



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
MIRIAM DÍAZ SOMERA

TUTORA  
DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR  
FFyL-UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., AGOSTO 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos:**

A la Dra. Mónica Gómez Salazar por sus aportaciones, observaciones y dedicación al trabajo de investigación.

Al Dr. Mauricio Beuchot por sus valiosas sugerencias y comentarios sobre el tema de la tesis.

Al Dr. Mario Magallón por su apoyo e impulso académico a través del Seminario Permanente de Historia de las Ideas y el Círculo de Estudios de Historia de las Ideas.

A mis lectores, Dr. Raúl Alcalá y Dr. Pedro Enrique García, por el tiempo dedicado a la revisión y sugerencias sobre el trabajo.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico para la cursar la maestría y realizar la tesis.

Al proyecto DGAPA/PAPIIT IN400311-3 "Diversidad Filosófica en América Latina en la Segunda Mitad del Siglo XX" por la beca otorgada para la conclusión de la investigación.

A mi familia por su apoyo incondicional.

A Alex por ayudarme a aterrizar y discutir varias de las ideas que forman parte de este trabajo; por ser mi pareja, amigo y colega, y no anteponer sus sentimientos a la crítica constructiva.

A mis amigos, amigas y compañeros, por ayudarme a crecer personal y profesionalmente. Agradezco su disposición a dialogar y poner a prueba nuestras ideas.

A todos aquellos y aquellas que me han acompañado en este camino y a los que no pudieron continuar conmigo, pero recuerdo con cariño.

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
INTRODUCCIÓN.....	4
Capítulo 1. La cultura desde una perspectiva analógica.....	8
1.1 La cultura entre la subjetividad y la objetividad.....	9
1.2 La cultura a partir de la hermenéutica analógica.....	15
1.3 La cultura como entidad inacabada.....	22
Capítulo 2. La interculturalidad desde la hermenéutica analógica y otras perspectivas.....	29
2.1 Hermenéutica analógica e interculturalidad.....	30
2.2 Pluralismo cultural analógico.....	33
2.3 La tradición desde Gadamer.....	38
2.4 La interculturalidad como intersección de tradiciones.....	41
Capítulo 3. Legado cultural y memoria colectiva.....	49
3.1 El ser humano y su conciencia histórica.....	49
3.2 El sentido de la historia y la identidad cultural.....	53
3.3. Memoria colectiva.....	58
Capítulo 4. Hacia una educación intercultural.....	63
4.1 La enseñanza de virtudes en la educación intercultural.....	64
4.2 Sobre el origen de los valores.....	72
4.3 Relativismo.....	74
4.4 Universalismo y valores mínimos.....	77
4.5 Entre el universalismo y el relativismo.....	81
4.6 Educación intercultural desde una vía negativa.....	83
CONCLUSIONES.....	86
BIBLIOGRAFÍA.....	90

## INTRODUCCIÓN

En el contexto de las sociedades contemporáneas globalizadas se han exaltado las diferencias de grupo y la necesidad de valorar las manifestaciones culturales de sectores marginados. Por esta razón, varios autores han estudiado el proceso de la interculturalidad tomando como referencia la lucha de pueblos originarios, inmigrantes, comunidades religiosas, entre otros grupos que comparten características e intereses culturales y que son relegados en una sociedad mayor. Tal es el caso de autores como Will Kymlicka , quien nos habla de la necesidad de complementar los derechos individuales con los derechos colectivos. Algunos comunitaristas como Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel nos invitan a valorar y preservar las identidades colectivas. Asimismo hay filósofos latinoamericanos preocupados por el diálogo intercultural como Raúl Fornet-Betancourt, Luis Villoro, León Olivé, Alejandro Salcedo Aquino, Carlos Lenkersdorf , entre otras personas que se han aproximado al tema desde la sociología, el derecho, la antropología y las ciencias políticas. Resulta difícil fijar una postura unánime entre estos autores, sin embargo destacamos que tanto el multiculturalismo como la interculturalidad son parte del paradigma de reflexión contemporánea.

Frente a los distintos tipos de multiculturalismo: el liberal que privilegia los derechos individuales, el comunitarista que privilegia los derechos colectivos y el pluralista que demanda el cumplimiento de ambos derechos; Mauricio Beuchot propone un pluralismo “intercultural analógico” que busca el equilibrio entre las diferencias y las semejanzas culturales a través de la hermenéutica.

El objetivo principal de esta investigación es demostrar que mediante la hermenéutica analógica podemos alcanzar el equilibrio entre el universalismo y el relativismo cultural.

Para sustentar esta tesis nos hemos dado a la tarea de analizar cómo la noción de cultura que ofrece Beuchot supera la dicotomía entre subjetividad y objetividad, así como entre valores y bienes culturales. Asimismo, mostraremos por qué la definición de cultura que ofrece este filósofo resulta más acertada que aquellas que contemplan sólo el ámbito subjetivo de la cultura.

En este trabajo abordaremos la interculturalidad desde dos perspectivas: como tensión entre grupos culturales que defienden sus diferencias y como modelo de convivencia basada en el respeto y el diálogo.

Analizaremos también la tesis de que las relaciones interculturales son necesarias para que los grupos se enriquezcan mutuamente y sean capaces de tomar una actitud crítica respecto de sus tradiciones.

Además, abordaremos la relación de la memoria colectiva con los bienes materiales y la vivencia de los pueblos.

Respecto de la educación intercultural investigaremos si es posible la enseñanza de valores y virtudes, de ser así, cómo se lleva a cabo su transmisión. Pondremos en tela de juicio la afirmación de que la escuela influye de manera directa en la formación intelectual y moral de los estudiantes. También reflexionaremos sobre la necesidad de que la educación intercultural promueva la concienciación sobre las relaciones de poder que ejercen unos grupos sobre otros.

Examinaremos cómo es que nuestros sentimientos influyen en las creencias y prejuicios hacia aquellos que pertenecen a otras culturas, lo que nos lleva o bien a tratarlos como análogos a nosotros o como extraños.

Por otro lado pondremos en cuestión la tesis de que los valores que sustentan a los derechos humanos son universales, con este fin analizaremos la teoría liberal individualista que los promueve, así como la postura axiológica relativista que defiende que las normas y valores morales son producto de comunidades culturales particulares. Evaluaremos si del hecho que los derechos humanos sirvan para defender a grupos minoritarios se sigue que los principios que promueven son universales, independientemente de las circunstancias, las relaciones y las posibilidades de aplicación de estas normas.

También nos preguntaremos hasta qué punto nuestros valores éticos distan de los valores de otras comunidades culturales.

*Grosso modo*, la tesis principal de que la hermenéutica analógica permite alcanzar el equilibrio entre el universalismo y el relativismo estará apoyada en el análisis de dicha propuesta hermenéutica, no solamente como un método o herramienta para comprender la interculturalidad, sino como una ética basada en el diálogo y relaciones equitativas en sociedades multiculturales.

También deseamos poner de manifiesto que tan necesario es pensar en la posibilidad de establecer valores mínimos de convivencia, como reconocer que existen diversas formas de vida y valoraciones sobre el mundo. Razón por la cual debemos ser respetuosos hacia la diversidad, sin que esto nos impida intervenir en nuestra cultura o tomar una actitud crítica frente a las prácticas excluyentes.

Dada la complejidad de la interculturalidad, en cada capítulo tomaremos como punto de partida la hermenéutica analógica, pero no para permanecer en ella, sino que estableceremos puentes con otros filósofos y autores contemporáneos que nos permitan ahondar en el tema.

En el primer capítulo mostraremos que la concepción de cultura de Mauricio Beuchot nos permite comprender que, más allá de una separación, existe una interrelación entre los ámbitos subjetivo y objetivo, esto es, entre valores y bienes materiales.

En el segundo capítulo reflexionaremos sobre la interculturalidad como intersección entre distintas tradiciones cuya convivencia es posible mediante el respeto, la equidad en condiciones de desarrollo y el diálogo crítico.

En el tercer capítulo nos aproximaremos a las nociones de legado cultural y memoria colectiva y ahondaremos en la relación entre conciencia histórica e identidad cultural.

En el cuarto capítulo cuestionaremos algunos aspectos de las nociones de interculturalidad y de educación intercultural sostenidas por Mauricio Beuchot, así como su postura universalista sobre los derechos humanos.

Cabe aclarar que pondremos a prueba las tesis del filósofo mexicano y analizaremos sus consecuencias para mostrar su pertinencia o los inconvenientes que nos presentan. La intención no es buscar contraargumentos para poner en tela de juicio la hermenéutica analógica, sino tomar distancia de esta postura para enriquecer y fortalecer la investigación que aquí nos ocupa.



## CAPÍTULO 1

### LA CULTURA DESDE UNA PERSPECTIVA ANALÓGICA

*A Hermes canta, Musa, de Zeus y de Maya hijo,  
de Cilene soberano y de Arcadia rica en rebaños,  
mensajero de los inmortales.*

Homero

#### **Introducción**

Antes de analizar la propuesta de Mauricio Beuchot acerca de la interculturalidad, es pertinente abordar su noción de cultura. Es por ello que la investigación de este capítulo se encamina a dicho tema.

