

# MULTICULTURALISMO Y ÉTICA

RAÚL ALCALÁ CAMPOS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-CAMPUS ACATLÁN

## *Introducción*

En este artículo me ocuparé de la relación entre multiculturalismo y ética. Iniciaré, de manera muy breve, con la versión de la modernidad respecto a la noción de racionalidad; inmediatamente después mencionaré algunas de las corrientes que se han generado a partir de las críticas que desde la posmodernidad se han efectuado sobre la modernidad; lo anterior me permitirá introducirme al problema del multiculturalismo y de ahí pasar a una nueva versión de la ética.

## *La racionalidad en la modernidad*

Una de las nociones más importantes dentro de la cultura occidental ha sido la de racionalidad. Desde los griegos hasta nuestros días, pero sobre todo a partir del arribo del modernismo a la historia de la cultura, tal noción ha estado en el centro de las discusiones filosóficas. En nuestro siglo, la racionalidad fue uno de los emblemas del positivismo lógico que provenía del Círculo de Viena.

La racionalidad se consideró la característica por excelencia del ser humano, el hombre se hizo así animal racional. Esta característica no sólo era algo intrínseco al ser humano, de tal manera que le permitía diferenciarse de los otros animales, sino que abría más la brecha existente entre él y los otros animales.

Pero la racionalidad no sólo le permitía al hombre comprender el mundo que lo rodeaba, también le permitía cambiarlo. Así, sufrió su primera fractura: hay una racionalidad epistémica y una racionalidad pragmática. La racionalidad epistémica se asienta sobre la obtención del conocimiento, digamos que persigue la verdad; la racionalidad pragmática, en cambio, lo que busca es el logro de ciertos fines. El *homo sapiens* estaba retornando al *homo faber*.

Sin embargo, cualquiera de estas dos nociones considera que las razones que se aduzcan en defensa de las creencias que se tienen, si éstas son verda-

deras y las razones son correctas, entonces cualquier ser humano, dado que es un ser racional, tendrá que aceptar las razones dadas. De esta manera la racionalidad se consideró como fundamentadora del conocimiento en dos sentidos: por ser la principal característica del ser humano y porque, reflexivamente, garantizaba su correcta aplicación al permitir la obtención de un método, el método científico, que nos acercaba cada vez más a la verdad.

El hombre, así, con el puro ejercicio de su razón, podía conocer, comprender el mundo que lo rodeaba y modificar el medio ambiente para su beneficio. El hombre poco a poco se estaba, pues, acercando a ser Dios.

Sin embargo, ya Federico Nietzsche, desde mediados del siglo pasado, nos estaba advirtiendo de la soberbia a la que nos estaba arrastrando la razón: el hombre estaba racionalizando incluso sus propios instintos, se estaba convirtiendo en un hombre artificial, en un ser anti-natura. Pero el poder de la razón, después de tantos siglos de reinado, era demasiado fuerte, aun para un espíritu como el de Nietzsche.

El positivismo del siglo pasado se había convertido en el escenario en donde se presentaba la obra del reinado de la razón de manera natural. El positivismo lógico de nuestro siglo, e incluso su gran crítico Popper, se presentaron en la obra como seguidores de la razón, y también de su soberbia.

Pero la racionalidad pragmática comenzó a dar muestras de resquebrajamiento. Aquello que el hombre había logrado construir hizo que se removieran los cimientos de la gran confianza en la racionalidad. Ese orgullo del hombre actual que es la comunicación en todos sus sentidos ha obligado a un nuevo orden mundial, pero también ha llevado a una pérdida de confianza en la razón. Hoy somos testigos del daño que le hemos hecho a nuestro planeta en cualquiera de sus áreas: desde la Patagonia hasta la China; no importa el lugar, nos enteramos con rapidez de los cambios ecológicos que hemos provocado. Sistemas políticos reales han caído completamente; vemos en la televisión guerras sumamente sofisticadas, justo en el momento en que ocurren como un alarde de poderío. Pero debemos darnos cuenta de que esto es un uso nocivo de los medios de comunicación, porque se presume de todo lo que se tiene y se desprestigia lo que el otro logra.

