión dentro de la hermenéutica; es la conjunción de la interpretación y la comprensión (Gadamer, 2012, 396). Recordemos que para Gadamer la hermenéutica no representa un método para las ciencias del espíritu -aunque no descarta que existan algunos métodos válidos para el estudio de estas ciencias (Dutt, 1998, pág. 17)- en cambio, la presenta como "un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu" (Gadamer, 2012, pág. 378). Así también a los momentos que conforman dicho proceso: comprensión, interpretación y aplicación, a ésta última es que le confiere singular atención. A pesar de que Gadamer presenta por separado los momentos del proceso hermenéutico que distingue, sin embargo, no están aislados entre ellos ya que los tres se relacionan tan estrechamente que a veces no es posible distinguir dónde comienza y concluye cada uno. Estos momentos se implican unos a otros al mismo tiempo, de tal manera que se necesitan entre ellos.

En primer lugar, la comprensión. Este primer saber que nos presenta, está estrechamente relacionado con el de la interpretación, ya que es en esencia pura interpretación: cada que comprendemos interpretamos. Al comprender-interpretar lo hacemos desde nuestro horizonte, mismo que se encuentra formada por el contexto de la tradición en la que nos desarrollamos y que, como arriba mencionábamos, también comprende un carácter dialógico. Asimismo, esta forma de ser, que continuamente se conforma en el desarrollo de cada individuo, es su *horizonte de conocimiento*, el cual le posibilita el desplazamiento para conocer algo; en él se encuentra todo nuestro conocimiento previo y nos permite echar un vistazo a las ideas ya configuradas dentro de lo que ya conocemos para adentrarnos a los conocimientos nuevos por medio de una comparación. Sin embargo, el horizonte no es infinito, como sí lo es la capacidad de su desplazamiento en tanto nuestra posibilidad de conocer es flexible y no está determinada.

En segundo lugar, la interpretación. Es la forma explícita de la comprensión y aparece también cuando no resulta claro lo que queremos comprender. Al hacer uso de la interpretación, podemos repensar la cosa a comprender desde una perspectiva que nos sea propia para resignificar la cosa y acercarnos a ella. La interpretación es una mediación entre dos diferentes tradiciones o entre distancias históricas (Gadamer, 2012, pág. 380). Continuamente nos encontramos interpretando: textos, conversaciones, gestos, actitudes, etc., siempre desde un horizonte específico. Para que se dé una interpretación correcta es necesario estar conscientes de los prejuicios y del horizonte en el que nos encontramos, de otra manera caeríamos en prejuicios inválidos e imposibilitaríamos el camino hacia la buena comprensión. Aceptar y hacer un uso crítico de los prejuicios forma parte del carácter especulativo que nos prevé de las conclusiones inmediatas y propicia la reflexión: nos representa la unidad de sentido reflejada en una imagen que busca ser propicia para la comprensión. Asimismo, la interpretación nos facilita el entendimiento de la cosa, pero visto desde un ángulo accesible a nuestro horizonte de conocimiento, trata de traer a la 'luz' lo que el ente indica y dejar que lo otro sea. (Esquivel, 2012, págs. 70, 72) Dejando que ocurra la otredad, podemos lograr un

ser en común. “Dejarlo [al otro] libre para que pueda llegar a ser él mismo” (Gadamer, 2012, pág. 22).

En tercer lugar, la aplicación. En ella tiene lugar tanto la comprensión como la interpretación. Cuando comprendemos e interpretamos, aplicamos ya que quien comprende se apropia el conocimiento; la manera más efectiva que encuentra Gadamer para explicar el fenómeno de la aplicación, es a través de la hermenéutica teológica y la hermenéutica jurídica puesto que en ellas es posible decir, por ejemplo, que la palabra divina es comprendida e interpretada para aplicarse en su predicación, o en la hermenéutica jurídica, que una ley escrita hace tanto tiempo se puede hacer vigente con la interpretación del juez y de ésta manera se aplica para hacerla cumplir (Gadamer, 2015, págs. 378-414). Esta parte de la aplicación corresponde al aspecto más práctico de la hermenéutica y la hace vivencial, lo cual es uno de los aspectos más importantes de la hermenéutica; dentro de su praxis, el lenguaje porta significado (Santilli, 2010, pág. 90) y, con su distintivo carácter circular, se va redefiniendo conforme a su uso y sus nuevas maneras de interpretar, eso le da el carácter de ‘efectual’: es efecto de su propia comprensión.

Asimismo, dentro de su carácter de aplicación, se requiere que el que comprende se sitúe en un saber de la aplicación (Esquivel, 2012, pág. 74), la cual se propone que sea la ética aristotélica. Aplicar requiere un actuar y, por tanto, se introduce en la configuración de la historia, en una relación de apertura hacia el otro. No hay un proceso hermenéutico sin la aplicación puesto que el aplicar no es posible separarlo de la comprensión: siempre que comprendemos e interpretamos lo hacemos hacia algo que nos resulta extraño y fuera de nosotros, por eso siempre es hacia ‘lo otro’ y eso, siempre requiere una acción y, por lo tanto una aplicación.

Ahora bien, podemos concluir la explicación de lo que representa el proceso hermenéutico diciendo que la hermenéutica se pinta como universal puesto que su carácter de aplicación le permite presentarse en muchos ámbitos donde se busca la comprensión y el acuerdo. Gracias a esta flexibilidad, Taylor encuentra en ella la explicación idónea para hablar de cómo se da y cómo resultan más fructíferas las relaciones multiculturales a través del fenómeno de la ‘fusión de horizontes’.

2.3 Fusión de horizontes

No resulta fácil el entendimiento e interpretación para lograr la intercomunicación con los otros. Los 'otros' no son 'yo' y con ellos nos tenemos que relacionar e interactuar, de manera que modificamos nuestra propia conducta y forma de ver (Entralgo, 1968, pág. 30). La relación con el otro, la mayoría de las veces, nos hace ampliar y desplazar nuestro conocimiento sobre las cosas o los eventos que nos rodean y acontecen. Estas cosas y eventos con los que nos relacionamos en la vida cotidiana, forman parte de la cultura en la que nos desarrollamos. Así, la cultura a la que pertenecemos esquematiza nuestro conocimiento con respecto al mundo que nos rodea y ésta puede llegar a modificarse por medio del trato con los otros no pertenecientes a la misma. Pero, debemos aclarar, el trato es siempre problemático.

Para una mejor política que evite la discriminación, Taylor propone una sociedad con un modelo liberal. Aquí resulta necesaria la hermenéutica para no desatender los otros puntos de vista o las tradiciones a las que no pertenecemos y que, sin embargo, existen y convivimos con ellas. No es un camino fácil el de encontrar una política que se ajuste a, al menos, las necesidades generales de cada cultura que convive en las nuevas ciudades multiculturales. Es por eso que se encuentra en la hermenéutica una ayuda para la mediación. Lo que permite la hermenéutica, según anuncia Gadamer, es la capacidad de un proceso como acontecimiento libre y en continua transformación que nos deja modificar continuamente nuestra comprensión, de manera que ampliamos y nos desplazamos en los horizontes con los que convivimos. Pero, adentrándonos al problema que sale de la fusión de horizontes, ¿resulta en un método o no? Y ¿qué tan libre es en su desarrollo?

Para Grondin, como estudioso y crítico de Gadamer, la propuesta de la fusión de horizontes, no parece muy clara y para hacer explícito esto en su ensayo *La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la adaequatio rei et intellectus?* (2007), escribe las dificultades con las que nos podemos encontrar al tratar de comprender cada arista del fenómeno de la fusión de horizontes. En primer lugar, Grondin propone ver qué tan viable es una fusión de horizontes como una metáfora que se aplica y deja ver lo que Gadamer comprende como horizonte: "expresa esa

panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende” (Gadamer, 2015, pág. 375) y hace resaltar su pregunta de cómo este horizonte se fusiona con otro, ¿cómo sucede esto? Pero, antes de tratar de responderla, hace un pequeño análisis acerca de lo que entiende por fusión de horizontes.

En este texto, Grondin propone dos momentos de análisis de acuerdo a lo que Gadamer hace patente en su obra. Primero, la fusión la define como acontecimiento y cuando ‘sucede’ aparece como ‘incandescencia’. El acontecimiento de la fusión de horizontes -que conjunta el proceso hermenéutico ya presentado que se da con la interpretación, comprensión y aplicación- deja ver una nueva verdad que no era evidente desde nuestro propio horizonte, es luz hacia un nuevo camino en común con una otredad. En el segundo momento, nos dice que una vez que se han separado los horizontes para su estudio, comprensión y posterior fusión, pareciera que se está en un ambiente controlado, lo que nos deja con la duda de qué tanto ‘el método’ está o no implicado en dicha fusión que se entendía como libre de éste y de las intenciones de la ciencia moderna por controlar no sólo lo cuantificable sino también lo no cuantificable como lo son los procesos humanos. Hace esta observación debido a la duda sobre qué tan controlable resulta un acontecimiento. Como tal, este acontecer debería tener la característica de ser libre de acuerdo a lo que se puede leer en la obra gadameriana. Sin embargo, Grondin encuentra que el observar y distinguir entre los horizontes a fusionar se presenta con un tinte de control (Grondin, 2007, págs. 33-35). Así, no se responde completamente a los cuestionamientos que han quedado abiertos en torno a la comprensión del suceso, como si ¿son horizontes diversos que se fusionan o uno sólo el que se transforma? Lo cual trataremos posteriormente.