Uno de los ejes que conducen la reflexión sobre cultura es la relación entre subjetividad y objetividad. La distinción entre cultura subjetiva y cultura objetiva ha sido tomada de Francisco Larroyo, y resulta útil para abordar la inclinación que varios filósofos han manifestado hacia el aspecto subjetivo más que a la objetividad material de la cultura, tal es el caso de Samuel Ramos, Max Scheler y Michel Henry.

El propósito del capítulo es mostrar que la concepción de cultura de Mauricio Beuchot, que parte de la hermenéutica analógica, nos permite comprender que más allá de una separación, existe una interrelación entre los ámbitos subjetivo y objetivo de la cultura, esto es, entre valores y bienes materiales.

También se hará referencia a la importancia que tiene la naturaleza para el ser humano, así como los símbolos que dan sentido a ésta y configuran la identidad cultural.

El tema que se aborda en este capítulo será complementado con algunas tesis del pensador hindú, Bhikhu Parekh, quien distingue cultura de sociedad y de comunidad cultural. Este autor nos llevará a reflexionar cómo, a pesar de que un grupo cultural comparta ciertas prácticas y creencias, la cultura es un espacio inacabado.

### **1.1 La cultura entre la subjetividad y la objetividad.**

El vocablo castellano “cultura” que etimológicamente proviene del latín *collere* (cultivar), en un plano individual suele ser aplicado para referir al cultivo de las capacidades humanas, es decir, a su refinamiento físico, intelectual o espiritual.<sup>1</sup> Sin embargo, en el ámbito colectivo, hace referencia al conjunto de características que comparten los miembros de un grupo, en el que se incluyen: idioma, creencias, costumbres, manifestaciones artísticas, instituciones sociales, entre otras.

El concepto de cultura también puede ser abordado desde dos acepciones: 1) como el proceso interior del ser humano (el acto de cultivarse) y 2) como obra realizada. La primera forma ha sido denominada por Francisco Larroyo *cultura subjetiva*, la segunda, *cultura objetiva*.<sup>2</sup> Con base en estas designaciones se ha marcado la diferencia entre *valores culturales*, que son parte del ámbito subjetivo; y *bienes culturales*, los cuales pertenecen a la cultura objetiva.

---

<sup>1</sup> Cfr. León-Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004, p. 26.

<sup>2</sup> Cfr. Larroyo, Francisco, *Introducción a la filosofía de la cultura: Sistema e historia*, México, Porrúa, 1971, p. 36.

Los valores -tales como la justicia, la igualdad, el bien, la verdad, entre otros- se aprecian como las cualidades en razón de las cuales las conductas son ennoblecidas o dignificadas. Dichos valores son considerados por algunos filósofos como universales, presuponiendo que aparecen en cada pueblo y en cada época; mientras que los bienes culturales varían de tiempo en tiempo y de pueblo en pueblo, por ejemplo: las manifestaciones artísticas, las costumbres, las religiones, las técnicas.<sup>3</sup>

Así pues, los valores y bienes culturales nos aproximan a lo que es la cultura. Sin embargo, cabe reconocer que es difícil marcar una separación tajante entre los ámbitos subjetivo y objetivo como si se tratara de esferas independientes. A pesar de esto, hay filósofos que le dan mayor importancia a sólo uno de dichos ámbitos. A continuación mencionaremos a algunos autores que resaltan únicamente el carácter subjetivo de la cultura.

El primer ejemplo es Samuel Ramos, quien (en sus estudios sobre la psicología del mexicano) considera que lo esencial de la cultura está en el modo de *ser del humano* “aun cuando no exista el impulso creador. De suerte que en ausencia de una cultura objetiva, puede existir esa cultura en otra forma, es decir, subjetivamente”.<sup>4</sup> Según Ramos, cada cultura está condicionada por una estructura mental, y ésta, a su vez, por los accidentes de la historia como es la *trasplatación* de una cosmovisión ajena a la propia a través de la imposición de un idioma o de una religión. Este fenómeno puede ser descrito con la metáfora

---

<sup>3</sup> Cfr. *Ibíd.*, p.36-37.

<sup>4</sup> Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, UNAM, 1963, p. 26.

que utiliza Miguel León-Portilla al retomar el sentido etimológico de cultura, la cual nos remite al cultivo de algo.

La cultura-como una planta- se desarrolla en un ámbito espacio-temporal. Pero una cultura puede también trasplantarse a otro lugar. Cuando ello ocurre, los portadores de esa cultura que se trasplanta, generalmente se encuentran en ese otro ámbito con pueblos de cultura y lenguas diferentes. El encuentro casi siempre produce conflictos.<sup>5</sup>

Los conflictos referidos por León-Portilla son consecuencia de lo que Ramos denomina *asimilación forzada*. Pero también existen otros tipos de asimilación que el filósofo mexicano toma en cuenta, tales como: la *asimilación* “inevitable”, por llamarle de alguna manera, la cual resulta del mestizaje; y la *imitación* de prácticas de pueblos considerados superiores, cuya consecuencia puede llegar a ser la *autodiscriminación* del grupo cultural al que se pertenece.<sup>6</sup> Estos procesos a los cuales nos enfrentamos continuamente, ya sea de manera individual o comunitaria, son los que -según Ramos- influyen de modo consciente o inconsciente en la *psique* de los individuos que integran una sociedad y configuran la subjetividad y lo esencial de una cultura.

El segundo autor que analizaremos debido a que en su reflexión sobre la cultura resalta el aspecto subjetivo es Max Scheler. Para el filósofo alemán la cultura es humanización, en tanto que imprimimos nuestra huella en todo aquello que realizamos. Esto implica el reconocimiento de la realidad que existe y actúa por encima de los seres humanos, pero partiendo siempre del microcosmos

---

<sup>5</sup> León-Portilla, Miguel, *América Latina: Múltiples culturas, pluralidad de lenguas*. México, Colegio Nacional, 1992.

<sup>6</sup> Cfr. Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit, p. 36-37.

(mundo en el que vive cada sujeto, constituido por ideas y valores de las cosas).<sup>7</sup>

Dicha concepción de cultura, que toma como punto de partida a cada ser humano, da cuenta del *ser* que acontece en la vida. Pero como la vida es cambiante, la cultura no puede ser algo estático, sino un proceso peculiar en cada caso. De tal modo:

Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano; pero no -como en la forma de una estatua o de un cuadro- aplicando el cuño a un elemento material, sino vaciando en la forma del *tiempo* una totalidad viviente, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos.<sup>8</sup>

Desde esta perspectiva, el ser humano no es una obra terminada, sino un proceso que debe realizarse libremente en todo instante, un “ser vital capaz de espíritu” que va transformando su entorno y que lucha contra las propias pasiones y contra las de aquellos que obstaculizan la convivencia humana.

La preocupación por el bienestar propio y por el de los demás es muestra de que la subjetividad que defiende Scheler no es equivalente a un egocentrismo, ya que no culmina en las virtudes del *yo*, sino en la vida de cada individuo dentro del mundo y en convivencia con los demás. Sin embargo, la cultura tiene como piedra de toque la subjetividad.

El tercer autor que traemos a cuenta es Michel Henry, porque respecto de la relación entre sujeto y objeto cultural sostiene que la subjetividad es la que le da sustento a la objetividad. El filósofo francés argumenta que en esta relación surge

---

<sup>7</sup> Cfr. Scheler, Max, *El saber y la cultura*. Argentina, La pléyade, 1972.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 18.

la cultura como el entramado entre afectividad, sensibilidad e intelecto proyectados en las creaciones humanas. Por esta razón señala:

En cuanto práctica, la cultura reviste diferentes formas elementales, que son las modalidades concretas de la realización del vivir inmediato. Así cada cultura se caracteriza por un hacer específico concerniente a la producción activa de bienes útiles para la vida y su consumo – alimentación, ropa, hábitat, etc.- como al juego espontáneo de la vida misma, a la celebración de su destino, al erotismo, a la relación con la muerte. Semejante “hacer” se expresa en ritos diversos que confieren a cada sociedad su propia fisonomía. La organización social con su estructuración en apariencia objetiva no es más que la representación exterior, el ver teórico, de lo que es en sí la *praxis* y que encuentra en la subjetividad [fenomenológica] absoluta.<sup>9</sup>

La *subjetividad fenomenológica absoluta* –según este autor– es la conciencia que funge no solamente como un receptáculo de lo externo, pues se trata de una condición interna de autopercepción y es la que permite el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo.<sup>10</sup>

Para Henry por encima del plano objetivo de la cultura, se encuentra la vida, concebida como el movimiento incesante de autotransformación humana. Por ello, nos exhorta a ir más allá de los estudios de biología para que seamos capaces de reconocer que la vida es la experiencia que cada ser humano tiene de sí mismo. *Grosso modo* el filósofo francés defiende la tesis de que la vida produce la cultura en el proceso en el que los seres humanos nos vamos formando. La

---

<sup>9</sup> Henry, Michel, *La barbarie*. Madrid, Caparrós Editores, 1996, p.35. Lo que está entre paréntesis es agregado mío.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 28.

cultura es la vida en la que estamos situados, la que sostiene lo que somos y lo que hacemos a través del autodesarrollo y del desarrollo de nuestras capacidades afectivas e intelectuales. Esta postura no privilegia los bienes materiales, sino lo intangible de la cultura como es la autopercepción humana.