Todo esto, repito, ha llevado a una pérdida de confianza en la razón, de tal manera que ésta ha comenzado a perder su universalidad dentro del pensamiento actual.

Este debilitamiento de la razón ha provenido, por un lado, de la crítica al positivismo lógico iniciada por Popper pero radicalizada por Kuhn, y por el otro del auge que en la última década ha tenido el posmodernismo y

las diversas versiones de la hermenéutica, que, como dice Gianni Vattimo, se ha convertido en la nueva *koiné*, en lugar común para llevar a cabo las discusiones actuales.

### *Críticas a la modernidad*

Kuhn no pretendió acabar con la racionalidad, sino con su pretendida universalidad. Se trata de rescatar una racionalidad, pero no fundacionista; no hay así ningún tipo de fundamentos últimos necesarios y universales; pero con ello se echa por tierra la idea de componentes estables que permitan la evaluación de cualquier tipo de propuestas, sean o no científicas.

No se trata del abandono de todo tipo de valores epistémicos que permitan decidir ante diferentes opciones, sino más bien de la afirmación de que dichos valores están sustentados por la comunidad en cuestión, es decir, la característica de universalidad de la racionalidad desciende al mundo de las comunidades, sin que se pierda la posibilidad de compartir tal mundo de valores, ya sean epistémicos o metodológicos. Como dice Ana Rosa Pérez Ransanz, "Tales valores constriñen pero no determinan las elecciones", es decir, no dan lugar a reglas de decisión, de tal manera que no imponen a cada sujeto la misma elección, y se genera así la pluralidad de opiniones. No quiero detenerme mucho en esta crítica al racionalismo, así que paso a comentar algunas tendencias de la posmodernidad.

Mauricio Beuchot sostiene que:

El movimiento filosófico llamado "posmodernidad" se caracteriza por poner en crisis la razón ilustrada, la propia de los modernos. Se dice que la razón falló, porque ha producido guerras y genocidios, hambre e injusticia, y no se han cumplido las promesas de bienestar que traía. Eso por la parte práctica. Por la parte teórica, la razón se ha encerrado ella misma en callejones sin salida, ha incurrido en muchos absurdos, y el lenguaje, que es su vehículo de manifestación o expresión, se ha vaciado de significado, se halla en la ambigüedad. (Beuchot, 1996, p. 13)

Pero, ¿quiénes son los posmodernos y cuál su pretensión?

Para responder las preguntas anteriores necesitamos empezar por responder la segunda cuestión. Siguiendo a Habermas, podemos distinguir dentro de la posmodernidad a los nuevos filósofos de la *praxis*, a los neoconservadores y a los herederos de Nietzsche. Los primeros no quieren acabar con los presupuestos de la modernidad, sino reformarlos; la racionalidad no se pierde pero tampoco se reduce a una racionalidad epistémica, hay también una racionalidad instrumental que persigue fines bien definidos y

además una racionalidad de nuestra vida en común, que sustenta nuestros actos de habla, que no se reduce a una racionalidad lógica. Esta corriente sostiene que todavía podemos contar con un universalismo ético (Habermas, Apel), del cual hablaremos después.

Los neoconservadores, por su parte, aceptan el progreso de la ciencia y de la técnica, defendiendo el capitalismo a ultranza, echando al bote de la basura la idea de que la política debe ofrecer alguna justificación ética respecto a las leyes funcionales de la ciencia, la técnica, el estado y el arte. Por fin podemos, con Fukuyama, proclamar el fin de la historia, el fin de las ideologías, y asentarnos en una sociedad abierta en la que impera el reino del mercado (Schmitt, Benn, Fukuyama).

Los seguidores de Nietzsche han tomado dos caminos distintos. Unos han optado por la lucha frontal contra la racionalidad, hay que acabar con la epistemología y redescubrir los instintos, las pulsiones espontáneas de la imaginación (Bataille, Derrida, Lyotard, Vattimo, Rorty). Los otros optan por un regreso a los antiguos, a los premodernos, no luchan contra la modernidad sino que la abandonan pues la consideran un programa incumplido (Leo Strauss, Alasdair MacIntyre).