De la misma manera que pasa con Taylor, la fusión de horizontes en Gadamer resulta un proceso muy oscuro. La comprensión del mismo se ve truncada por la falta de descripción en su obra. El suceso se menciona en algunas ocasiones, evitando la exhaustiva definición, como una suerte de mediación entre pasado y presente o entre dos tradiciones que parecen distanciadas. Más que un puente entre dos horizontes diversos, pareciera que los amplía hasta que puedan tocarse entre

ellos y comprenderse sin dejar de ser ellos mismos. Con todo esto, la fusión de horizontes es confusa y puede llegar a malinterpretarse teniendo como resultado una 'mala fusión'. Pero, ¿qué es una mala fusión? Tanto para Gadamer como para Grondin, la mala fusión de horizontes representaría el regreso a lo que la hermenéutica clásica trataba de combatir: interpretar un suceso del pasado como si este se diera en el presente (Grondin, 2007, pág. 28), es decir, pensando que los valores, las concepciones, las formas de ver y todo el contexto actual fuera una continuación ininterrumpida e inmutable del pasado, de manera que se ignoran los cambios sociales y las transformaciones de la tradición. Así, es imposible una fusión cuando se ignora la mediación.

Con esto, nos preguntamos si entonces nos posibilita el entendimiento del proceso de la comprensión entre dos realidades que se muestran como incompatibles. Si bien algo hay de paradójico en la manera de expresar la función de este proceso, ya que no sabemos desde dónde empieza y acaba un horizonte, buscamos que la fusión nos permita la comprensión de otras tradiciones que se muestran similares y diferentes a la propia. Se busca llegar a un lenguaje en común que nos acerque a lo que se quiera comprender, acercándonos a lo que parece incomprendible hasta el punto de tocarlo. Como ya se ha mencionado en varias ocasiones, no es posible deslindarnos de la tradición de la que venimos y en la que configuramos todo nuestro esquema de pensamiento y de acción. Lo único que podemos hacer con la tradición que nos es heredada es cuestionarla y modificar nuestro esquema y acciones, pero nunca la podemos ignorar ya que gracias a ella comprendemos, y sólo así es posible modificarla.

Así, tomando las ambigüedades y las paradojas que nos presentan, podemos regresar al problema que se anticipó con Grondin en cuanto a la fusión de horizontes: los horizontes de los que habla Gadamer ¿son horizontes diversos que se fusionan o uno sólo que se transforma? La pregunta aparece porque en algunas ocasiones, Gadamer nos hace ver que no hay múltiples horizontes y que todos convivimos en el mismo, sin embargo, en otros momentos pareciera que hay una gran cantidad de horizontes que esperan a fusionarse para ser comprendidos y

comprender, por ejemplo, cuando escribe que “el intérprete y el texto tienen su propio horizonte y la comprensión supone una fusión de estos horizontes” (Gadamer, 2015, pág. 111). Aquí, cuando menciona el proceso de comprensión, hace alusión a la existencia de que hay dos horizontes diversos que hay que juntar y fusionar. O cuando menciona que la fusión nos otorga un horizonte de interpretación con la que entendemos a los otros de manera que nos situamos en uno y con el tratar de comprender se abre el espacio de otro por lo que distingue más de un horizonte (Gadamer, 2012, pág. 477). Pero, dentro de la confusión, comienza a vislumbrarse una posible salida ya que este otro horizonte nos sale al encuentro a partir de tratar de llegar a la comprensión.

[S]i en realidad no existen estos horizontes que se destacan unos de los otros, ¿por qué hablamos entonces de fusión de horizontes y no sencillamente de la formación de ese horizonte único que va remontando su frontera hacia las profundidades de la tradición? (Gadamer, 2012, pág. 377)

Pregunta Gadamer en su primer tomo de *Verdad y Método* cuando busca dar explicación al estudio de la tradición. De tal manera, él mismo responde que la multiplicidad de horizontes se debe a que el comportamiento hermenéutico tiene como labor proyectar un horizonte histórico que se distinga del pasado, es decir, la hermenéutica nos ayuda a distinguir entre dos horizontes y a dar cuenta que dichos horizontes necesitan mediación para dialogar. La hermenéutica, entonces, nos evita tratar de comprender sin mediación. Se crea un horizonte diferente para entender que necesitamos mediar la distancia que nos separa de la cosa que queremos comprender. De algún modo, esto ya lo anunciaba al hablar de la historia efectual que es precisamente este voltear hacia atrás en búsqueda de la comprensión e interpretación, se trata de recuperar conceptos del pasado para que tengan sentido en nuestro concebir.

Con esto, reafirma en el segundo tomo de su obra que “la verdad entera puede envolvernos a unos y a otros en nuestro pensamiento individual” (Gadamer, 2015, pág. 62), insinuando que existe un horizonte extenso que comprende todos los otros horizontes que se crean, se fusionan o desplazan. Si lo viéramos como en un diagrama de Venn, pareciera como si este gran horizonte fuera el espacio donde

dos dominios (tradiciones, contextos, tiempos históricos) que se formaron conscientemente en búsqueda de una identidad, buscan juntarse para tener un espacio en común donde ambos puedan coexistir. Así, 'sin dejar de ser ellos mismos', logran un desplazamiento que culmina en una fusión en donde se abre el espacio al diálogo y a la comunidad. O, al menos, esto representaría una salida posible al problema de la comprensión.

Entonces, lo que se espera con el proceso hermenéutico de la fusión de horizontes es tener muy en cuenta la distancia que nos separa de lo que queremos comprender, evitando caer en una apropiación de la tradición de forma acrítica. La comprensión se da con el querer conocer y esto sólo es posible desde una apertura que nos permita reconocer la otredad y reconocer que tiene cosas por decirnos. "Cuando el otro nos corresponde y sale a nuestro encuentro se da la verdadera conversación" (Gadamer, 2012, pág. 37). La fusión resulta en un acto de comparación que no exige la eliminación de una de las perspectivas, sino que llama al diálogo para que, en lo posible, puedan coexistir. Aunque, claro, los interlocutores no siempre están abiertos al diálogo.

Con ello, el problema que expone Grondin acerca de si es o no un método la fusión de horizontes nos sigue pareciendo difuso, Por un lado, el carácter de control que puede generar la búsqueda de interpretación nos lleva a pensar que, como todo método, es necesario que se genere cierto control para lograr un objetivo -en este caso, el objetivo se plantea en la comprensión, interpretación y aplicación-. Por otro lado, los objetivos dentro de un método se plantean con mayor exactitud y se esperan más rigurosos, algo que con la fusión de horizontes se encuentra planteado desde una perspectiva más flexible, es decir, la interpretación depende directamente del horizonte en el que se sitúe y puede cambiar dependiendo la tradición desde la que se parta. Ahora bien, ¿qué tan libre es la fusión de horizontes? Parece que, a pesar de su flexibilidad, no resulta tan libre debido a que, para llegar a ella, ninguna de las partes involucrada puede eximirse de la necesidad de diálogo.

El diálogo y la apertura al mismo es fundamental para la comprensión dentro de la propuesta gadameriana. Sin embargo, las relaciones personales e interculturales poco o nada se asemejan a la comprensión y a la apertura que se puede tener al leer un texto o al interpretar una ley. Debido a esto es que la propuesta de la fusión de horizontes queda fuera de la posibilidad de ser considerada en las relaciones multiculturales. Son casi nulos los esfuerzos para la verdadera comprensión intercultural. Y decimos esto ya que, como mencionamos en el capítulo anterior, esta comprensión intercultural está permeada por la búsqueda de mejores maneras de explotación cultural para la venta y consumo. La fusión de horizontes de la que habla Taylor está enfocada a la adquisición e intercambio de productos culturales como si éstos fueran mercantilizables. Esto, como ya lo anticipábamos, desde una lógica capitalista.

Entonces, la convivencia e intercambio multicultural, contrario a lo que Taylor menciona, no exige el total acuerdo de convivencia y la total apertura a la otredad como sí lo exigen otros intentos de comprensión. Tomar en cuenta el factor humano que se muestra como falible por su ineficiencia y riesgo de error, es necesario para pretender estudiar los procesos multiculturales que se dan en la realidad social. Las relaciones humanas casi nunca se presentan como 'eficientes' y sí se presentan, en cambio, como conflictivas y con ello, como reales. No es necesario el reconocimiento que Taylor describe dentro de su texto *Políticas del reconocimiento* para la convivencia, ya que la convivencia casi nunca es voluntaria.

Así, a pesar de lo dicho con anterioridad a lo largo de este capítulo, las comunidades no siempre están abiertas al diálogo y, en realidad, no tendrían por qué estarlo para que la convivencia multicultural, de hecho, se dé. En la mayoría de los casos, si damos una rápida revisión en la historia de las civilizaciones, es remarcable que prácticamente nunca se tiene apertura al diálogo. ¿Entonces que resulta de la multiculturalidad que propone Taylor? ¿Es mera fantasía teórica que se tiene como deseable pero nunca, en efecto, pasa? Además de esto, en la práctica como ya lo mencionaba Grondin, no todo resulta controlable, así como las relaciones sociales.