Hasta aquí nos hemos acercado a filósofos que dan primacía al ámbito subjetivo de la cultura. Sin embargo, consideramos que la distinción entre valores y bienes culturales no nos conduce necesariamente a la independencia de las esferas subjetiva y objetiva, ya que existe una relación de implicación entre los sujetos y los objetos, donde se entrecruza aquello que los miembros de una comunidad considera valioso y que es plasmado en sus acciones y creaciones; y estos valores, a su vez, son resultado de la interacción con el entorno y de la relación que mantienen con otros individuos y con los bienes de éstos. En este sentido, tan importante es el microcosmos en el que los seres humanos vivimos (integrado por nuestra afectividad, intelecto, sensibilidad individual, etc.) como el mundo intersubjetivo, en el que influyen fenómenos históricos de los pueblos que configuran la memoria colectiva conservada a través de la creación y recreación de relatos, mitos, música, danza, entre otras prácticas de conmemoración importantes para una comunidad. Por tanto, la subjetividad y la objetividad son difícilmente disociables.

A pesar de que varios autores sostienen que el elemento fundamental de la cultura es la subjetividad (donde se incluyen: ideas, sentimientos, creencias y otras características), la cultura surge en la relación entre el microcosmos y el macrocosmos, donde los seres humanos se transforman así mismos y a su medio.

Por esta razón, tendríamos que revisar posturas más abarcadoras como la de Mauricio Beuchot que así como da importancia a los elementos que conforman la subjetividad, también a los medios materiales con los cuales realizamos objetos culturales. A continuación analizaremos la noción de cultura de este autor para abordar la relación que existe entre valores y bienes, entre subjetividad y objetividad culturales.

## **1.2 La cultura a partir de la hermenéutica analógica**

Mauricio Beuchot retoma el origen etimológico del término cultura para definirla como el cultivo de aquello que nos coloca dentro del entorno natural y social, en el cual intervienen los procesos de consumo y de reproducción, la humanización de la naturaleza así como la naturalización del ser humano.<sup>11</sup>

Cabe aclarar que referir al cultivo de las capacidades humanas no implica el refinamiento en un sentido civilizatorio, pues «civilización» y «cultura» no son sinónimos.

En el estudio sobre las clases burguesas de la época ilustrada<sup>12</sup>, Norbert Elias describe la civilización como hechos políticos, religiosos, económicos, técnicos, morales y sociales. Por ejemplo: las realizaciones y logros en los movimientos expansionistas de los grupos y naciones colonizadoras, tal es el caso de pueblos occidentales que se autoconcebieron como portadores de la “civilización”. La investigación de este autor nos hace reflexionar cómo la

---

<sup>11</sup> Cfr. Beuchot Puente, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*. México, Siglo XXI-UNAM, 2005, pp. 9,55.

<sup>12</sup> Cfr. Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE, 2009.



moralidad y la educación, que son dos esferas que integran la cultura, fueron relegadas al aspecto civilizatorio. La moralidad se redujo al cultivo de las buenas maneras de comportarse, esto es, a los “buenos modales”. Mientras que la educación comenzó a ser apreciada desde la idea del individuo como ser profesionalizado, lo que remitía a sus logros técnicos o a su refinamiento del gusto.

Por esta razón, debemos tener cuidado con el término civilización, ya que podríamos estar exaltando únicamente el grado alcanzado por la técnica, los modales, el desarrollo de los conocimientos o la concepción del mundo de los pueblos dominantes que supuestamente se han enfrentado a la *barbarie* o han luchado contra “los pueblos salvajes” para alcanzar la “paz”.<sup>13</sup>

Sin embargo, el concepto de cultura que propone Beuchot abarca tanto el aprovechamiento de los recursos materiales como las características sociales de los seres humanos, ya que comprende los avances técnicos en la creación de la vivienda, la vestimenta y en el fortalecimiento de la economía; pero también toma en consideración las realizaciones humanas asociadas al patrimonio intangible de un grupo, tales como: el lenguaje, las ideas, las creencias, la ritualidad, las creaciones artísticas, entre otros rasgos culturales. Por lo tanto, la noción de cultura que ofrece el filósofo mexicano no debe ser interpretada en términos de civilización, sino desde una perspectiva más amplia, pues reconoce el papel que desempeñan los factores materiales, intelectuales y espirituales que influyen en el comportamiento humano.

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 83.

Ahora volvamos a uno de los aspectos que –según Beuchot- involucra la cultura, los procesos de la humanización de la naturaleza y la naturalización del ser humano<sup>14</sup>. Esta afirmación nos conduce a varias reflexiones. En primer lugar, se puede inferir que, a pesar de que somos capaces de transformar el medio donde habitamos, lo cultural no es algo que supere la naturaleza y ésta no constituye un medio al servicio de nuestros fines. Más bien, debería darse una relación equilibrada entre los seres humanos y su entorno. Esta tesis nos remite al desarrollo sostenible, en el que la realización de las actividades para satisfacer nuestras necesidades no implica dañar a otras especies animales ni agotar los recursos naturales del planeta.

En segundo lugar, podemos pensar la naturaleza no solamente como el mundo físico y biológico en el que nos encontramos inmersos, sino también como aquellas características que compartimos con otros seres humanos, aquello a lo que, precisamente, se ha denominado “naturaleza humana”. En este caso, naturalizar al ser humano tiene que ver con el reconocimiento de que compartimos rasgos con otros individuos, tales como ciertas necesidades fisiológicas, pasiones, afecciones, emociones, pensamientos, ideas, entre otras características. Si bien, dichas características varían en cada caso (individual o colectivamente), la naturalización -así entendida- implica apreciar a los demás seres humanos como

---

<sup>14</sup> Sobre este tema, el filósofo mexicano retoma la noción de cultura de Bolívar Echeverría, la cual sostiene que el ser humano satisface sus necesidades primarias (trascendiendo su naturaleza) a través del metatrabajo y el metadisfrute en la utilización de la materia. Pero Beuchot incluye a esta concepción el aspecto semiótico donde se conjuntan la producción y el significado que le otorgamos a los objetos que creamos. *Cfr.* Beuchot Puente, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*. México, Siglo XXI-UNAM, 2005, p.11.

sujetos con sus propias cualidades y capacidades. En este sentido, nos percatamos que existe una apuesta humanista que se opone a las prácticas opresoras por parte de aquellos que se sienten privilegiados y no son capaces de reconocer nada en común con las personas a las que someten. Consideramos que esta es una interpretación plausible a la luz de la defensa de la libertad que Beuchot ha hecho expresa en varias de sus obras. Respecto de la cultura, sostiene lo siguiente:

La cultura es, sobre todo, libertad de pensamiento, de creación y de raciocinio [...] lo cultural da significado a lo natural. Es la libertad de tener símbolos, es decir, de vivir conforme a ellos. La simbolización de lo natural, creada por la cultura, esto es, por el pensamiento y la creencia, es lo que da sentido. Proteger la identidad simbólica es proteger la libertad del hombre para buscar su sentido, su significado en medio de las cosas.<sup>15</sup>

Como se hace evidente, desde esta perspectiva filosófica los símbolos (creados por los sujetos) son los que dan el significado a la naturaleza. Es gracias a los símbolos que el mundo deja de ser meramente físico convirtiéndose en algo psíquico, humanizando la naturaleza, pero también naturalizando al ser humano a través de la analogía, que en este contexto, consiste en que seamos capaces de reconocer nuestro lugar en el cosmos.<sup>16</sup> La cultura es concebida como un sistema de significados que abarca desde los instrumentos hasta las instituciones.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Beuchot Puente, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 55.

<sup>16</sup> "La carga de la analogía que tiene el símbolo hermana al hombre con las demás cosas, le hace ver su lugar en la gran cadena del ser, y lo conecta con las demás cosas y, por lo tanto, consigo mismo" Beuchot Puente, Mauricio, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, IIFL-UNAM, 2007, p. 53.

<sup>17</sup> *Cfr.* Beuchot Puente, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdés, 2009, p.33.

El filósofo mexicano defiende que la identidad simbólica consiste en la interiorización de los símbolos, definidos como signos culturales que mantienen la cohesión de un grupo y que permiten ir de lo concreto a lo abstracto, ya sea conceptual, emocional o espiritual. Los símbolos nos trasladan de lo evidente a algo más profundo que se encuentra oculto en nuestras expresiones culturales. Dichos símbolos se manifiestan en ritos, mitos, poesía, música, además de otras obras humanas, y constituyen el punto de encuentro entre lo narrativo y la realidad. Una realidad que puede ser comprendida de distintas maneras, según sea la interpretación desde la que se parta, delimitada epistémica, lingüística e históricamente.