La falta de confianza en la modernidad tuvo como consecuencias el surgimiento de una especie de relativismo exacerbado, en donde la razón le cede el lugar al poder. Esto es lo que ha llevado a Rorty a sostener un etnocentrismo radical que lo conduce a decir que, como norteamericano, está obligado a defender la constitución y las instituciones políticas de su país por encima de cualquier reclamo. Esto tiene como consecuencia dos puntos: en primer lugar, se reconoce que existen otras culturas diferentes, lo cual es algo que debemos rescatar; en segundo lugar, la cultura más poderosa, pero no por ello la deseable, dictará los criterios de evaluación de las otras culturas, lo cual hay que rechazar. En este artículo retomaremos el primer punto.

Partamos pues del hecho de que existe diversidad cultural, o como se le ha dado en llamar, un multiculturalismo. Los estudiosos del multiculturalismo han distinguido las culturas, desde el punto de vista del derecho a la diferencia; así encontramos, por un lado, comunidades que viven en un territorio propio, por ejemplo, los vascos en España, o los irlandeses en el Reino Unido; por otro lado, encontramos a las minorías étnicas en los países industrializados, que no cuentan con un territorio propio pero comparten los espacios públicos y los servicios con el resto de la sociedad. En México, León Olivé ha insistido en que esta distinción no corresponde con lo que ocurre en los países latinoamericanos, ya que las comunidades indígenas —por lo menos en México— no cuentan con un territorio propio, pero tampoco interactúan con el resto de la sociedad, en palabras de Olivé:

Así, realmente no se trata de casos como los quebequenses, porque no tienen territorio propio, pero tampoco interactúan intensamente con el resto de las comunidades del país, como los grupos mencionados en Estados Unidos. (Olivé, 1994, p. 2)

Pero no sólo los grupos mencionados luchan por el derecho a la diferencia, también encontramos a los movimientos feministas y a los de homosexuales, entre otros.

Lo importante, sin embargo, es que podemos identificar, aunque no sea de manera definitoria sino pragmática, comunidades que incluso ellas mismas se consideran bien delimitadas. El reconocimiento de la diversidad cultural ha orillado al enfrentamiento de ciertos problemas que surgen con él, como el surgimiento de un relativismo al que parece llevarnos la falta de valores universales, pues éstos se consideran pertenecientes a las comunidades, de tal manera que se niega la posibilidad de valores que las trasciendan. En este sentido no hay comunidades culturales mejores que otras, sino diferentes.

Uno de los grandes problemas a los que se han enfrentado los estudiosos del multiculturalismo es el de la primacía moral entre el individuo y la comunidad. La corriente liberal (Joseph Raz, Garzón Valdés, Fernando Salmerón) sostiene que la primacía moral la tiene el individuo. El meollo de su argumento para sostener tal afirmación es que si bien el individuo ha forjado su identidad dentro de la comunidad, ya que ha sido ésta la que le otorga un abanico de posibilidades de realización personal, al vivir en la actualidad en un mundo en donde inevitablemente se interactúa con diversas comunidades se amplía drásticamente el horizonte de elecciones, de manera tal que los individuos pueden optar por alguno de los planes de vida que le ofrece un horizonte externo a su comunidad. Ninguna comunidad tiene el derecho de coartar la libertad del individuo para elegir el tipo de vida que desea.