De esta forma, en lo siguiente nos dedicaremos a hablar desde la posibilidad de un multiculturalismo dado a través de lo que Gadamer llamaría una ‘mala fusión de horizontes’ donde, el diálogo no es siempre posible pero sí la convivencia y el intercambio cultural que no pretende otra cosa que la supervivencia. Esta convivencia a la que hacemos referencia es analizada ahora, desde un contexto ya no liberal como en Taylor, sino, desde un contexto que Bolívar Echeverría llama “ethos Barroco”, el cual se propone desde un análisis (anti-) capitalista de la modernidad.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

3. Multiculturalismo (in)voluntario

¿Quién cree, en la actualidad, que se puede abolir la guerra? Nadie, ni siquiera los pacifistas. Solo aspiramos (hasta ahora en vano) a impedir el genocidio, a presentar ante la justicia a los que violan gravemente las leyes de la guerra (pues la guerra tiene sus leyes, y los combatientes deberían atenerse a ellas), y a ser capaces de impedir guerras específicas imponiendo alternativas negociadas al conflicto armado.

(Susan Sontag, 2018, pág. 12).

Hasta ahora hemos analizado dos situaciones que alcanzamos a ver en la obra de Taylor, misma que refleja las cavilaciones de más pensadores liberales al referirse al multiculturalismo. Estas dos situaciones abarcan la concepción que Taylor hace del valor en las culturas que, como vimos, se lee desde una lógica capitalista que entiende la identidad de éstas como mercancías dispuestas para un intercambio económico, esto, para hacerla 'más accesible', a través de la compra de identidades para expandir y hacer más flexible la propia cultura. La segunda situación se expresó en el análisis de la propuesta gadameriana de la fusión de horizontes para explicar, a partir de ésta, las relaciones multiculturales donde se pretende situar a la convivencia desde una actitud de control¹⁷, siendo que las relaciones sociales están fuera del alcance de lo controlable.

¹⁷ Entendemos actitud de control como lo planteamos en el capítulo anterior donde retomamos la crítica que hace Grondin a la concepción de fusión de horizontes Gadameriana: encuentra que el observar y distinguir entre los horizontes a fusionar se presenta con un tinte de control (Grondin, 2007, págs. 33-35) y no como un proceso 'libre', como lo espera Gadamer.

De esta manera, con Bolívar Echeverría abordaremos las respuestas a dichos conflictos desde una postura que ya hemos anticipado. Él hace mención de una modernidad que está inscrita en lo que él llama 'lo barroco'. Así, dividiremos en dos apartados el presente capítulo. El primero tiene la intención de explicar en qué sentido la pretensión de valores para las culturas en Taylor nos resulta capitalista, además de superflua, ya que la necesidad de otorgar, continuamente, valor en las culturas para dar cuenta que su existencia es válida, nos resulta una teoría innecesaria. Así, el segundo apartado busca explicar que la idea de Taylor de retomar la fusión de horizontes gadameriana resulta problemática para explicar o proponer las relaciones multiculturales, ya que los interlocutores no siempre están dispuestos desde el diálogo, como lo propone Gadamer, y la apertura; en cambio, las relaciones multiculturales resultan más conflictivas de lo que describe Taylor. Por este motivo, encontramos en el análisis que Echeverría hace a la modernidad uno más certero del fenómeno de la multiculturalidad. Dicho análisis lo sitúa desde una perspectiva barroca donde la convivencia no es posible y, sin embargo, se da.

Antes de comenzar con la primera aclaración, abordaremos dos de los conceptos que Echeverría utiliza constantemente a lo largo de su obra, éstos son el de 'modernidad' y 'barroco'. A partir de aquí, retomaremos la noción capitalista que encontramos en Taylor al momento de otorgar valor a las culturas, como si de mercancías se tratara. A continuación, presentaremos lo que nos resulta conflictivo en la fusión de horizontes para el multiculturalismo y finalmente, qué solución leemos desde Echeverría.

3.1 La modernidad en la época capitalista

Para Echeverría, la modernidad aparece como un proyecto pretendidamente civilizatorio de la sociedad europea con una temporalidad extensa que podría rastrearse desde el siglo XII (Echeverría, 2000, pág. 58). Sin embargo, se muestra más bien como una serie de comportamientos específicos que tienden a una nueva estructura de la vida social marcada por la 'nueva' capacidad de reproducción mercantil. Dentro de lo que conocemos como modernidad, Echeverría explica tres

fenómenos y cinco rasgos que caracterizan a lo moderno, mismos que nos ayudarán a comprender el concepto.

En primer lugar, encuentra el que él llama la “confianza práctica en la dimensión puramente física de la capacidad técnica del ser humano” (Echeverría, 2016, pág. 14), esto es, la confianza en la técnica basada en el uso de la razón. Con este primer fenómeno aparece, nos dice, el adiós a la vida agrícola como vida auténtica del ser humano. En segundo lugar, se encuentra la ‘secularización de lo político’ como una ‘primacía de la sociedad burguesa’ en donde la sociedad funcionaría como “una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas” (Echeverría, 2016, pág. 16); mientras que el aspecto comunitario de reproducción de la identidad colectiva pasa a un segundo plano. Y, en tercer lugar, se encuentra el fenómeno del individualismo que presupone una mayor importancia al individuo singular, trayendo consigo presupuestos como los del liberalismo donde el individuo conforma la base de la sociedad y, como tal, todo individuo participaría de un igualitarismo que, evidentemente, elimina a la comunidad como base de las relaciones sociales, además de introducir una forma nueva de practicar la oposición entre individualidad singular y colectiva. Con ello se caracteriza la modernidad. Asimismo, ésta se presenta como un proyecto siempre en trance y nunca culminado. Resulta siempre ambigua.

Con estos fenómenos que se dan en la modernidad, podemos ver que Echeverría siempre concibe a ésta como capitalista, como la respuesta de la sociedad a los retos de la tecnología racional y al intercambio mercantil que aparece con los fenómenos arriba mencionados. Sin embargo, además de estas características que podemos entender como ‘negativas’, Echeverría encuentra en el estudio de la modernidad la apertura a la percepción de la otredad, según Gandler (2007, pág. 388) ya no como “la imagen narcisista del que lo percibe” sino en su propia mismidad. (Echeverría, 1997, pág.10) Así, la modernidad trae consigo la apertura de unas sociedades a otras. Sin embargo, la mayoría de las veces la convivencia multicultural, en este sentido, se da a través del intercambio mercantil generalizado,

lo cual nos lleva a una continua explotación y competencia con los otros. De forma contraria, Echeverría propone otra manera de abordar este conflicto ya que no cree que la modernidad y la lógica capitalista sean inseparables. En cambio, él entiende otras maneras de relacionarse que no siempre están mediadas por esta lógica, de ahí que analice las diferentes maneras de conformación de las sociedades de acuerdo a cómo viven la contradicción capitalista.

Además de estos fenómenos, dicho autor encuentra cinco rasgos característicos de la vida moderna, mismos que van de la mano con lo anteriormente mencionado y nos ayudan a acercarnos, cada vez más, a comprender el mundo de la vida moderna.

El primer rasgo es el *humanismo*, entendido como “la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; [...] afirma un orden o impone una civilización que tiene su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica” (Echeverría, 2000, págs. 149-150). Esta construcción del mundo obliga al Otro a comportarse como Naturaleza en tanto que reserva a disposición del Hombre. Y ensalza a este último como dueño de lo Otro. Así, de la mano de éste, viene el *racionalismo* como segundo rasgo que pretende tener a la instrumentalización del mundo como el razonamiento por excelencia. El tercer rasgo, el *progresismo*, muestra cómo es entendido el curso de la historia en sociedades modernas donde se espera el reemplazo de lo viejo por lo nuevo, tomando a la novedad como “un valor positivo absoluto” (Echeverría, 2000, pág.151) y donde se entiende el progresismo como el perfeccionamiento de la civilización; su experiencia del tiempo es cualitativamente ascendente y su realidad se entiende siempre en el futuro. Con ello, se presenta el cuarto rasgo de la vida moderna, el *urbanicismo* que se adjunta tanto al humanismo como al progresismo ya que en él se materializan ambos ideales y se reemplaza a la barbarie con la civilización, de manera que concentra en un sólo espacio los núcleos de gravitación

de la actividad social¹⁸. El quinto rasgo, el *individualismo* que privilegia la identidad individual como sujeto poseedor de la Naturaleza.

Ahora bien, probablemente, en la obra de Echeverría la forma de convivencia más llamativa de su obra sea la barroca, ya que en ella encontramos una descripción más acertada de lo que podemos llamar una convivencia multicultural. Para poder adentrarnos al pensamiento barroco de Echeverría, será necesario describir a qué le llamamos 'barroco'.

Dentro de la obra de Echeverría encontramos que explica la conformación de las sociedades usando analogías de ciertas corrientes artísticas (realista, romántica, clásica y barroca), esto es porque a partir de ellas se ve reflejado el actuar del ser humano contemporáneo. De esta manera, compara la corriente de lo barroco con prácticas de una sociedad que resulta de una donación de formas. Lo barroco también se identifica con lo improductivo, lo transgresor y lo represor. (Echeverría, 2000, pág. 58) Acepta, además, lo que resulta insuperable y "al emplearlo sobre la sustancia nueva para expresar su novedad, intenta despertar la vitalidad del gesto petrificado en él [...] al hacerlo termina por poner en lugar de esa vitalidad la suya propia" (Echeverría, 2000, pág. 46). Es así, que lo barroco se plantea como una forma de vivir lo invivible, desde una teatralidad insuperable que adopta formas que no le pertenecen y las convierte, a veces sin esperarlo, en algo totalmente nuevo pero que deja ver la semejanza con 'lo original'.