Desde esta postura hermenéutica, el símbolo nos conduce de lo conocido a lo desconocido, a lo inefable o a lo oculto de una manera directa, pero el aspecto semántico también es importante porque a través de la palabra y de la significación podemos asirnos a los símbolos.

El ámbito lingüístico cobra relevancia en un contexto cultural, ya que –como lo reconocen varios autores dedicados al tema de la interculturalidad, entre ellos Bhikhu Parekh– el nivel básico de la cultura se encuentra articulado en el lenguaje empleado para describir el mundo. Como parte de dicho lenguaje, el idioma es una forma de entender la realidad, de modo que las sociedades que comparten una misma lengua, tienen en común varias características culturales.<sup>18</sup>

Por su parte, la afirmación de Beuchot de que la identidad simbólica es la que constituye a los pueblos, más que la identidad física, recae en una diferencia

---

<sup>18</sup> Cfr. Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid, Istmo, 2005, p. 219.

ontológica y analógica respecto de otros grupos. Cabe aclarar que la diferencia ontológica no se fundamenta en la esencia de los grupos como si se tratara de algo inmutable ni remite a las características físicas como pueden ser lazos sanguíneos o rasgos físicos compartidos, sino que se funda en los símbolos que son reforzados o remplazados por otros, a partir de los cuales o bien nos identificamos como parte de una colectividad o nos diferenciamos de ella.<sup>19</sup>

La diferencia analógica se presenta cuando constituimos nuestra personalidad a través del reconocimiento de las diferencias respecto de las demás personas de la comunidad a la que pertenecemos y con respecto a otras comunidades. Es decir, consiste en el acceso a la subjetividad por medio de la intersubjetividad. Intersubjetividad para la cual se requiere la capacidad dialógica y el reconocimiento de que los símbolos culturales son vínculos comunitarios.

A manera de conclusión, podemos sostener que Beuchot nos ofrece una definición de cultura que resulta más amplia que aquellas que contemplan sólo el ámbito subjetivo, pues incluye tanto bienes como valores culturales concibiendo lo cultural como lo que le da sentido a la naturaleza, a nuestra vida individual y colectiva por medio de la identidad simbólica. De tal manera, la cultura no es sólo la satisfacción de necesidades materiales ni meramente primarias, sino también de las necesidades respecto del conocimiento, el arte y de la espiritualidad, integrada por ideas, valores, emociones, conceptos y afectos que se plasman en los objetos e instituciones sociales. En palabras de Saúl Sibirsky:

---

<sup>19</sup> Beuchot es cuidadoso en diferenciar los símbolos culturales de los íconos y arquetipos fundacionales fetichizados, ya que con estos últimos se puede imponer una interpretación unívoca de los símbolos y coartar a aquellos que no se apeguen a dicha interpretación. *Cfr.* Beuchot Puente, Mauricio, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía, op. cit.*

Una cultura quiere decir las formas adquiridas de técnica y el comportamiento y el sentir de los individuos dentro de una sociedad particular, y los módulos culturales que han creado para darles expresión. La cultura prepara al individuo para la vida social y, a la vez, los productos culturales serían meros objetos físicos si el individuo no les diese significado simbólico para integrarlos al repertorio de un conglomerado social.<sup>20</sup>

En definitiva, la cultura abarca los aspectos de la vida social y los procesos que surgen en la relación de los seres humanos con su entorno natural, incluyendo el desarrollo de la técnica y de los productos culturales. Pero esto no significa que de las colectividades debamos exaltar exclusivamente sus logros militares, económicos, intelectuales en un sentido de refinamiento civilizatorio. Tenemos que ir más allá de la noción moderna de civilización para apreciar la cultura, ya no desde la idea del individuo cultivado, sino desde el proceso de formación en el que los seres humanos formamos parte de nuestra comunidad y podemos contribuir en la transformación de su contenido material.

Coincidimos con el filósofo mexicano en que es muy importante la identidad simbólica, pues en ella nos jugamos nuestro *ser*, nuestras diferencias dentro de la propia colectividad o frente a otras colectividades. A fin de cuentas el término cultura adquiere un carácter diferenciador, en tanto que al decir: “esta es mi cultura”, ponemos énfasis, ya sea en las diferencias de las colectividades o en las particulares de los pueblos. Por esta razón, no pierde vigencia la pregunta sobre cuáles son las características que distinguen a nuestro grupo cultural; para la cual, una de las posibles respuestas es que sus características distintivas se

---

<sup>20</sup> Sibirsky, Saúl, *Qué es la cultura*. Buenos Aires, Columba, 1966, p. 29.

hallan en la memoria de nuestra historia, en las obras de arte, libros, sistemas morales, sistemas religiosos, rodeados de un ambiente emocional e intelectual que resulta complicado delimitar o denotar como cualquier otro objeto físico.<sup>21</sup>

A pesar de este carácter diferenciador de la cultura, cabe reconocer que existen variaciones al interior de las colectividades. Para abordar dicho tema, ahondaremos en la diferencia analógica de la que nos habla Beuchot a partir de las reflexiones sobre la cultura del pensador hindú, Bhikhu Parekh. El propósito es tomar conciencia que somos sujetos que forman parte de una organización social concreta que se va modificando por diversos factores, lo que influye en la transformación de nuestras ideas y prácticas.

### **1.3 La cultura como entidad inacabada**

Parekh argumenta que la sociedad es un grupo de seres humanos cuyos lazos se ven dotados de contenido gracias a la cultura, ya que ésta es la estructura de las relaciones donde se fijan los principios legitimadores y organizativos. Esto quiere decir que la cultura da sentido y significado a las actividades y relaciones humanas dentro de un conjunto social.<sup>22</sup> Pero cultura y sociedad no son terrenos independientes, pues, como afirma Mónica Gómez: “no podemos pensar en una cultura al margen de las interacciones de los sujetos, pero tampoco podemos

---

<sup>21</sup> Cfr. Elias, Norbert, *El proceso de la civilización...*, op. cit., p. 85.

<sup>22</sup> Cfr. Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo...*, op. cit., p. 222.

pensar en una sociedad al margen del significado y legitimación que estos sujetos otorgan a sus prácticas”.<sup>23</sup>

Del mismo modo en que Parekh marca una diferencia entre sociedad y cultura, sostiene que cultura y comunidad cultural son ámbitos distintos, ya que la cultura se constituye por el conjunto de creencias y prácticas que comparte una colectividad; mientras que la comunidad cultural es el grupo concreto de personas que conserva su identidad étnica o ha tenido una continuidad histórica.<sup>24</sup> Por tanto, la comunidad cultural no es imaginada sino un contexto social determinado, a diferencia de lo que llamamos cultura que puede ser algo abstracto que va cambiando a través del tiempo.

Sin embargo, consideramos que así como sucede con la relación entre sociedad y cultura, es difícil disociar cultura y comunidad cultural porque la comunidad se funda en los rasgos culturales compartidos, tales como la estructura política, la religión, la lengua, entre otras características. Crecer en una comunidad cultural implica estar influido por su contenido cultural y por la base comunitaria de la que formamos parte, lo que nos conduce a interpretar el mundo de determinada manera y otorgarle cierto sentido a las relaciones y actividades humanas, asimismo influye en nuestros gustos, hábitos y prejuicios. Inclusive, llegamos a experimentar el sentimiento de apego hacia lugares, personas (héroes) y modelos de conducta adquiridos de manera consciente o inconsciente.

---

<sup>23</sup> Gómez Salazar, Mónica, *Pluralismo Epistemológico y Diversidad Cultural*. Edición de tesis doctoral, España, Editorial Académica Española, 2011, p. 45.

<sup>24</sup> Cfr. Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo.....*, op. cit., p. 234.



Las distinciones que establece Parekh nos ayudan a caer en cuenta que cuando alguien expresa “mi cultura” es posible que se refiera a dos cosas: ya sea a las características compartidas entre los miembros de un grupo o a la comunidad concreta en la que ha nacido o ha vivido y con la cual se siente identificado. Pues así como las creencias compartidas fortalecen los vínculos entre los miembros de un grupo, la identidad y la identificación son importantes para mantener la estabilidad de una comunidad cultural.

Una vez expuestas las características de la sociedad y la comunidad cultural, podemos definir la cultura como “un sistema de creencias y prácticas en torno a las cuales un grupo de seres humanos comprende, regula y estructura sus vidas individual y colectivamente”<sup>25</sup>; sistema en el que están incluidos los valores: morales, estéticos, religiosos, sociales, entre otros que subyacen a las acciones humanas. Esto implica que -afirma Parekh- la cultura no debe ser empleada como adjetivo sino como sustantivo. Cuando decimos *cultura política*, *cultura sexual*, *cultura de masas*, *cultura popular* o *alta cultura*, sólo nos referimos a un aspecto de la vida y a la regulación de las relaciones al interior de ciertos grupos y su interacción con otras colectividades, pero la cultura abarca casi la totalidad de los aspectos de la vida de los seres humanos articulados en distintos niveles. A continuación abordaremos este tema.