Los comunitaristas (Luis Villoro, Charles Taylor), por su parte, sostienen que la primacía moral recae sobre la comunidad y no sobre el individuo, pues la sobrevivencia de las comunidades está por encima de la de los individuos, ya que la comunidad es la que constituye la identidad de las personas (pero no sólo ella); además, reconocerse a mí mismo implica distinguir lo que hay en mí de significativo, o lo que me diferencia de los otros, pero esto sólo puede determinarse de acuerdo con un marco de inteligibilidad, y éste está dado por la comunidad. Es por esto que Luis Villoro puede afirmar que:

en las sociedades reales existen valores del mismo rango (que los valores supremos del individualismo, como la libertad individual y la igualdad ante la ley), incluso superiores, que ya no son individuales sino comunitarios: la justicia, el servicio a los demás, el don de sí, la fraternidad. (Villoro, 1994)

León Olivé ha sostenido que, no tiene caso plantear el problema de la prioridad moral del individuo o de la comunidad dentro de un contexto de interacciones transculturales, pues supone una respuesta que cuente con patrones universales que permitan elegir entre uno u otro cuerno del dilema. Pero una corriente pluralista como la que defiende Olivé rechaza que existan tales patrones, y acepta más bien que las comunidades reales cuentan cada una con sus propios patrones de evaluación, moral y estética, así como con diferentes estrategias y formas de obtener conocimiento, de tal manera que se abandona la idea de que exista un grupo único de patrones que permita hacer una evaluación de las comunidades.

Pero lo anterior no implica caer en un relativismo, ya que se reconoce que no todo vale, púes se acepta que son posibles acuerdos mínimos que permitan la cooperación y la coordinación de los individuos, en su interacción tanto en el interior de la comunidad como entre distintas comunidades; que permitan establecer intereses comunes, a pesar de las diferencias entre las creencias, normas y valores de las comunidades e incluso de los individuos que las componen. Así pues, el pluralismo, más que un relativismo, lo que acepta es una pluralidad de opiniones, pero no todas igualmente válidas, pues esto depende de cada marco conceptual específico. Como sostiene Olivé:

el pluralismo alega que las personas sí tienen a su disposición razones para la elección de su punto de vista, así como procedimientos y criterios para considerar que su elección es racional. Igualmente, con base en esos criterios y procedimientos, las personas pueden defender como racional su elección de punto de vista. Pero el pluralismo acepta que esos estándares de racionalidad varían de un contexto a otro, por lo cual lo que es racional en un contexto, no necesariamente lo es en otro; lo que se considera racional, y los estándares de racionalidad no son universales, no son universalizables. (Olivé, 1995, p. 20)

De tal manera que para el pluralismo las evaluaciones, ya sean cognitivas o éticas, dependen de quién las haga, para qué fines y en qué contexto; pero se reconoce a la vez que las decisiones y las acciones tienen restricciones, y están limitadas precisamente por los derechos de las otras culturas. Desde luego, se acepta que hay desacuerdos no sólo transculturales, sino también en el contexto intracultural, pero de esto no se sigue que no sea posible lograr acuerdos respecto a cuestiones específicas en las que están involucrados los participantes, ni tampoco que esos acuerdos no puedan ser racionales.

Lo anterior significa que tales acuerdos se sostienen sobre una estructura dialógica, es decir, son acuerdos a los que se puede arribar mediante un

diálogo razonado, acuerdos que rechazan la razón de las armas para aceptar el arma de la razón.

La principal consecuencia de esta postura es la afirmación de que no tiene caso plantearse el problema de la prioridad del individuo sobre el de la comunidad, o a la inversa. Pues tal prioridad dependerá del contexto cultural desde el cual se evalúa. Así, desde el punto de vista de una sociedad homogénea, donde no hay multiculturalidad, la prioridad del individuo estará por encima de la de la comunidad. Pero en otro tipo de sociedad la postura puede ser la inversa. Esto se debe a que no se tiene un punto estándar para dirimir el debate. Pero hay que tener cuidado, pues no se afirma que ambas posiciones sean igualmente válidas, sino que la asignación de validez dependerá de los patrones y las circunstancias específicas del contexto.

Esta última postura, como se notará, es sumamente optimista al sostener la posibilidad de cooperación y coordinación, no sólo entre los individuos, sino también entre las culturas. Me he extendido un poco respecto al pluralismo porque sus defensores pretenden que es aplicable en un contexto cultural como el de México, en donde se dificulta seriamente darle prioridad a los individuos o a las comunidades, pues en nuestro país tan importantes son los derechos de los individuos como los de las comunidades.