Asimismo, retoma de la *Teoría estética* de Theodor Adorno su definición de lo barroco, el cual resulta una *decorazione assoluta* ya que, sin dejar de ser un medio, se convierte también en su propio fin¹⁹. También, Echeverría (Echeverría, 2016, págs. 183-184) tiene a bien ejemplificar lo barroco con la obra de Miguel de

¹⁸ a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política. (Echeverría, 1997, pág. 152)

¹⁹ "En el ornamentalismo barroco, [...] la decoración intenta rescatar, en la pérdida del objeto, la presencia del mismo, en la confusión del ánimo, la claridad de la mente. En él hay una afirmación doble del espacio como escenario de la representación: la ornamentación es ella misma un texto transcrito en imágenes, que invita a ser leído en el disfrute del objeto". (Echeverría, 2000, pág. 211)

Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde Alfonso Quijano decide convertirse en Don Quijote como estrategia de sobrevivencia y resistencia a la nueva vida mercantil de España. Esta nueva vida de Alfonso se construye en una realidad imaginaria, no para huir de la realidad, sino para “liberarla del encantamiento que la vuelve irreconocible y detestable” (Unamuno, 1951, pág. 350).

Esta concepción de lo barroco la utiliza para explicar el proceso ‘civilizatorio’ que se dio en la América española. El proyecto criollo que pretendió rehacer la España europea en la América ‘nueva’. Una civilización que modificó y se vio modificada por los nuevos pobladores que se instalaron con la intención de expandir su idea de Nación. Sin embargo, como sabemos, resultó en un proyecto ‘fracasado’ pero que posibilitó un proceso de intercambio cultural que devino en el mestizaje actual. Lo barroco, entonces, es un concepto fundamental en la obra de Echeverría.

Hechas estas aclaraciones, seguiremos al análisis que nos ayudará a comprender en qué sentido es posible ver que Taylor hace uso de la lógica capitalista al otorgar valores a las culturas. La continua necesidad que parece que Taylor tiene de otorgar valores estrictos a las culturas, nos resulta no sólo innecesario, sino que es bastante problemático. En primer lugar, nunca podremos ubicarnos en un campo neutro para evaluarlas ya que todas las culturas son distintas entre sí y cada una podría presuponer ser mejor que cualquier otra por sus tradiciones, sus productos culturales, sus cosmovisiones, su religión, su lengua y hasta sus vestimentas. En segundo lugar, no es posible entender que los humanos poseamos un sentido *a priori* que permitiera evaluar y ponderar a unas culturas sobre otras con base en su ‘razón’. Y, en tercer lugar, ¿por qué pretender que hay valor para cada cultura? ¿No parece suficiente la mera existencia de las mismas para considerar válida su existencia²⁰?

²⁰ Aquí, es necesario distinguir entre la cultura misma que, al menos desde este trabajo, entendemos como válida per se, y las diferentes prácticas que una cultura puede considerar dentro de sus formas de expresión. Estas últimas consideramos que su existencia sí puede ser ampliamente cuestionable. Sin embargo, para los fines de este trabajo nos remitiremos únicamente a la existencia de las culturas mismas y no de sus prácticas.

Para autores liberales como Taylor, la mera existencia de las culturas no parece suficiente para considerarlas válidas e incluso respetables. Para Taylor, es necesario que exista un campo neutro en donde nos podamos parar a juzgar la validez de cada cultura y eso lo lleva a desarrollar ciertas pautas que se muestran implícitas dentro de su trabajo. En él expone que, entre otras cosas, las culturas son valiosas por su autenticidad, su capacidad de enriquecer a otras culturas o su flexibilidad para adaptarse a otros discursos. Parece que, abriéndose a dichas actitudes, las culturas ganan mayor o menor valor dependiendo de cuánto se apeguen a la autenticidad, al enriquecimiento de las demás culturas o a su flexibilidad. Entonces, si las culturas devienen en objetos mercantiles que se pueden intercambiar, comprar o vender para adjuntarse a esta lógica capitalista que posee a todas las identidades “válidas”, estar o no dentro de este mercado es lo que terminaría validando a una cultura.

Todo lo expuesto por Taylor es posible adscribirlo a lo que entendemos como lógica capitalista y, especialmente, encontramos que se integra a lo que Bolívar Echeverría propone como una sociedad con un *ethos realista*. En este *ethos*, la contradicción capitalista pretende no tener lugar como contradicción y donde el valor valorizado se pondera sobre el valor de uso. Tal situación, lleva a las sociedades a una explotación inconmensurada de recursos que aceleran su propia destrucción. De esta manera, procederemos a dar un breve recorrido por lo que significa el *ethos* barroco y con ello los demás *ethos* de la modernidad capitalista que expone Echeverría para poder compararlo con la idea de sociedad en la que Taylor se desarrolla, la que se inscribe en el *ethos realista*.

La decisión de elaborar su estudio a través de *ethos* se debe, probablemente, a la ligera ambigüedad que existe al hacer uso de dicho término. *Ethos* puede significar al menos dos cosas, un uso o costumbre o un modo de ser. En el análisis de la modernidad se debe tomar en cuenta cómo está construido el mundo de la vida, el cual conforma el estudio de un *ethos* histórico que no es otra cosa que el desarrollo de modos de ser y costumbres arraigadas en una sociedad que hacen que ésta se comporte de maneras específicas, superando “el carácter insoportablemente

contradictorio de su situación histórica específica” (Echeverría, 2000, pág. 89). En el caso de la modernidad capitalista, el ethos necesita hacer vivible lo invivible “la contradicción entre la tendencia creativa, que emerge del cuerpo social, y la ‘voluntad’ destructiva inherente a la valorización del valor de las cosas” (Echeverría, 2002, pág. 5). A su vez, encontramos en la diferenciación de los ethos una marcada importancia política, esta es según Gandler, que los países de la periferia no habrían de buscar desesperadamente la inclusión en la llamada ‘modernización’ para ser partícipes de las relaciones capitalistas de producción²¹ ya que dichos países se encuentran ya metidos en ella, sólo que en una forma diferente (Gandler, 2007, pág. 275).

	NEGAN CONTRADICCIÓN	ACEPTAN CONTRADICCIÓN
VALOR DE USO NO IMPORTANTE	REALISTA	CLÁSICO
VALOR DE USO IMPORTANTE	ROMÁNTICO	BARROCO

(Fig. 1) (García, 2014)

Así, para que el ethos histórico de la modernidad capitalista logre su objetivo, son posibles cuatro salidas (Fig. 1). Estas salidas son combinaciones de cuatro estrategias para vivir con naturalidad la contradicción capitalista, esto es, la subordinación del valor de uso al valor mercantil de la lógica de la acumulación del capital. El primero de ellos, el *ethos realista*, busca anular esta contradicción haciendo que la lógica de acumulación del capital someta a la lógica de la producción. Un ejemplo de estas sociedades lo encontramos en países como Estados Unidos de América, Canadá y en algunos países de Europa occidental,

²¹ Aquí, la manera de ejemplificación de Gandler nos lleva a analizar la política mexicana que pretende desesperadamente llevar al país, a como dé lugar, a una ‘modernización’ que solucionará los problemas que éste presenta.

pero con una intensidad mayor en el primero. Esto, debido a la ilusión que se otorgaba de tener condiciones idóneas tanto humanas como territoriales, técnicas y financieras que promovían en los ciudadanos el sentimiento de que, al estar involucrados en dicha economía, serían acreedores de condiciones más satisfactorias que no se acabarían fácilmente (Echeverría, 2002, pág. 6). Este ethos deja lugar para el valor mercantil que se autovaloriza constantemente.

El segundo ethos, el *ethos romántico*, también trata de anular la concepción de una contradicción capitalista, pero invierte la subordinación del valor de uso al valor mercantil, dejando al valor de uso por encima de la valorización del valor. Aquí, la vida moderna es creación del sujeto humano y, como tal, puede ser rechazado o modificado en cualquier momento por lo que los infortunios que se presentan aparecerían como sólo 'pasajeros'. Un ejemplo de estas sociedades lo encontramos, dice Echeverría (2002, pág. 7), con la construcción de las patrias nacionales, donde el mercado y las exigencias capitalistas adecua a las comunidades para su 'florecimiento' en el mercado. En este ethos se pondera la importancia de las naciones y su gente sobre la acumulación del capital, pero se considera como necesario los efectos contraproducentes que llega a tener la modernidad capitalista, esto último en aras de la plenitud.

De tal forma, el tercer ethos de la modernidad capitalista, el *ethos clásico*, entiende y acepta la contradicción capitalista como algo evidente e ineludible. Acepta además la subordinación del valor de uso ante el valor mercantilizado que surge a través de la valorización del valor. Se reconoce incapaz de eludir la lógica capitalista, pero intenta aminorar los efectos secundarios negativos una vez que ha reconocido la contradicción. Ejemplos de esto los podemos encontrar también en diversas situaciones dentro, incluso, de países latinoamericanos como México; concretamente, podemos encontrar una expresión del *ethos clásico* en el comportamiento de algunos empresarios que, sin ir contra la lógica capitalista, dan cuenta de la dinámica de explotación y buscan mejorar las condiciones y el trato hacia sus obreros.