Así como Beuchot argumenta que el lenguaje constituye uno de los ámbitos más relevantes de la cultura (puesto que es a través de la palabra que damos significado a los símbolos), el autor hindú nos invita a pensarlo como el nivel más

---

<sup>25</sup> Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo...*, op. cit., p. 218.

básico, debido a que constituye nuestra principal herramienta para describir el mundo. Este autor ubica en el segundo nivel a la *cultura encarnada* manifiesta en proverbios, mitos, rituales, formas de comunicación no lingüística, tradiciones e instituciones. En el tercer nivel se encuentran el arte, la moral, los íconos y la concepción de vida buena. En un cuarto nivel se hallan las reglas y normas que guían nuestras conductas sociales, “tan básicas como cuándo y con quién se come, con quién se asocia uno, con quién se hace el amor, cómo se llora y dispone de los muertos, cómo se debe tratar a los padres, a los hijos, la esposa, los vecinos y los extraños”.<sup>26</sup>

Comprendemos que estos “niveles” de la cultura que describe Parekh no son aspectos ordenados de forma ascendente y no son independientes unos de otros, más bien, se trata de ámbitos interconectados, donde las acciones humanas corresponden a un sistema comunitario de creencias y prácticas.

También nos interesa destacar la relación entre moral y religión con la cultura. La moral se hace patente en las costumbres, ceremonias y rituales en los que son encarnados ciertos valores, por ejemplo, el valor de la vida humana es materializado en nuestra forma de comportarnos en funerales, el ritual de entierro y la vestimenta que usamos o en la celebración del nacimiento de los hijos. Si bien la moralidad se asocia con la creación de ciertos tabúes e inhibiciones, a nivel general, tiene el propósito de orientar al ser humano hacia el tipo de vida que vale la pena vivir y cultivar. Por tanto, la moral influye en las distintas manifestaciones

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 219.

culturales, pero a su vez, queda comprendida en ese universo más amplio que denominamos cultura, que la va modificando en su aplicación y contenido.<sup>27</sup>

Algo parecido sucede con la religión, ésta contribuye a configurar los sistemas de creencias que se inscriben en una cultura, mientras que la cultura influye en la interpretación particular de la religión y en la práctica de sus rituales. En ocasiones, las creencias culturales son más poderosas, de manera que continúan estando presentes en aquellas personas que cambian de religión y forman parte de la misma comunidad cultural.<sup>28</sup> Esto quiere decir que resulta más fácil trasladar creencias y prácticas culturales a una nueva manera de vivir la religión, que la religión sea la que modifique todas las prácticas culturales de las personas.

Así pues, algunas de las tesis del pensador hindú nos permiten ahondar en la relación analógica de la que nos habla Beuchot. Pertenecer a una comunidad cultural influye en la conformación de la personalidad individual dotándola de contenido e identidad porque formar parte de un grupo nos lleva a la identificación con los demás miembros, pero también a adquirir una personalidad propia. En términos beuchotianos, una relación analógica permite, más que privilegiar las semejanzas, reconocer las diferencias tanto individuales como colectivas. Este tipo de relación tiene que evitar caer en generalizaciones sobre los rasgos que los miembros de un grupo comparten así como la imposición cultural por parte de grupos externos.

---

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 220- 221.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 224. Esto sucede sobre todo en sociedades donde la mayoría de sus habitantes se encuentran adscritos a alguna religión.

Por último queremos señalar que, aunque la cultura ocupa un lugar insustituible en la vida de los seres humanos, no podemos perder de vista el papel regulador y coactivo que ésta desempeña. Cada cultura implica un sistema de reglas y distribución de poder, donde se legitima un orden social que otorga mayores beneficios a unos grupos por encima de otros, este es el poder *de facto*. Por ello es menester abordar el tema de la ampliación de los límites de la cultura.

Los factores que influyen en el cambio de las culturas, tales como catástrofes naturales, conflictos bélicos, invasiones, incursión de nueva tecnología, entre otros, provocan que las ideas de una sociedad se vayan modificando con el tiempo, pero estos cambios no siempre van a la par de la modificación en las prácticas, lo que puede ocasionar un “vaciado de cultura”<sup>29</sup>, en términos de Parekh, que consiste en que las personas continúen llevando a cabo ciertas prácticas sociales sin encontrarle ningún significado. Esto es algo que sucede continuamente y es muestra de que no hay culturas completamente acabadas.

Además coincidimos con Beuchot en que los seres humanos tenemos la libertad para asumir y transformar aspectos de la cultura en la que nos encontramos inmersos y no podemos evitar ampliar los límites de los sistemas de nuestras prácticas y creencias para abrirlas a nuevas interpretaciones. De lo anterior se sigue que la cultura no es herencia pasiva, sino un proceso de creación, en el que los significados son reconstituidos y redefinidos.<sup>30</sup> Esto hace referencia a lo que Mónica Gómez señala: “que las culturas se constituyan en las

---

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 222.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 232.

interacciones de los sujetos permite pensarlas como sistemas no definitivos que los sujetos pueden llegar a transformar".<sup>31</sup>

Los seres humanos estamos atravesados por la cultura, pero ésta no nos determina cabalmente, pues en la interacción de las distintas comunidades se abren nuestros horizontes para adoptar otros valores o para modificar los propios. Por tanto, las culturas no son homogéneas ni inmutables, se dan variaciones a su interior porque en ellas coexisten distintas voces e interpretaciones posibles.

---

<sup>31</sup> Gómez Salazar, Mónica, *Pluralismo Epistemológico y Diversidad Cultural. op. cit*, p. 46.

## CAPÍTULO 2

### LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y OTRAS PERSPECTIVAS

*La labor de la 'hermenéutica' es siempre esa transferencia desde un mundo a otro, desde el mundo de los dioses al de los humanos, desde el mundo de una lengua extraña al mundo de la lengua propia (los traductores humanos sólo pueden traducir a su propia lengua)*

Hans-Georg Gadamer.

#### **Introducción**

En la actualidad, a pesar de que numerosas sociedades contemporáneas han sido globalizadas, varios sectores de la sociedad civil así como investigadores de disciplinas humanísticas y sociales han centrado sus esfuerzos en mostrar las diferencias de grupo, y en promover el respeto a las manifestaciones culturales de los sectores excluidos por las culturas hegemónicas. Por esta razón, se han encaminado algunos estudios al proceso de la interculturalidad, sobre todo, en países donde habitan descendientes de pueblos nativos, inmigrantes, comunidades religiosas y otros grupos que comparten rasgos culturales diferentes de los que se consideran característicos de la nación.

Teniendo en cuenta la heterogeneidad de la población mexicana, en algunas de sus obras, Mauricio Beuchot ha abordado el tema de la interculturalidad a partir de una noción de cultura que refiere al espacio en el cual es posible ejercer nuestra libertad de pensamiento, de creación y de acción. Tal como puede

apreciarse en el capítulo anterior, la cultura es definida por este filósofo como el conjunto de características que permiten ir más allá de nuestro aspecto biológico mediante la configuración de símbolos, a partir de los cuales damos sentido a nuestra vida individual y colectiva.

Para este filósofo tanto la cultura adquiere un sentido positivo en cuanto ejercicio de nuestra libertad como la interculturalidad, que es concebida como la convivencia respetuosa entre personas de comunidades distintas, capaces de entablar el diálogo para acordar ciertos valores mínimos que puedan ser compartidos.

En el presente capítulo nos proponemos analizar la hermenéutica analógica para comprender su aplicación al proceso intercultural y para tratar de responder a las preguntas: ¿Por qué los modelos interculturales hacen hincapié en la tradición y el diálogo? ¿Acaso la interculturalidad no implica también conflictos?

## **2.1 Hermenéutica analógica e interculturalidad**

Para abordar la propuesta de Beuchot en relación con la interculturalidad, hay que aclarar primero en qué consiste la hermenéutica analógica sobre la cual se fundamenta. A continuación describiremos brevemente dicha propuesta.

El filósofo mexicano sostiene que la hermenéutica es "*el arte y ciencia de interpretar textos entendido por textos aquellos que van más allá de la palabra*"<sup>32</sup>.

El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado, inclusive,

---

<sup>32</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, FFyL-UNAM-Itaca, 2009, p.13.

meramente pensado.<sup>33</sup> Esto quiere decir que los textos no pueden ser reducidos ni a lo escrito ni a lo oral, son, en última instancia, acciones significativas porque a veces se desprenden de su autor y constituyen una acción que va más allá de su agente para desarrollar sus propias consecuencias, convirtiéndose en un fenómeno social que escapa de nuestras intenciones.<sup>34</sup>

En cuanto a la analogía, se trata del instrumento de la filosofía fundado en el diálogo y que posibilita la mediación y equilibrio entre las distintas interpretaciones.<sup>35</sup>

Como podemos apreciar, la hermenéutica analógica no se reduce a una teoría de reglas para la interpretación de textos escritos; se trata de una disciplina que nos ayuda a comprender la realidad o cualquier esfera de ésta, incluyendo: un acontecimiento, una obra (literaria o artística), entre otros aspectos de nuestro contexto.