Quiero mencionar también que los tres tipos de multiculturalismo citados no pueden ser concebidos como teorías empíricas que pretenden describir el mundo social, más bien lo que ofrecen son modelos o tipos ideales que sirvan como base para sustentar ciertas políticas, para orientar la acción de los individuos, de los grupos e incluso del propio estado.

### *Multiculturalismo y ética*

Permítaseme ahora pasar a un punto que, creo, puede estar en la base de la propuesta pluralista mencionada. Hemos dicho que la manera en que se está conformando el nuevo orden mundial obliga a la interacción de las culturas; si esto es así, entonces la ética de la responsabilidad está siendo rebasada por el nuevo orden social. Debemos, pues, tratar de fundar una nueva ética, una ética que deje de lado la responsabilidad del individuo para establecer la corresponsabilidad, no sólo entre diferentes culturas, sino entre los individuos, es decir, la constitución de una macroética, como le gusta llamarla al filósofo alemán Karl-Otto Apel.

Apel considera que una macroética de este tipo no sólo es deseable, sino necesaria en nuestro tiempo, pues acepta que el avance cultural ha llevado a una superación de la tecnología sobre la moral. Por una lado, se sostiene que ciertas formas de interacción humana están mediadas por el mercado, donde el dinero es el medio de comunicación de tal interacción, estas formas

actuales de interacción a menudo afectan a otros seres humanos, incluso en las regiones más remotas de nuestro planeta (recordemos el doloroso ejemplo del efecto tequila); por el otro lado, el hombre, aunque tardíamente, se ha dado cuenta de que los recursos naturales no son inagotables, además de que la naturaleza no se mantiene indemne respecto a las acciones humanas sobre ella. Esto ha obligado a establecer un nuevo tipo de relación entre la humanidad y la naturaleza. Muy recientemente hemos empezado a darnos cuenta de que todos, absolutamente todos, seamos mexicanos, uruguayos, chilenos, japoneses, chinos, rusos, irlandeses, alemanes, ingleses, canadienses, estadounidenses, etc., estamos compartiendo el mismo hogar, nuestro planeta, y porque no tenemos otro debemos conservarlo en buen estado. Sin embargo, esto ha generado un conflicto entre el mantenimiento de nuestro planeta y la producción de la riqueza, conflicto que confío será superado en muy corto plazo.

Por lo anterior, la creación de una macroética se hace indispensable, pues, como dice el propio Apel:

Parece que este estado de cosas ha derivado de las habilidades tecnológicas para incrementar y extender los efectos de las acciones humanas —y estas mismas habilidades pueden rastrearse hasta el momento en que el *homo faber* logró romper la barrera del instinto animal. Desde entonces, podría decirse, los logros tecnológicos del *homo faber* siempre han ido más adelante que las responsabilidades morales del *homo sapiens*, pero en este siglo hemos tenido que afrontar este hecho. Ya que ahora, por primera vez, lentamente se ha tornado claro que, al menos respecto de nuestra ecósfera, estamos obligados a organizar, de alguna manera, un sentido colectivo de responsabilidad en cuanto a las consecuencias de nuestras actividades en la ciencia y la tecnología. (Apel, 1992, p. 11)

Uno de los aspectos que, desde mi punto de vista, tendrá que aclarar esta nueva ética, versa sobre la constitución del nuevo sujeto moral, pues si es cierto que las nuevas formas de interacción humana están mediadas por el mercado, entonces se comienza a perder la relación cara a cara, pues el sujeto de la responsabilidad se convierte en el sujeto del anonimato, en la sociedad anónima. Esto, creo, representa un grave peligro para el humanismo (que en última instancia tiene que ver con la humanidad entera), sobre todo cuando un Premio Nobel, como el economista Friedrich August von Hayek, sostiene que la libertad humana sólo está garantizada por un sistema del mercado económico, de tal manera que todas las disposiciones morales de la ética tradicional deben ser abandonadas como ideología dañina, excepto aquel aspecto de la justicia que establece la obligación de ser honestos en cuanto al cumplimiento, sobre todo de los contratos adquiridos. Esta reducción moral de las relaciones humanas al cumplimiento de los contratos,

no me da vergüenza decirlo, me arrastra a la desesperanza del porvenir de la humanidad; por suerte, esto no representa más que una posición de nuestros días, pero hay otras que son ampliamente positivas, algunas de las cuales hemos mencionado en el inciso anterior.