Así, el cuarto ethos de la modernidad capitalista, el *ethos barroco*, procede de una forma peculiar. Acepta, como el ethos clásico, la contradicción capitalista. Sin embargo, no entiende que la mejor forma de aceptarla sea a través de darle una mayor importancia a la valorización del valor y subordinar a éste, el valor de uso. Si bien acepta la contradicción como innegable, no la entiende como inevitable. Trata de reivindicar “la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso” (Echeverría, 2002, pág. 8) y lo hace a través de la resistencia al capitalismo, desde un plano imaginario dentro de su propia devastación. El ejemplo más adecuado al ethos barroco, además de encontrarlo en el arte barroco²², lo encontramos en sociedades que se desarrollan en América Latina donde, desde la llegada de los españoles con su proyecto criollo, la sociedad se desarrolla desde una teatralidad que pretende reproducir un supuesto original, pero desde diferentes condicionales que, evidentemente, no posibilitan la exacta reproducción de éste. En contraposición a esto, se erige un nuevo fenómeno en donde se imbrican tanto las pretensiones de lo que se buscaba reproducir, como las condiciones físicas, sociales, ideológicas, económicas y políticas que hacen posible el planteamiento de una nueva sociedad, justo como se dio en lo que se pretendía como una ‘Nueva España’ fuera de España.

Una vez expuesto esto, podemos ubicar con mayor facilidad a la sociedad de la que habla Taylor dentro del ethos realista, ya que en ella no hay una contradicción capitalista que atender, debido a que no se entiende como contradicción y donde, evidentemente, encontramos que el valor de uso no resulta importante como sí lo es el valor de cambio. Para Taylor, como ya lo hemos sugerido en reiteradas ocasiones, tanto las culturas como sus productos y manifestaciones se describen como mercancías intercambiables. Ese intercambio se dirige hacia una búsqueda de la supervivencia pues las culturas con la mayor capacidad de ‘adaptación’ y

²² Echeverría insiste en retomar a Adorno cuando hace referencia al arte barroco diciendo que éste es una “decoración absoluta”, entendiendo esto como una “puesta en escena absoluta” que desarrolla su propia ley que “sustituye a la vida dentro de la vida y que hace de la obra de arte algo de un orden diferente al de la simple apropiación estética de lo real” (Echeverría, 2002, págs. 8-9)

flexibilidad son las que tendrían la ventaja al momento de ser entendidas como 'importantes' para la humanidad.

De tal forma, podemos encontrar dentro del análisis al que somete Taylor a la preservación cultural, que él entiende a las expresiones culturales como mercancías dispuestas a ser comercializadas y, como tal, siendo poseedoras de un valor específico que puede ser aumentado o rebajado dependiendo del uso o las condiciones en las que se encuentre. En el caso específico de las manifestaciones culturales, este valor podría ser aumentado o rebajado, según el análisis al que nos dirige Taylor, por la apertura o la flexibilidad que muestre cada cultura en convivencia con otra u otras. En suma, su capacidad de adaptación.

Así, desde esta perspectiva realista de la modernidad resulta necesario encontrar o comercializar, desde las culturas, productos atractivos para entenderlas como importantes, de manera que se considere necesaria su conservación. Desde esta perspectiva, la vida pretende ser desarrollada desde un enfoque que podría entenderse como empresarial, donde toda comunidad o institución debe consolidarse como productora de mercancías y éstas, a su vez, deben estar en constante competencia mercantil para asegurar su existencia dentro de la comunidad consumidora.

Como comunidad cultural que se desarrolla dentro de la modernidad capitalista, como lo plantea Echeverría, nos encontramos en la constante necesidad de creación y producción de mercancías. En este sentido, dicho autor busca entender al 'valor de uso' como Marx concibe 'la forma natural' (Echeverría, 1998, págs. 154-156). Aunque Marx demuestra interés en diferenciarlas una de otra, entiende que estas formas y valores se implican.

La mercancía, en palabras de Marx, tiene una doble objetividad: la "objetividad de valor", opuesta a la "objetividad sensorialmente perceptible". Precisamente su manera de existir como algo "doble", convierte en mercancía esta forma histórica específica de producto. [Esta] "prosaica forma natural", (Marx, 1975, pág. 58) [...] en oposición a la forma de valor no sólo surge en las formas de producción burguesas sino en todas las formas de producción dadas en la historia (Gandler, 2007, pág. 316).

La forma natural es lo que precede a la forma del valor de uso. Sin embargo, para fines del trabajo que hace Echeverría sobre las sociedades modernas, parece que une estas dos concepciones con el motivo de entender que para el ser humano moderno la condición de vida siempre se ve envuelta en la producción capitalista de mercancías²³. Toda sociedad moderna, propone Echeverría, se inscribe dentro de la lógica capitalista y, si bien no todas tienen al valor de cambio como más importante que el valor de uso, sí se adaptan a una realidad que responde a este intercambio capitalista. Por tanto, no es posible encontrar, al menos en Echeverría, una mayor consideración al valor natural puesto que no se da dentro de las sociedades modernas expuestas por él. En este sentido, las producciones culturales se nos presentan, irremediablemente, como mercancías.

Entonces, ¿en qué se diferenciaría el análisis hecho por Charles Taylor acerca del valor de las culturas y el análisis desde el que buscamos apoyarnos de Bolívar Echeverría para evitar ver a las culturas como mercancías? Recapitulando breve y puntualmente, vimos que para Charles Taylor la preservación de las culturas depende directamente del valor que, externamente, se les ha impuesto gracias a la apertura y flexibilidad con la que se presentan en la relación con otras; si las culturas son valiosas es por su capacidad de mercantilización. Y, en Bolívar Echeverría, el análisis que desarrolla acerca de las sociedades modernas, nos conduce a deducir que si las sociedades están inscritas en esta modernidad capitalista, es imposible separarlas de su auto interpretación como productoras de mercancías; las culturas, entonces, se auto mercantilizan y se perciben como tal (Echeverría, 1998, págs. 154 y 155).

A partir de aquí, tendremos que dar cuenta de la incapacidad de dejar de ver a las culturas y a sus producciones como mercancías. Ninguna cultura está exenta de presentarse como producto intercambiable y mercantizable. Sin embargo, no porque se les otorgue valor a las culturas significa que su validez deba subordinarse

²³ Aquí, debemos aclarar que Echeverría entiende que las diferentes sociedades que se desarrollan en la modernidad comprenden de manera distinta la producción de mercancías. Asimismo, entiende que en la modernidad es necesario tener en cuenta, tanto la necesidad de consumo como la capacidad de producción ya que estas serán diferentes en el desarrollo de cada sociedad.

a éste. Así, esto no nos pierde del todo, aún es posible con Echeverría confiar en un análisis que, a pesar de entender a las culturas y sus productos como mercancías intercambiables, logre dar cuenta de la contradicción y busque salidas alternas que eviten dar preferencia al valor de cambio y ayuden a dar cuenta de que una multiculturalidad que evada la pretensión del intercambio capitalista es posible.

3.2 Entre la fusión de horizontes y el mestizaje

Una vez expuesta esta primera parte acerca de la concepción del valor en Taylor, pasaremos a la segunda parte que pretende mostrar cómo la fusión de horizontes propuesta por Gadamer no resulta compatible con el análisis multicultural que presenta Taylor, como en cambio sí lo logra el análisis de la modernidad en Echeverría, específicamente desde su propuesta de análisis del 'mestizaje'.

Si retomamos algunas de las ideas expuestas en el capítulo anterior, podemos entender a la fusión de horizontes como un suceso dialógico en el que las partes involucradas conviven, se identifican desde su otredad, se comparan e intercambian algunos aspectos que les permiten continuar con el diálogo que entablan, de manera que forman lazos en común que les ayudan a comprenderse entre sí y logran ampliar o desplazar su horizonte. Por lo tanto, la fusión de horizontes tiene como requisitos imprescindibles la disposición, la apertura y el encontrarse en un espacio controlado. Sin embargo, a pesar de parecer la situación idónea para la multiculturalidad por la mesura y el control que el suceso pueda representar, vemos que en las sociedades modernas esto no ocurre. La convivencia con los otros casi nunca se presenta en un espacio de apertura y mesura. Es siempre posible que existan conflictos que mermen la disposición dialógica y el entendimiento del 'otro'.

Cuando hablamos del conflicto de entendimiento del 'otro', podemos pensar que es necesario hacer uso del esfuerzo hermenéutico como el posibilitador de cierta convivencia que resulta indispensable en sociedades del mundo moderno. Especialmente porque, en las últimas décadas, el movimiento transnacional y la búsqueda de una mejor calidad de vida se ha intensificado. Así, individuos procedentes de diversas culturas se han movido y han cambiado de espacio de

residencia, ocasionando que exista una mayor convivencia intercultural que, si bien siempre se ha dado, ahora tiene la particularidad de ser estudiada desde perspectivas que dan cuenta del desarrollo capitalista de la modernidad. Desde esta postura es que hemos identificado el análisis de Charles Taylor en torno al multiculturalismo.

Sin embargo, el esfuerzo hermenéutico no contempla que la convivencia con la otredad pueda existir en conflicto. La fusión de horizontes que nos presenta Gadamer aparece como respuesta a un multiculturalismo amoldado a relaciones entre sociedades que se presentan como hegemónicas²⁴. Cuando aparecen como mercancías con mayor valor y cuando son capaces de adquirir otras perspectivas que las ayuden a volverse más rentables, es cuando se les reconoce y se les entiende como importantes. Porque, ¿qué pasa cuando individuos pertenecientes a culturas no hegemónicas, dígase pertenecientes a tribus africanas, países latinoamericanos, indígenas, etc. buscan trasladarse a países que les ayuden a obtener una mejor calidad de vida? ¿Son realmente reconocidos como individuos validados más allá del folclor que puedan representar? ¿A quién se reconoce? Parece, entonces, que lo que se buscaba con la caída del concepto de honor (a saber: evitar clasificaciones de ciudadanos o personas como de primera o segunda clase) falló.