Sin embargo, cabe preguntarnos ¿De qué manera se aplica dicha disciplina a la interculturalidad? La respuesta que podemos ofrecer, con base en la lectura de varias obras de Beuchot<sup>36</sup> (donde se aborda esta temática) es la siguiente. La consideración de que la cultura está basada en símbolos permite al filósofo

---

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30.

<sup>34</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo- Facultad de Filosofía y Letras-Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008.

<sup>35</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, IIFIL-UNAM, 2005, p.61.

<sup>36</sup> Me refiero principalmente a las siguientes. Cfr. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*. México, Siglo XXI-UNAM, 2005; *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdés, 2009; *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, IIFL-UNAM, 2007.



mexicano otorgarle el mismo estatus que al texto, en el sentido en que ésta requiere de una hermenéutica para ser interpretada.

Por otro lado, la hermenéutica analógica aplicada a contextos donde hay pluralidad de grupos con rasgos culturales distintos nos encamina a dos aspectos de la analogía. El primero nos lleva a aceptar que no hay un sólo modelo cultural que deba ser impuesto a todas las sociedades, sino varias maneras posibles de interpretar el mundo, de vivir y de establecer valores. El segundo ámbito de la analogía se presenta cuando individuos pertenecientes a comunidades distintas intentan decodificar las acciones significativas de aquellos que hablan otro idioma, practican otra religión, parten de otros marcos epistémicos o valoran cosas diferentes. Para ello se requiere que los sujetos se valgan de su capacidad dialógica e intenten comprender a aquellos que pertenecen a otras tradiciones.

En cuanto a la interacción cultural, la hermenéutica analógica contempla lo simbólico como un rasgo distintivo de cada comunidad. En esta corriente filosófica el símbolo constituye el punto de encuentro entre lo narrativo y lo ontológico. De manera que la identidad simbólica resulta una vía para llegar a la identidad ontológica trascendiendo el análisis físico de los sujetos.

La tesis anterior nos parece relevante porque toma en cuenta el peso que tienen las narraciones (mitos, leyendas e historias) en la identidad cultural. Esto implica que la *esencia* de un grupo no está fundada en la herencia genética o en

los rasgos biológicos compartidos, sino en el universo simbólico que forma parte del imaginario social.<sup>37</sup>

Desde esta postura hermenéutica, la simbolicidad es la que otorga la identidad a los pueblos cuyo reconocimiento es posible por analogía (contemplando tanto semejanzas como diferencias) con los símbolos y arquetipos de otros grupos.<sup>38</sup>

## 2.2 Pluralismo cultural analógico

Mauricio Beuchot nos exhorta a que en vez de preocuparnos por el multiculturalismo, que consiste en el fenómeno de la multiplicidad de culturas en el mundo y en países donde existen varias comunidades (naciones, pueblos o etnias) integradas en una comunidad mayor<sup>39</sup>, comencemos a construir un pluralismo cultural analógico. La diferencia radica en que “suele usarse la palabra „multiculturalismo” para el hecho o fenómeno de muchas culturas en un estado, y „pluralismo cultural” o „intercultural” para el modelo que trata de explicarlo o de orientarlo.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Por ejemplo, en décadas recientes el INEGI ha incluido en sus encuestas de los censos nacionales preguntas relacionadas a la autoadscripción a grupos culturales. Este tipo de preguntas revelan que, a pesar de que las personas no sean originarias de un grupo étnico, se sienten identificadas por los rasgos culturales que comparten.

<sup>38</sup> Cfr. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía, op. cit.*, cita 17.

<sup>39</sup> Esta es la concepción de multiculturalismo de Beuchot, pero hay que aclarar que esta noción también refiere a una postura política que promueve los modelos de integración social de los grupos culturales minoritarios. En este sentido, su institucionalización depende de las reformas jurídicas, del respeto a los derechos ciudadanos, y de los programas de políticas públicas que proponga el Estado. Este multiculturalismo ha sido algunas veces criticado por ser visto como una propuesta liberal integracionista. Cfr. Zolla Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. México, UNAM, 2004.

<sup>40</sup> Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005, pp. 13-14.

El modelo intercultural analógico planteado por este autor consiste en respetar las diferencias respecto de la cultura y promover la equidad en cuanto a la justicia.<sup>41</sup> Esto implica, tomar en consideración los derechos individuales y comunitarios, porque así como los individuos tienen derecho a su supervivencia, a su integridad y a la manifestación de sus ideas, las comunidades culturales tienen derecho a la preservación y desarrollo de su idioma, creencias y costumbres.<sup>42</sup> Este modelo considera necesaria la analogía, que consiste en la virtud, prudencia o *phrónesis* (rescatada de la tradición aristotélica) para buscar el equilibrio entre el bien particular y el bien común. Por otra parte, atribuye a las comunidades un estatuto universal pero diferenciado, universal en cuanto a la equidad en oportunidades, pero sin olvidar que existe una gama de identidades culturales y no una cosmovisión unívoca y homogeneizadora.

Consideramos que esta propuesta es adecuada para países multiculturales porque, precisamente, los grupos defensores de la interculturalidad demandan no sólo el reconocimiento de sus diferencias, sino también una convivencia respetuosa, así como la equidad de condiciones para elegir el propio desarrollo. Estas demandas han sido expresadas por Francisco López Bárcenas, abogado mixteco que ha dedicado sus esfuerzos a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, cuando propone que:

los movimientos indígenas no sólo exijan derechos individuales para las personas indígenas sino también colectivos, para los pueblos de los que forman parte; que no limiten su exigencia a que las instituciones

---

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p.17.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, p.19. Esta postura es intermedia entre el individualismo y el comunitarismo jurídico, cuyo debate gira en torno a qué derechos privilegiar, si los individuales o los colectivos de los pueblos.

estatales cumplan sus funciones sino que se transformen; que no reclamen tierras sino territorios; que no demanden que les permitan usufructuar los recursos naturales que se encuentran en sus territorios sino la propiedad de ellos; que no reclamen participar en los órganos estatales sino reconocimiento de sus propios gobiernos, que no sólo se les administre justicia conforme a derecho estatal sino se reconozca su derecho a administrar justicia por ellos mismos y de acuerdo con su derecho propio; que no busquen que haya planes de desarrollo para ellos sino que se reconozca su derecho a diseñar su propio desarrollo; que no sólo les lleven la cultura dominante sino que también se reconozca y respete la suya. Los pueblos indígenas no quieren seguir siendo colonias sino pueblos con plenos derechos.<sup>43</sup>

Esto nos lleva a pensar en la importancia de los derechos colectivos y del reconocimiento de los territorios comunales, así como de la autonomía y la libre determinación de los pueblos en los ámbitos: económico, jurídico, político y educativo, aspectos que deben considerarse en un modelo intercultural.

Ahora bien, la identidad cultural no es inmutable. Resulta difícil hablar de culturas completamente acabadas porque a veces las creencias cambian, pero las prácticas son las mismas o, viceversa, algunas prácticas son modificadas por ciertos factores históricos que influyen en su cambio, pero permanecen las mismas creencias respecto de la religión, el gobierno o la moral.<sup>44</sup>

En relación con este fenómeno, Beuchot reconoce que no hay culturas ideales, sino grupos concretos con aciertos y errores, con valores y antivalores.<sup>45</sup> Por eso requerimos de la hermenéutica como herramienta para aprender de las culturas o tal vez criticar algunos de sus aspectos, y juzgarlas de manera favorable

---

<sup>43</sup> López Bárcenas, Francisco, "Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción", en Mikel Berraondo (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p.433.

<sup>44</sup> Recordemos la noción "vacío de cultura" a la que hicimos referencia en el primer capítulo. Cfr. Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid, Istmo, 2005.

<sup>45</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005, *Ibid.*, p.20.

o desfavorable.<sup>46</sup> De tal modo, “si no podemos aprender nada, hay cerrazón; pero si tampoco podemos criticar nada, hay una apertura desmedida, un relativismo exagerado.”<sup>47</sup> Nuestra tarea resulta, entonces, encontrar el equilibrio para no refugiarnos ni en un relativismo despreocupado ni en un absolutismo que imponga conductas autoritarias para todos sin distinción. Debemos tomar en cuenta más que las semejanzas, las diferencias en los aspectos: lingüístico, histórico, ético, entre otros que forman parte de las particularidades de los pueblos.

Sin embargo, la postura relativista defiende que no existen criterios extramORALES para evaluar comunidades culturales ajenas y por ello no tenemos por qué criticarlas o emitir juicios acerca los aspectos que consideramos positivos y negativos. Pero el modelo intercultural propuesto por Beuchot no tiene la pretensión de imponer normas éticas a todas las sociedades, sino da cuenta de una condición humana de la que difícilmente podemos escapar. Ésta es que para comprender a personas que no son parte de nuestra tradición cultural partimos siempre de presupuestos acerca de sus valores, porque interpretamos a luz de nuestro propio contexto. Esto es algo que además del filósofo mexicano, otros filósofos dedicados a la hermenéutica reconocen como parte de la condición humana.