Esta nueva ética tendrá que respetar el pluralismo de las diferentes socioculturas de vida, pues sólo exige corresponsabilidad respecto a los problemas comunes de la humanidad. Esta ética pues, debe basarse en la intuición de la justicia como equidad propia del sentido común, lo que le otorgaría un aspecto de universalismo ético. Dos principios, según Apel, son los que le dan este carácter de universal y racional a esta nueva ética: por un lado, se encuentra el de la corresponsabilidad, de la cual ya hemos hablado; por el otro, la obligación personal que todo el mundo tiene de ser solidario con la humanidad. Estos dos principios, junto con el reconocimiento de la posibilidad de establecer un discurso argumentativo en torno a los problemas que aquejan a la humanidad, hacen posible la creación de una ética del tipo de la que hemos estado hablando.

Por lo que hemos podido observar a lo largo de este trabajo, es posible darnos cuenta de que una macroética como la propuesta por Apel rebasa tanto a la posición liberal, que pretende dar prioridad moral al individuo sobre la comunidad, como a la comunitarista, que otorga la prioridad moral a la comunidad por encima del individuo. Esto se debe a que en esta nueva ética no tiene prioridad moral ni el individuo ni la comunidad, sino toda la humanidad, ya que supera el nivel de la responsabilidad para establecerse en el contexto de la corresponsabilidad, en beneficio de la sobrevivencia de la humanidad, puesto que pretende dar un sustento a los intereses comunes de toda la humanidad respecto a los problemas que actualmente la aquejan.

Sin embargo, no parece contraponerse fuertemente a una posición pluralista como la que hemos mencionado. Ambas aceptan que existe una diversidad cultural, en esto coinciden incluso con las otras posiciones de las que hemos hablado; las dos rechazan que haya que tomar partido por alguno de los cuernos del dilema que hemos expuesto anteriormente; coinciden también en que es posible el logro de acuerdos basados en una interacción dialógica; tanto una como la otra sostienen que no todas las opiniones son igualmente válidas, sino que es posible dar razones para elegir entre éstas, es decir, que la elección puede ser racional; ambas rescatan la postura optimista de la posibilidad de cooperación y coordinación tanto entre las personas como entre las culturas. Pero difieren en tanto que el pluralismo rechaza todo tipo de patrones universales para llevar a cabo las evaluaciones, bajando éstos al nivel de los contextos socioculturales; en cambio, la nueva ética sí responde a la posibilidad del mantenimiento de un nivel de universalidad, que parece ser, desde el punto de vista de Apel, la condición

de posibilidad de esta nueva ética. Considero importante mencionar que aun con esta diferencia, ambas pretenden no caer en un posible relativismo.

Desde mi punto de vista, no creo que se pierda mucho si en la concepción de esta nueva ética se deja de lado su aspecto de universalidad, que se pretende conserve su validez para futuras generaciones. Me parece más bien que la necesidad del surgimiento de esta nueva ética obedece al nacimiento de los problemas actuales que aparecen con el establecimiento del nuevo orden mundial y el interés de la propia humanidad de preservar el lugar en el que vive. Pero esto, creo, son problemas de nuestro tiempo, de nuestro contexto, e incluso generados por nosotros mismos, pero no me atrevo a aventurar la afirmación de que vamos a vivir con ellos para el resto del futuro. Coincido con Apel en que en la actualidad estamos incorporados en una historia humana común de "cooperación respecto a la formación, preservación, reforma de las condiciones comunes de la civilización del mundo actual" (Apel, 1992, p. 21). Pero no tengo claro que esto implique el establecimiento de patrones de evaluación universales.