El multiculturalismo desde el comunitarismo liberal de Taylor es la apertura que se genera en la convivencia de una cultura hegemónica, que no se cuestiona acerca de su propia validez, hacia otra cultura igual de hegemónica que tampoco se cuestiona acerca de su validez. Esto, no es posible dentro de cualquier sociedad ni en cualquier situación. Lo que el comunitarista explica sólo podría ser posible dentro de sociedades con un ethos realista, si lo entendemos desde una lectura echeverriana. ¿Cuándo, dentro de un proceso de convivencia multicultural, las partes que se presentan proponen un espacio de diálogo libre que busque igual

²⁴ Es por este motivo que para Taylor el reconocimiento es parte fundamental de su análisis. Sin embargo, ya vimos en otro capítulo que el reconocimiento multicultural sólo se da cuando las partes involucradas se entienden como culturas validadas.

beneficio para ambas partes? Normalmente, los procesos multiculturales se dan desde la incomodidad, el encuentro belicoso, combativo y violento. La cerrazón es una de las principales características de encuentros multiculturales. Cuando se expone a la otredad siempre se busca la protección personal o de la comunidad que le es propia. Son prácticamente nulas las veces que se posibilita la convivencia multicultural entre cultura hegemónica-no hegemónica, cultura no hegemónica-no hegemónica.

Cuando integrantes de las culturas no hegemónicas buscan la convivencia, buscan siempre partir de la validez y esto no resulta posible la mayoría de las veces, especialmente si buscan la convivencia con culturas hegemónicas. Un ejemplo de esto lo identificamos en los conflictos que forman parte de las noticias internacionales de los últimos meses, como la crisis bélica que se desarrolla en países de Asia como Siria, donde los habitantes de dicho territorio buscan encarecidamente la huida hacia territorios menos conflictivos donde puedan salvar su vida. Aquí, recordamos el evento intercontinental que aconteció hace algunos meses donde decenas de migrantes sirios fueron rescatados por una embarcación dirigida por la alemana Carola Rackete que decidió transportar a los inmigrantes a las costas del país miembro de la Unión Europea, Italia, para alejarlos de la violencia de la que son diariamente testigos en su propio país a causa de la guerra (BBC, 2019). Hacemos mención de este ejemplo ya que ha sido uno de los más mediáticos de los últimos meses. Éste, deja ver la desestimación por parte de integrantes de culturas que se entienden como culturalmente hegemónicas hacia integrantes de culturas no hegemónicas. Pero, esto no sólo se ve a nivel político-legal, además, a nivel de la vida cotidiana social. En ella, los integrantes de estos países culturalmente hegemónicos son incapaces de entablar diálogos culturales con quienes consideran inmigrantes de 'bajo rango'. Decimos esto porque, cuando las culturas hegemónicas se enfrentan a la convivencia con integrantes de culturas igualmente hegemónicas, no tienen reparo en dialogar y convivir porque existe un reconocimiento equitativo, además de apertura y disponibilidad.

Así, la mayoría de las veces la convivencia multicultural no se desarrolla en ambientes propicios para el diálogo. Entonces nos preguntamos si esta perspectiva hermenéutica realmente aparece como aplicable a procesos como el del multiculturalismo o este proceso se presenta como una excepción a esta forma de llegar a la comprensión, debido a que se está tratando con seres humanos y no con textos. Con esto, podemos retomar un par de puntos que se proponen con la fusión de horizontes gadameriana. En primer lugar, si la buena fusión de horizontes es la que, según Taylor, proveería de un mejor entendimiento entre culturas, ¿qué haría a una mala fusión de horizontes ser tal? Y en segundo lugar, si en el desarrollo de ésta es imprescindible que, en el caso de las culturas, no deje de ser sí misma para lograr un verdadero intercambio, ¿qué pasa cuando en la convivencia con otras culturas, una o ambas, se transforman de forma exponencial y dejan de ser sí mismas para convertirse en otra? ¿Es considerado como fusión de horizontes?

Para comenzar a contestar las preguntas, recordamos que Grondin, uno de los grandes comentadores de Gadamer, expresa que una mala fusión de horizontes representaría el regreso a lo que la hermenéutica clásica trataba de combatir: interpretar un suceso del pasado como si este se diera en el presente (Grondin, 2007, pág. 28), es decir, tomar los acontecimientos del pasado de manera anacrónica, fuera de todo contexto e ignorando todo cambio y transformación social. De esta forma, toda relación e intercambio cultural que no tome en cuenta el contexto histórico, social o económico de las sociedades que conviven, además de la cerrazón a los otros, está destinada a conformarse en una mala fusión de horizontes.

Asimismo, en la obra gadameriana se expone que cuando la convivencia tiene lugar, es necesario no dejar de ser sí mismo. No olvidar o dejar de lado los prejuicios que forman el peculiar modo de ser de cada sociedad para poder hacer una verdadera fusión, de otra forma, sólo se estaría transformando sin intercambio, como una hegemonización cultural. Sin embargo, con la convivencia, las culturas sí dejan de ser sí mismas sin advertirlo y sin quererlo. El intercambio se vuelve imperceptible.

Son realmente esporádicas las veces en que la convivencia multicultural se da sin que medie la violencia, ya sea física o ideológica.

Entonces, la fusión de horizontes resulta usualmente imposibilitada para la convivencia multicultural, porque son prácticamente nulas las veces que se cumplen tales términos que se proponen necesarios para completar este proceso hermenéutico. Así, decimos que la ‘mala fusión de horizontes’, en el sentido expuesto es donde se da la convivencia multicultural. Incluso, es posible que éste sea el espacio que posibilita tal convivencia. Pero no desde cualquier tipo de mala fusión. Un ejemplo que sí la posibilita está en la exposición del análisis hecho por Echeverría donde menciona el proceso de mestizaje que se llevó a cabo durante los siglos XVI a XIX²⁵ en el ahora ‘territorio latinoamericano’. Este proceso, al que ya nos hemos referido anteriormente como ‘proyecto criollo’, fue el intento de reproducir una sociedad específica con su propia cosmovisión en una sociedad con otro contexto, otra historia, otras condiciones, otra cosmovisión y otras preferencias. Tal proyecto se dio desde la pretendida ignorancia, erradicación o abandono del contexto en el que los otros, los habitantes de esta ‘nueva’ tierra, se inscribían.

Este proyecto de pretendida ‘civilización’ trajo, como conocemos, múltiples y nuevas formas de interpretación del mundo, así como de organización social. El encuentro entre estas otredades, por un lado los españoles y por otro las diversas culturas indígenas, dio lugar a que ambas partes se cuestionaran acerca del significado de la convivencia y presencia de los otros. Al respecto, como afirma Echeverría, “la presencia del otro trae consigo una amenaza para la identidad y con ello para la existencia misma de la persona” (Echeverría, 2000, pág. 55), de tal forma que la identidad se pone en riesgo, algo que no debería pasar dentro de la fusión de horizontes gadameriana. Igualmente, el puente que unía ambas partes era inexistente. ¿Cómo era posible lograr una mínima comunicación e interpretación y

²⁵ Echeverría hace un especial análisis del siglo XVII como siglo proveedor de diversos debates dentro del proceso de ‘civilización’ criolla como proyecto ‘modernizador’. Sin embargo, tomamos estos siglos debido a que es durante éstos que se gestó, con mayor visibilidad, el periodo de conquista e independencia. Aunque bien sea cierto que es un proceso inacabado, como lo es la modernidad.

reinterpretación de los signos que ambos poseían? El mestizaje, entonces, se efectuó desde una 'codigofagia' pues

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después (Echeverría, 2000, págs. 51, 52).

Como es de suponerse, no tuvo el escenario más propicio para ocurrir, sucedió en un ambiente de hostilidad hacia todo aquel que perteneciera a lo que se entendía como 'otro', lo que se encontrara como extraño. El mestizaje, entonces, apareció como una estrategia de supervivencia en el mundo que se estaba conformando pues era prácticamente imposible tratar con la otredad (Echeverría, 2000, pág. 54). Incluso resultaba 'peligroso' para la propia identidad y, sin embargo, era indispensable.

Los inaugurales intentos por promover una supuesta modernización los podemos encontrar en la Compañía de Jesús, quienes fueron los primeros evangelizadores que llegaron a las tierras que llamaban 'descubiertas'. Ellos comenzaron con la estridente tarea de trasladar y traducir algunos productos culturales clave que podían ser sustituibles o intercambiables para poder ganar adeptos y tener un mayor acercamiento con los pueblos indígenas. Sin embargo, se toparon con un problema fundamental de la traducción, especialmente la que implica el traslado de productos culturales de un marco de referencias a otro: "¿cómo traducir las palabras 'Dios Padre', 'Madre de Dios', 'Inmaculada concepción', 'Virgen Madre'?" (Echeverría, 2000, pág. 71) Evidentemente, la traducción cultural implica

Arriesgarse [...] hasta el punto de verse obligada a poner en cuestión los rasgos más fundamentales de su singularidad; a desamarrar y aflojar los nudos de su código cultural para poder penetrar en el núcleo de una cultura diferente, en el plano de la simbolización fundamental de su código (Echeverría, 2000, pág. 71).