Por otro lado, la interacción entre comunidades implica crisis culturales, que son procesos de transición en los cuales se ponen en tela de juicio los valores tradicionales frente a los nuevos valores (que surgen dentro de la misma comunidad o los que provienen de comunidades externas). En este escenario, el

---

<sup>46</sup> *Cfr. Ibid.*, p.28.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

papel que desempeña la hermenéutica analógica es la incentivación al diálogo con base en una doble actitud: podemos criticar, pero también aprender de otros grupos, tomando en consideración aquello que podemos adaptar a nuestras prácticas en vista de una mejor relación con nuestro entorno natural y social.<sup>48</sup>

Esta es la vía analógica entre innovación y tradición concebida como la toma de conciencia de la tradición heredada, para desarrollarla aún más, no para terminar con ella. El innovador es aquél que no está completamente determinado por los paradigmas de su contexto, es un revolucionario que puede ver más allá del mundo en el que se encuentra instaurado.<sup>49</sup> La interpretación analógica también consiste en la *autointerpretación* tomando en cuenta la heteronomía. Se trata del conocimiento de la propia tradición para identificarnos dentro de ella y trascenderla en el conocimiento de otras tradiciones, con la posibilidad de transformarla.

Una de las cosas que nos interesa destacar es que desde la hermenéutica analógica no se defiende la pérdida de diferencias culturales, sino la ampliación de horizontes sobre las distintas formas de concebir el mundo. Pero como nuestros marcos de referencia son tomados de nuestra comunidad cultural y las comunidades son finitas y limitadas, se requiere emprender el diálogo.<sup>50</sup> Y es gracias a la capacidad dialógica y a la intersubjetividad que delimitamos la propia

---

<sup>48</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 22.

<sup>49</sup> Cfr., Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica...*, *op. cit.*, pp.64-76.

<sup>50</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 44-50. También debe tomarse en cuenta el contexto, que es el conjunto de factores que determinan una lectura. La hermenéutica analógica intenta aproximar el contexto del autor desde el marco de referencia de la tradición del propio lector.

subjetividad y establecemos tanto semejanzas como diferencias en relación con otros grupos.

A continuación ahondaremos en el tema de la tradición tomando como referencia la perspectiva hermenéutica de Gadamer, la cual nos será de utilidad para analizar cómo se ejerce la libertad dentro de la propia tradición. Este autor no sólo tiene similitudes con Beuchot, en tanto que defiende el ejercicio de la libertad en el desarrollo de la cultura, también nos permite comprender que la tradición cultural no es la determinación de nuestros actos por las creencias y valores adquiridos, sino la transmisión de conocimientos que nos han sido legados a través del tiempo.

### **2.3 La tradición desde Gadamer**

Suele pensarse que estar inmersos en una tradición significa estar sometidos a prejuicios y limitados en nuestra libertad para actuar. Sin embargo, la tradición – superando su sentido negativo– también puede ser definida como la *precomprensión* que tenemos del mundo.<sup>51</sup>

Es necesario superar la idea ilustrada de la razón como la capacidad que ayuda a liberarnos de los prejuicios y de las opiniones, que son creencias no fundamentadas. Esta es una idea de razón absoluta que difícilmente se apega a la racionalidad real de la humanidad. Por eso Gadamer sostiene que “los

---

<sup>51</sup> Cabe aclarar que este autor retoma la hermenéutica de Heidegger, a partir de la cual se considera que los seres humanos partimos de una precomprensión del *Ser*, que incluye la realidad donde nos encontramos instaurados y en la cual devenimos históricamente.

prejuicios de un individuo, son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”<sup>52</sup>, y muchos de ellos son parte del legado cultural.

Desde la perspectiva gadameriana la historia no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella. La conciencia histórica no es algo nuevo, sino la relación continua entre la humanidad y su pasado. En esta relación, “lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar.”<sup>53</sup>

El filósofo alemán contempla, sobre todo, la recuperación de la tradición literaria y filosófica de los autores considerados clásicos. Sin embargo su noción de tradición llevada a la reflexión sobre la cultura nos remite a la memoria colectiva de una comunidad, en la cual se recuerdan a ciertas personas, acontecimientos relevantes o se realizan ritos conmemorativos, además de conservarse escritos, narraciones orales, obras artísticas y bienes materiales que forman parte de su conciencia histórica.

También podemos aprovechar la relación que establece Gadamer entre autoridad y tradición. Para este autor, la Ilustración es el periodo histórico en que la autoridad comienza a ser vista como la que impide ejercer la razón libremente y llegar a los juicios propios. A partir de entonces, la autoridad se convierte en un concepto asociado al sometimiento, enemigo de la razón y de la libertad. Sin embargo, desde la perspectiva hermenéutica gadameriana su esencia es otra:

---

<sup>52</sup> Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 344.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 353.



Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tienen su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto del propio.<sup>54</sup>

Es decir que la autoridad no debe ser impuesta, sino adquirida por alguien a quien la comunidad considera con un juicio más acertado. Por esta razón, la autoridad no requiere de obediencia, sino de conocimiento. La autoridad implica, entonces, un acto de libertad y de razón, capacidades asociadas a quien sabe más sobre determinados asuntos.

Independientemente de aceptar o no la tesis de que la autoridad debe estar fundada en el conocimiento, podemos reconocer que la tradición igual que la autoridad (descrita por Gadamer) requieren de libertad y de razón. Pues aún las tradiciones culturales que consideramos más estables no se mantienen en virtud de la permanencia de lo que ya está dado, sino que requieren ser afirmadas, asumidas y cultivadas por los miembros de una comunidad. Por tanto, la tradición implica la conservación consciente de ciertos conocimientos y prácticas, a pesar de que otros rasgos culturales hayan cambiado con el paso del tiempo debido a imposiciones culturales o sincretismos.

Lo que más nos interesa destacar de esta postura hermenéutica es la relación entre tradición y conciencia histórica, así como la exhortación a escuchar las voces de nuestros antepasados a través de los conocimientos que nos han sido transmitidos. Asimismo es necesario tomar conciencia de que nos

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 347.

encontramos inmersos en tradiciones y que la tradición es algo propio (ya sea ejemplar o no) que nos interpela constantemente.

#### **2.4 La interculturalidad como intersección de tradiciones**

La interculturalidad hace referencia al proceso de interacción, no entre culturas en abstracto, sino entre personas que viven conforme a costumbres, universos simbólicos y epistémicos distintos, quienes refuerzan o se contraponen a tradiciones ya instituidas y cuyas prácticas están guiadas por su cosmovisión particular. Este proceso no es nuevo en la historia de la humanidad, pero en la época contemporánea ha cobrado relevancia por la intolerancia y las prácticas de exclusión por parte de grupos que ejercen su dominio sobre otras colectividades.

Algo que debemos tomar en cuenta al tratar de conocer a profundidad una cultura son las ideas y símbolos que constituyen legados y son generadores de prácticas concretas. También debemos tener un panorama sobre los acontecimientos sociales, en los que resulta complicado hablar de tradiciones puras, ya que la mayoría de las tradiciones actuales han integrado en el pasado elementos de otras comunidades y se siguen transformando ante las nuevas circunstancias.

Coincidimos con Raúl Fonet-Betancourt en que la mayoría de las culturas son pluritradicionales<sup>55</sup>. Pero existe una lucha por parte de grupos hegemónicos que quieren instituir su tradición como la única o la mejor. En esta lucha por el poder se busca el establecimiento de los saberes que deben ser aprendidos en la

---

<sup>55</sup> Cfr. Fonet-Betancourt, Raúl et al, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, 2007, p.32.

educación oficial dejando de lado otros conocimientos, que son parte de las tradiciones de pueblos subordinados o invisibilizados. Por ejemplo, en México existe una historia oficial que exalta el mestizaje como resultado de las culturas europeas e indígenas. ¿Dónde queda la población afrodescendiente? Existen políticas públicas y un marco jurídico que, si bien no atienden todas las demandas de los pueblos originarios, por lo menos, contemplan algunas características de esta población. Sin embargo, la población afrodescendiente o afromexicana (que es como se ha denominado actualmente) ha quedado excluida e invisibilizada porque no se apega a los parámetros de identificación de la población originaria ni mestiza.

Así pues, a diferencia de lo que sostiene Gadamer, el problema no radica en la oposición entre el conocimiento tradicional y la modernidad, ya que los conocimientos generados en ésta hoy día son saberes tradicionales ya instituidos. Uno de los problemas actuales es que muchos grupos apelan a su tradición para descalificar a otros. Sin embargo, los saberes tradicionales no se mantienen intactos y no pueden ser transmitidos como recetas, son dinámicos y se encuentran en constante interacción con otras tradiciones.<sup>56</sup> Por lo tanto, lo que denominamos “saber propio” o “saber tradicional” en realidad ha sido generado por personas que han mantenido trato e intercambio con miembros de otras comunidades culturales.

Retomando una metáfora que utiliza Fernet-Betancourt afirmamos que:

---

<sup>56</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 41.