De cualquier manera considero que este tipo de ética puede dar un fuerte apoyo a una posición pluralista como la sostenida por Olivé. Y ambas, creo, aunque esto lo dejo en el nivel de la pura creencia, pueden desempeñar un importante papel en un conflicto que en la actualidad mexicana es de suma importancia: la autonomía de las culturas indígenas. Cuestión que desde mi punto de vista no es sólo político, también es un problema ético.

El problema del que hemos estado hablando en páginas anteriores (quién tiene prioridad moral el individuo o la comunidad), puede ser extendido al punto de preguntarse ¿quién tiene prioridad moral: las comunidades o el Estado? Lo que yo quiero hacer notar con la pregunta anterior es que, si su formulación es aceptable, entonces lo que reflejaría es que el Estado mexicano no es auténtico, ya que los intereses que lo mueven no coinciden con los intereses propios de las comunidades que lo integran, de acuerdo con una extensión de la noción de autenticidad a las comunidades en la versión de Luis Villoro. Según este autor, cuando una comunidad persigue fines que responden a los deseos y necesidades de los miembros que la constituyen, además de expresar las creencias, valores y anhelos de aquéllos, entonces se afirma que esa comunidad es auténtica. Si estos valores, deseos, fines, necesidades, no se han originado a partir de los miembros que constituyen la comunidad, sino que han sido incorporados desde otras comunidades, entonces esa comunidad es inauténtica. Quiero hacer hincapié en que lo que he dicho, y lo que diré, no es una acusación contra nadie, sino más bien lo que intento es sacar una serie de consecuencias a partir de una posición como la pluralista, mencionada anteriormente.

Por otro lado, si el Estado es auténtico, es decir, si cumple con los intereses propios de las comunidades que lo integran, entonces la pregunta anterior pierde sentido, dado que los intereses del Estado y los de las comunidades coinciden, de manera tal que el camino abierto es el de la cooperación y coordinación para beneficio de ambos.

Pero también se tiene como consecuencia que el Estado no puede cumplir con todos los deseos o intereses de cada uno de sus constituyentes, precisamente porque los intereses deben ser comunes, y en ese sentido los límites de los intereses de una comunidad se encuentran en los derechos de las otras. Así el Estado, para ser auténtico, sólo necesita cumplir con los intereses comunes a las comunidades que lo forman.

Esto nos lleva a la parte crucial de este punto. Partamos de la idea de que un país multicultural debe reconocer la autonomía de las diversas culturas que lo constituyen, pero ¿cuáles son los límites de tal autonomía? La noción más común de autonomía es identificada con autogobierno, es decir, una comunidad es autónoma si por ella misma se establecen las leyes que rigen la vida y el comportamiento de sus miembros. Aquí hay varios puntos que hay que resaltar. En primer lugar, esta noción de autonomía no incluye el dominio territorial, en otras palabras, no dice nada sobre la autonomía territorial. Pero, además, esto implica reconocer que se tiene un territorio, algo que, por ejemplo, León Olivé no acepta. Este dato hay que aclararlo: desde mi punto de vista las etnias no tienen territorio propio, sino más bien distintas etnias comparten el mismo territorio. Esto precisamente es lo que dificulta la autonomía territorial.

En segundo lugar, el autogobierno de una comunidad cultural no implica entrar en conflicto con las leyes de un Estado, ni dejar de coincidir con los intereses de las otras comunidades culturales; más bien, en la creación de las leyes del autogobierno se observarán coincidencias, creo yo, tanto con las leyes del Estado como con las de las otras comunidades culturales. En este sentido, el problema no reside en las leyes, sino en su cabal cumplimiento.