Traducir y convivir conllevan un abandono de sí, imperceptible o no, que nos posibilita adentrarnos al 'núcleo' de la otra cultura, donde podemos encontrar el

marco de referencias correspondiente. Sin abandono no hay posibilidad de convivencia. Así, un ejemplo de traducción y traslado de estos productos culturales, lo observamos en el culto hacia la Virgen María. En ella, como semidiosa casuística ²⁶ (Echeverría, 2000, pág. 205), podemos encontrar uno de los instrumentos más eficaces y duraderos que la iglesia Católica ha tenido a bien crear.

Siguiendo el ejemplo del mestizaje en Latinoamérica, encontramos que ya entrado el siglo XVII, la idea de una construcción de España fuera de España se había cancelado por completo. Sin embargo, el proyecto criollo que en un principio estaba a manos de la Compañía de Jesús seguía en pie. A pesar de que ambas civilizaciones, la europea y la indígena, estaban en trance de extinguirse, los integrantes de éstas se encontraron en la plena necesidad de juntarse para sobrevivir. De tal forma que, fueron los individuos que habitaban ese territorio, los criollos que fueron abandonados en la España americana, los mulatos, los mestizos, los indios y demás pobladores de estratos ciertamente bajos, los que de manera 'barroca' intentaron la restauración de una civilización deseada, la europea. Así, trabajaron en despertar y reproducir la vitalidad original de esta civilización alimentando el código europeo con el prehispánico e inventando una civilización ajena a ambos códigos, pero formada por éstos: una Europa latinoamericana (Echeverría, 2000, pág. 82).

Entonces, podemos entender cómo el proceso de mestizaje en la llamada 'Nueva España', fue a través de una codigofagia como intento de supervivencia. Una mezcla entre dos marcos de referencia diametralmente opuestos pero que se encontraban con la obligación de la convivencia que, en su mescolanza, dejó algunos individuos que no correspondían a alguna de las civilizaciones o culturas ya establecidas, de manera que éstos buscaron la creación de una nueva cultura que los incluyera. Así, se encontraron con la oportunidad de recrear la cultura que

²⁶ En ella encontramos la intermediaria que nos exime de 'tener que vérselas' directamente con Dios. Y, como mediadora, ayuda a quienes se encuentran en el plano de lo humano a disculparse con Dios, comprendiendo y disculpando como un refugio para que los pecadores limpien y sanen su alma para volver a los terrenos divinos. "Resulta no más indispensable para la los fieles que para el mismo Dios: al disimular ante él la incorregible percepción de lo humano en medio de su Creación, [...], le restaura su razón de ser". (Echeverría, 2000, págs. 205 y 206)

se había mostrado como vencedora. Sin embargo, sus intentos no contemplaron el cambio de marcos de representación que ya se habían formado para entonces. De tal forma que trataron de elevar un 'original', a través de otros códigos y formas de percibir el mundo, logrando la creación de otro código que se alimenta de restos. Estas nuevas formas en las que reconfiguraron los marcos referenciales, lograron que se hiciera frente a nuevas condiciones históricas. Así, la mezcla conformada por códigos que en nada coincidían fue modificándose hasta elaborar la identidad que ahora entendemos como 'latinoamericana'.

Aunque la conformación de dicha identidad ha sido estudiada ampliamente, no es ésta la única cultura que ha sufrido cambios importantes en la configuración de sus códigos, ya señalaba Echeverría que "la historia de la cultura es la historia del mestizaje" (Echeverría, 2000, pág. 81) no hay cultura que permanezca intacta, a pesar del cierre que se pretenda ante las demás culturas. Con ello, podemos entender la formación barroca de las culturas desde una pretensión de la búsqueda de un original que, sin percatarse de ello, ha dejado atrás los rasgos que lo convertían en tal y ha pasado a entenderse como una 'entidad' conformada de otros códigos que le eran ajenos. La convivencia con la otredad casi nunca es planeada o bien recibida, sin embargo, una vez dentro es imposible la imperturbabilidad del código cultural que se pretende 'original'.

Dicho así, entendemos la pretensión del 'reconocimiento' de Charles Taylor como imposible cuando se trata de suscribir en un ambiente de apertura, como lo trata de mostrar en la 'fusión de horizontes' gadameriana. Las culturas, continuamente, están en búsqueda de su preservación y poca alteración; los elementos externos, la mayoría de las veces, provocan la cerrazón y, en este sentido, pedir o exigir que el reconocimiento sea otorgado de manera pacífica y en miras a un multiculturalismo libre de conflictos sociales es prácticamente irrealizable, especialmente si estamos adentrados en una lógica capitalista de hiperconsumo que, como ya vimos, usa y desecha productos culturales sin otorgar el supuesto reconocimiento desde la 'neutralidad'. Con relación a esto, Echeverría menciona acerca del consumismo irrefrenable de la vida moderna que, recordando los rasgos que caracterizan a esta

modernidad, “puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado” (Echeverría, 1997, pág. 152), entendiendo la vida moderna como siempre en búsqueda del progresismo que garantiza la sustitución de la barbarie por la civilización.

Con ello, se plantea la propuesta de un reconocimiento dado desde una postura barroca del no-reconocimiento, en donde no se entiende a las culturas como desechables y existe la posibilidad del rechazo, en tanto que se comprenden como otredades y no como mercancías intercambiables. Así, desde un abordaje barroco, el rechazo multicultural abre la posibilidad a la verdadera convivencia con la otredad ya que se está reconociendo que existen ‘los otros’ con los que no se ha formado comunidad.

El conflicto ideológico que trae consigo la incapacidad de reconocimiento²⁷ se presenta como un mal necesario y sumamente humano ya que gracias al conflicto es posible el desarrollo de la civilización. No es posible el total y continuo acuerdo ideológico entre individuos debido a que eso nos llevaría a un aplanamiento ideológico o a un autoritarismo que anula la capacidad crítica propuesta por la vivencia del conflicto. Esto último en el sentido en que anuncia Gandler al retomar a Brecht con su obra *Diálogos de refugiados* (1994), donde escribe acerca de la capacidad crítica y de entendimiento que poseen quienes se encuentran en la huida constante, los refugiados, aquellos que logran la comprensión de gran parte de los procesos sociales más complejos. De tal forma, el mestizaje cultural que se posibilita gracias al conflicto y a una actitud barroca es el que logra hacer uso más ampliamente de la capacidad crítica. Vivir el mestizaje, como se ha podido anticipar, es vivir el conflicto ideológico irrealizable que se da gracias a la no homogeneización que trae el reconocimiento liberalista.

²⁷ El reconocimiento entendido como lo presenta Charles Taylor, en el sentido en que estamos dispuestos a dialogar y hacer acuerdo con los otros, por lo tanto: los otros nos significan entidades con valor.

Conclusión

El fenómeno de la multiculturalidad se ha desarrollado con mayor rapidez en los últimos años gracias a la posibilidad ampliada de trasladarse de un país a otro, ya sea por trabajo, seguridad, turismo o cualquier otro motivo. Así, el presente trabajo exploró dos posibles maneras de convivencia. Una de ellas fue a través del trabajo de Charles Taylor y la otra a partir de Bolívar Echeverría.

En primer lugar, observamos que dentro del trabajo de Taylor se pretende una explicación comunitarista de la convivencia. Para Taylor la convivencia con los otros es lo que nos ayuda a formar nuestra identidad, la cual se muestra como autenticidad, como un modo especial de ser humanos. Así, no sólo cada persona tiene su modo especial de ser, además cada cultura lo tiene. De tal manera, Taylor retomó algunos de los postulados de Herder donde se hacía mención de la importancia que tienen todas las culturas que habitan los distintos territorios. Para Herder, todas las culturas son importantes porque tienen 'algo' que ofrecer a la humanidad y por esta razón es que Taylor sostuvo que hay que proteger el desarrollo cultural.

Ahora bien, para Taylor las culturas eran importantes debido a que 'enriquecen' a la humanidad. Y es gracias a esto, como vimos en el capítulo primero, que Taylor otorga valor a las culturas de manera que algunas de ellas tendrían más valor que otras. Por esta razón inferimos que la tarea del multiculturalismo es encontrar a las culturas que sean más valiosas para poder interactuar, convivir e intercambiar con ellas para lograr fusionar horizontes y ampliar la propia cultura. Para ello, propuso utilizar el concepto gadameriano de la fusión de horizontes el cual le parecía necesario para que la convivencia intercultural sea buena y fructífera.

Sin embargo, surgió también la duda de ¿cómo distinguir una cultura más valiosa de una menos valiosa? Para esta última pregunta, Taylor propuso la creación de un

‘campo neutro’ donde los interlocutores podrían colocarse, evitando hacer juicios de gusto, para poder hacer una evaluación cultural y decidir si la fusión es productiva o no. Si no lo es, no resulta necesario ni deseable, según su lectura, que se entable el diálogo propio de la propuesta gadameriana para fusionar horizontes con esa otra cultura. Además, dentro del campo neutro, Taylor propone un diálogo intercultural basado en la hermenéutica que posibilite tanto la evaluación cultural como la fusión. A su vez, no duda en remarcar al ‘reconocimiento’ como una necesidad humana con la cual se forjan identidades. Sin identidad y sin valorización de los otros, según Taylor, los seres humanos no nos podemos desarrollar libremente.

Con la lectura de la obra de Taylor, como vimos, surgieron algunos conflictos que se buscaron analizar a lo largo del trabajo. Además de la problemática con respecto a la pretensión de valor que se busca dar a cada cultura con el fin de exaltar unas y desacreditar otras, la propuesta que hace de tomar la fusión de horizontes gadameriana para explicar lo que ‘debería’ ser una correcta convivencia multicultural nos llevó a explorar la posibilidad que esto suponía. Así, a lo largo del capítulo dos nos centramos en la comprensión del proceso hermenéutico y sus implicaciones, de manera que dimos cuenta de algunas irregularidades con respecto al trabajo de Taylor. Para esto, exploramos el trabajo gadameriano, tomando en cuenta su desarrollo y conformación histórica para comprender la forma en que es propuesta su hermenéutica.