En tercer lugar, y es una consecuencia de los anteriores puntos, tiene sentido luchar por una autonomía cuando la comunidad cuenta con su propia identidad bien definida, es decir, cuenta con un conjunto de tradiciones, creencias, costumbres, hábitos, concepciones del mundo y códigos morales, pero dicha autonomía, y autogobierno, no puede estar por encima de los intereses de la nación. Nótese que aquí se está presuponiendo que el grupo que busca su autonomía no quiere independizarse de la nación y que todavía quiere que sus miembros sean ciudadanos de ella. En caso contrario surge el conflicto de si su autonomía en este sentido le da derecho a su autonomía territorial. Esto pone en serio cuestionamiento la conservación de la nación.

Afirmar que el autogobierno no puede estar por encima de los intereses de la nación, quiere decir que, por ejemplo, una comunidad que lo obtenga, incluso como autogobierno y autodeterminación, no podría regresar a un estado de esclavitud o de sacrificios humanos, porque esto contraviene los intereses de los derechos humanos de los ciudadanos de ese Estado. Esto limita seriamente la autonomía local.

Hay un ejemplo que desarrolla León Olivé donde creo se aclaran los límites de la autonomía y las relaciones transculturales. El ejemplo es el de la vacunación ante los riesgos de una epidemia. En este caso es legítima la restricción de la autonomía, no sólo de los individuos, sino también de las comunidades, pues está en riesgo el derecho a la salud de las otras comunidades, no sólo nacionales sino internacionales. Esto es además un caso claro de cooperación y coordinación que el pluralismo defiende. Así pues, ante una comunidad que insistiera en el rechazo a la vacunación, después de una amplia serie de diálogos con ella, habría que ir en contra de su voluntad so pena de poner en riesgo la salud de las demás comunidades. Es en este sentido que la autonomía total es un ideal deseable, pero no por ello tenemos que abandonar su persecución pues por lo menos nos permite saber hasta dónde contamos con autonomía.

Creo que no es muy difícil darse cuenta de que en un país como el nuestro, con el multiculturalismo que ofrece, la mejor opción entre las propuestas es el pluralismo, pues, como dijimos anteriormente, ni el liberalismo ni el comunitarismo permiten enfrentarse a los retos que se nos presentan. El pluralismo, en cambio, deja abierta la oportunidad de respetar tanto los derechos individuales como la autonomía de las comunidades, desde luego bajo ciertos requerimientos, al considerar que las evaluaciones deben llevarse a cabo desde el punto de vista de las comunidades en cuestión. Rechazando que exista un criterio universal para llevar a cabo dicha evaluación, sin que esto implique la imposibilidad de crítica hacia otras comunidades. Este último punto es el que hace ver la necesidad de una macroética que dé sustento moral al pluralismo. Creo que esto se logra al considerar que una macroética del tipo que hemos estado hablando, abandona la responsabilidad individual para asentarse sobre un compromiso de corresponsabilidad, cosa que en nuestros días tiene que ser asumido, afirmado y reafirmado.

Para finalizar, quiero resaltar dos puntos que rebasan el tema tratado. En primer lugar, afirmar que un Estado o una comunidad no es auténtica (o sí lo es) es una cuestión empírica que requiere un estudio muy amplio; en segundo lugar, en caso de que el estudio anterior determine la inautenticidad, entonces las modificaciones que requiere el Estado, o incluso cambiar su propia concepción, involucran toda una serie de instancias y valores que

yo no tengo claros. En ambos casos, por su importancia, se hace necesario llevar a cabo estudios que rebasan este limitado artículo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl Otto (1992), *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México.
- Beuchot, Mauricio (1996), *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, vic-Miguel Ángel Porrúa, México.
- Olivé, León (1994), "Multiculturalismo: autonomía y participación" (inédito), conferencia impartida en septiembre, en la ENEP-ACATLÁN, México.
- (1995), "Identidad y autenticidad" (inédito), conferencia impartida en septiembre, en la ENEP-ACATLÁN, México.
- Pérez, Ana Rosa, "Racionalidad sin fundamentos", en León Olivé y Luis Villoro (comps.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM, México, 1996, pp. 277–294.
- Villoro, Luis (1994), "Sobre la identidad de los pueblos", en L. Olivé y F. Salmerón (comps.), *La identidad personal y la colectiva*, UNAM, México, pp. 85–100.