De tal manera, encontramos que el trabajo gadameriano pretende encontrar un análisis más extenso para la comprensión, ya que esta postura proviene de una corriente que ya proponía maneras de analizar la forma en que ocurre la comprensión. Para Gadamer, ésta —la comprensión— se modifica y cambia de manera constante, de forma que nunca se considera acabada y absoluta. Siempre es posible seguir comprendiendo. Con esto, presenta su propuesta de lograr una resignificación de lo que representaban los prejuicios y dejar de lado su concepción peyorativa ya que sin prejuicios no se lograría tal fenómeno. Gracias a esta resignificación, vimos que la pretensión de un ‘campo neutro’ para la evaluación de

las culturas es imposible e indeseable. Siempre nos situamos desde lo conocido y a partir de ahí es que dialogamos e interactuamos.

Si bien la actitud hermenéutica es un recurso para el diálogo y la interacción con la otredad, ésta no representa el método que se puede seguir para lograr la convivencia multicultural, como lo expone Taylor. Para que el proceso de fusión de horizontes, inscrito en la hermenéutica gadameriana, tenga lugar es indispensable que exista el interés por el diálogo. La apertura que se espera es la de poder poner en entredicho los supuestos desde los que partimos para escuchar al otro y reelaborar nuestra postura, si es necesario. Sin embargo, como mencionamos, no es posible forzar a la apertura y al diálogo en los espacios multiculturales. Las relaciones personales casi nunca están dentro de la apertura hermenéutica. Al convivir con el otro siempre nos encontramos alerta por lo que éste pueda significar en nuestro contexto y es por esta razón que el diálogo no siempre es opción.

El proceso hermenéutico, si bien puede facilitar la comprensión en ciertos lugares, no es adaptable a este tipo de contextos. Dicho esto, encontramos que la obra comunitarista de Taylor se sostiene de algunos postulados conflictivos. Uno de estos, además de la propuesta de usar la fusión de horizontes gadameriana para explicar el multiculturalismo, es la pretensión de otorgar valores específicos a las culturas. Esta pretensión nos parece conflictiva debido a que es justo dentro de la lógica capitalista donde se otorgan valores a los productos para explotarlos y modificarlos según la demanda. Esta forma de manejar los productos y ponderar su valor de cambio por su valor de uso responde directamente a la mercantilización de las producciones culturales de forma que no comprende a las culturas como fines en sí mismos sino como medios para consumo.

Entonces, nos preguntamos ¿cómo podemos entender la convivencia multicultural fuera del ambiente hermenéutico y de la mercantilización de las culturas? Desde esta búsqueda, encontramos que dentro de la obra de Bolívar Echeverría se inscribió un análisis de la conformación de la modernidad que fue propuesto desde la comprensión de sociedades regidas por la lógica imperante del capitalismo. Así, desde el pensamiento de Echeverría localizamos que es posible repensar los

problemas ya mencionados debido a que es así como podemos colocar la obra de Taylor en un contexto no sólo político, sino económico, ya que es éste —el económico— el que rige en todos los demás ámbitos de la vida cotidiana.

Para Echeverría, como vimos, existen cuatro *ethos*, cuatro modos de convivir con el capitalismo: realista, romántico, clásico y barroco. De tal manera, el *ethos* realista es donde está situado el análisis de Taylor ya que éste no pretende hacer frente a la contradicción capitalista y, por tanto, no busca ni entenderla ni modificarla; entonces, las sociedades en las que este *ethos* predomina son las que se encuentran en la total aceptación de la lógica capitalista que resulta exterminante de sus recursos para la producción, ejemplos de sociedades así los vemos en gran parte de los países europeos- o con influencias europeas como Australia- y países del norte de América como Canadá y los Estados Unidos. Esto, mientras que en países como México y la mayoría de los pertenecientes a América Latina, gracias a su pasado colonial y su forma de hacer frente al capitalismo, se encuentran en las sociedades en las que está más presente el '*ethos* barroco', que es el *ethos* que sí reconoce la contradicción capitalista además de que busca maneras de hacerle frente a la misma. Así, desde una perspectiva que toma en cuenta el análisis de Echeverría, podríamos decir que la convivencia multicultural que se posibilita con mayor facilidad es la que es estudiada por él. La multiculturalidad se da casi siempre desde la falta de reconocimiento y desde el conflicto.

Si bien la postura de Echeverría nos parece más acertada en comparación con la de Taylor, también es cierto que presenta limitantes dentro del estudio multicultural. Evidentemente, para Echeverría éste no era el tema a investigar. Sin embargo, la multiculturalidad es un fenómeno que se modifica, en cierta medida, con los cambios sociales que acaecen debido a la modernidad. Es por tal razón que encontramos en su estudio una perspectiva que nos parece más adecuada por la importancia que le otorga al estudio de la lógica capitalista y con la cual podemos, por analogía a su estudio del mestizaje, representar el problema de la multiculturalidad.

Con ello, durante el desarrollo de la presente tesis, tratamos de evadir la percepción de las culturas como mercancías debido a que nos parecía una postura poco adecuada para la convivencia. Además de esto, entender a la cultura como un objeto modificable según la lógica del mercado, presupone que las modificaciones que tengan lugar a través de una convivencia multicultural están dentro del ámbito de lo controlable cuando el estudio histórico de la multiculturalidad nos muestra que las condiciones en que se posibilita están lejos de ser pacíficas y controlables. Sin embargo, afirmar que el multiculturalismo sea posible únicamente a través del conflicto puede llevarnos a pensar que nunca sería posible la convivencia sin éste, llevando a proponer al mismo como condición necesaria e inseparable del multiculturalismo.

Es claro que hasta ahora quedan abiertas algunas problemáticas como la arriba mencionada, además del método específico con el cual se pueda lograr la teatralización barroca de la convivencia multicultural en sociedades con un ethos diferente al barroco donde se dé el multiculturalismo a través de su negación. De tal forma, se buscará en trabajos posteriores un análisis que investigue la planeación de una propuesta que implique encontrar una forma de llevar el ejercicio barroco a otras realidades.

Bibliografía

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. España: Gredos.
- BBC. (29 de junio de 2019). *BBC News Mundo*. Obtenido de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-48810434>
- Brecht, B. (1994). *Narrativa completa. Diálogos de refugiados*. España: Alianza.
- Dutt, C. (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Echeverría, B. (2002). *La clave barroca de la América Latina*. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin.
- Echeverría, B. (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Entralgo, P. L. (1968). *Teoría y realidad del otro. Tomo I*. Madrid: Revista de occidente.
- Entralgo, P. L. (1968). *Teoría y realidad del otro. Tomo II*. Madrid: Revista de occidente.
- Esquivel, N. H. (2012). *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer*. México: Torres Asociados.
- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2015). *Verdad y Método II*. España: SÍGUEME.
- Gadamer, H. G. (s.f.). *Giro hermenéutico*. Cátedra.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE.
- Gandler, S. (2012). Reconocimiento versus ethos. ÍCONOS. Vol. 16. 47-64.

Gandler, S. (2018). Tiempo, historia y progreso en Walter Benjamin y Bolívar Echeverría. *XIX Congreso Internacional de Filosofía. Mundo, pensamiento, acción*. Ponencia llevada a cabo en el Congreso. Asociación Filosófica de México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

García, C. (2014). *El cuádruple ethos de Bolívar Echeverría*. Argentina: Revista Analéctica

Grondin, J. (2007). La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la *adequatio rei et intellectus*? En M. A. Rivero, & M. A. Valerio, *Gadamer y las humanidades I* (págs. 23-42). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Grondin, J. (2006). *Introducción a la Hermenéutica*. España: Herder.

Heidegger, (1971). *El ser y el tiempo*. México: FCE.

Hegel, G. W. F. (1966). *La fenomenología del espíritu*. México: FCE.

Heller, A. (1976). *The theory of need in Marx*. London: Allison & Busby.

Kymlicka, W. (2000). *Ciudadanía multicultural*. España: Paidós.

Martín, F. B. (Diciembre de 2001). La herencia de Hegel en la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer. *Utopía y praxis latinoamericana*(15), 44-67. Recuperado el 2018

Marx, K. (1975). *El Capital*. México: Siglo XXI.

Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós UNAM.

Restriction, I. (1901). *Documenting a Democracy*. Obtenido de Museum of Australian Democracy: <https://www.foundingdocs.gov.au/scan-sid-144.html>

Santilli, Ó. E. (2010). Hegel y Gadamer: Distancia y proximidad entre dialéctica y hermenéutica. *Éndoxa: Series Filosóficas*(26), 87-106. Recuperado el 2018

Tate, G. (2003). *Everything but the burden: What white people are taking from black culture*. Nueva York: Harlem Moon Broadway Books.

Taylor, C. (1994). *Ética de la autenticidad*. España: Paidós.

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: FCE.

Unamuno, M. (1951). *Ensayos*. Madrid: Aguilar.

Woehrling, J. (2000). 38. Carta de la Lengua Francesa: los ajustes jurídicos . En M. Plourde, *El francés en Quebec : 400 años de historia y de vida* (págs. 285-292). Québec, Canadá: FIDES.

Dirección General de Bibliotecas UAQ