“Una tradición es como un farol en la calle. Su función es la de alumbrar un camino. Se falsifica su sentido, por tanto, cuando a alguien se le ocurre permanecer sujeto al farol. Tenemos, pues, que preguntarnos si no usamos a veces las tradiciones en ese sentido, diciendo, por ejemplo, “nuestro saber tradicional es esto”, mientras que lo que hay que hacer es ver ese saber tradicional como una luz para seguir, no como un punto para permanecer en él.”<sup>57</sup>

Reflexionando al respecto, podemos decir que las ideas y los saberes por sí solos no impiden el diálogo intercultural, sino el volver dogmáticos ciertos conocimientos y no querer apartarnos de ellos.

Tanto los conocimientos generados y transmitidos a través de la oralidad como por medio de la escritura son maneras de conservar la sabiduría de un pueblo. A través de la oralidad y la escritura podemos expresar toda una cosmovisión. Pero existen prejuicios acerca de las comunidades que emplean la oralidad para la transmisión de sus conocimientos, pues muchas de éstas son consideradas inferiores o fuera de la civilización occidental por no tener un registro escrito o sistemático de sus saberes. En México mucha gente tiene esta impresión respecto de los pueblos originarios, lo que ha traído también como consecuencia una actitud de resistencia a dialogar por parte de personas de estas comunidades; sobre todo, en un contexto donde continúan las relaciones de inequidad cultural, económica y política. Así lo expresa uno de los participantes en el diálogo con Fonet Betancourt organizado por el Consorcio Intercultural y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, llevado a cabo en la Ciudad de México en 2004.

Respecto de la actitud que muchas veces asumimos los indígenas de aferrarnos a la tradición, considero que tiene que ver con una actitud de resistencia: los pueblos indígenas hoy por hoy estamos en una actitud todavía

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 46

de resistencia, no de apertura, porque no sólo tenemos que abrirnos nosotros mismos para el diálogo sino que el otro se tiene que abrir. Pero resulta que el otro con el que queremos dialogar sólo tiene su código; nosotros no aparecemos. Ese código del otro, del mestizo, del urbano, es un código occidental [...] En éste no aparece la cosmovisión, la visión del mundo, los valores, los conocimientos y la lengua indígena.<sup>58</sup>

Para abordar el problema sobre la discriminación de saberes se tiene que reconocer que la educación, como formación humana, precede a la escuela y también se encuentra en las comunidades donde conversamos de manera cotidiana entrando en contacto con personas de la propia comunidad cultural o de otras comunidades. Esta educación se encuentra en estrecha relación con la lengua materna, pues el idioma es un medio para concebir y transmitir formas de pensar y de vivir. Razón por cual se requiere la traducción de los propios miembros de una comunidad para dar a conocer sus conocimientos, y no a la inversa, ser únicamente traducidos por personas externas a su grupo.

Y no sólo se requiere la traducción de lenguas, sino también la interpretación de maneras diferentes de ver el mundo. Es precisamente allí donde se pone a operar la hermenéutica analógica, en la interpretación de símbolos, narraciones, acciones, códigos de conducta, normas morales, obras materiales, entre otras tantas manifestaciones culturales.

El pluralismo intercultural que defienden tanto Beuchot como Fornet-Betancourt no se conforma con reconocer la diversidad en un nivel retórico, sino que implica el derecho a vivir, interpretar y hacer el mundo de múltiples maneras.

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p.52. No se proporcionan los nombres de los participantes en cada momento del diálogo. Vienen los nombres de todos los presentes, pero no su orden de participación.

Aunado a la lucha por el derecho a la diversidad de cosmovisiones, se entiende el diálogo cultural como un medio de autocrítica de los grupos implicados frente a la violencia ejercida a su interior y como un proceso de aprendizaje de otras comunidades, pues “una manera de ser tradicional es la de imaginar posibilidades nuevas de tradición.”<sup>59</sup> Asimismo, se vuelve polémica la postura de que hay tradiciones puras, posiblemente éstas sean inventadas por un grupo dominante o desarrolladas a partir de mitos fundacionales.

En conclusión, tenemos que pensar la interculturalidad como un proceso en el que se intersectan tradiciones constituidas tanto por la conciencia histórica de las comunidades como por el legado de conocimientos orales y escritos que desempeñan un papel clave en su conservación.

La interculturalidad no sólo refiere a la interacción entre pueblos originarios con otras comunidades o de grupos de inmigrantes con el conjunto mayoritario de una nación, sino a la interacción de muchos otros grupos que defienden sus propias tradiciones. Esto plantea la necesidad de reestructurar el derecho en sociedades que se dicen incluyentes, pero son estructuralmente excluyentes con ciertas comunidades.

Reiteramos el hecho de que las comunidades atraviesan por crisis, mientras que sus tradiciones se transforman o revitalizan en la interacción con las demás. Esto puede desembocar en un debilitamiento de tradiciones ya instituidas, pero en una mejora de las relaciones entre seres humanos y su entorno. Como hemos argumentado anteriormente, a pesar de que las personas estamos influidas por

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 68

legados que nos preceden, esto no implica que tengamos que perpetuar todas las ideas y prácticas, incluyendo aquellas que nos llevan a la opresión de miembros de la propia comunidad o a discriminar a personas que pertenecen a otras colectividades. Parafraseando a Walter Benjamin, debemos recordar que la cultura también da cuenta de la barbarie humana.<sup>60</sup> Razón por la cual debemos procurar distinguir aquellos símbolos que nos guían a actos de exclusión. Para ello requerimos de una actitud hermenéutica frente a las propias manifestaciones culturales y tomar conciencia de que algunas de nuestras costumbres pueden ser modificadas con el propósito de tener una mejor convivencia.

Estas reflexiones pueden ser aterrizadas al contexto mexicano donde existe una gama de tradiciones dentro del mismo territorio nacional. Pues, a pesar de los esfuerzos por crear un sentido de identidad homogénea, no hay algo definido a lo que podamos llamar “cultura mexicana”. En México no sólo convive la población mestiza; también la población de los pueblos originarios cuyas prácticas actuales en muchas ocasiones son producto del sincretismo cultural. En esta misma nación convive la población de procedencia africana; las comunidades de inmigrantes del centro y sur de América, las personas refugiadas de otros países, las comunidades judías, coreanas, chinas, entre otras.

La forma en que se entretajan las tradiciones culturales es compleja, por esta razón, no podemos dejar de lado las relaciones políticas y económicas que dan fundamento a la hegemonía de unos grupos. Actualmente no sólo buscamos las causas de conflictos interculturales en la discriminación, el racismo, la xenofobia y

---

<sup>60</sup> Cfr. Benjamin, Walter, *Tesis de filosofía de la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, México, Clío, 2005.

los nacionalismos exacerbados que han provocado conflictos bélicos y genocidios. Hoy en día las políticas de justificación para emprender una guerra o someter a otros pueblos ya no se basan solamente en la idea de “amigo-enemigo” en términos de la defensa de la soberanía nacional frente a otros Estados-nación, sino en las relaciones comerciales, intereses de los dueños de empresas transnacionales, y políticas neoliberales de privatización de recursos y servicios, por los cuales se defiende la apertura de fronteras y se arrasan los territorios comunales deteriorando el medio ambiente y ocasionando el desempleo de personas que se ven obligadas a emigrar de su lugar de origen.

En otras palabras, debemos considerar las relaciones de poder que sustentan la subordinación de algunos sectores a los grupos dominantes, situación en que las libertades políticas son cada vez más limitadas, mientras las libertades económicas se han ido ampliando.

También, existen conflictos interculturales por límites territoriales, explotación desmedida de recursos, diferencia de creencias religiosas o por la defensa de las particularidades étnicas. Por esta razón resulta inminente reconocer que la noción de interculturalidad puede referir al diálogo, pero también a la tensión constante, en ocasiones violenta, entre los grupos que defienden sus diferencias sin apertura al diálogo. Así, presenciamos cómo ciertas colectividades intentan cerrarse en sí mismas al reivindicar sus características étnicas, retomar discursos nacionalistas o prácticas del tribalismo que son excluyentes con las comunidades externas<sup>61</sup>,

---

<sup>61</sup> Cfr. Enzensberger, Hans Magnus, *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 1992.



situación en que “las confrontaciones no sólo se producen frente a la mayoría, sino también entre las diversas minorías.”<sup>62</sup>

Asimismo reconocemos que para abordar la interculturalidad no es suficiente hablar de tradiciones, tenemos que reflexionar sobre la justicia y el conflicto entre los valores que defienden las distintas comunidades, ya que dichos valores son generadores de prácticas y, o bien posibilitan la convivencia intercultural respetuosa o son el impedimento para establecer acuerdos.

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 69.

## CAPÍTULO 3

### LEGADO CULTURAL Y MEMORIA COLECTIVA

*Durante milenios, todos interpretaban, pero sin darse cuenta de la importancia del significado de su acto [...] ignoraban que en la interpretación no se trata de la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino de la existencia histórica del hombre, y más en conjunto, de la historia universal.*

Maurizio Ferraris

#### **Introducción**

En este capítulo nos aproximaremos a las nociones de legado cultural y memoria colectiva. Para ello, nos interesa revisar la relación que establece Mauricio Beuchot entre historia e historiografía con identidad cultural. El objetivo del capítulo es pensar en las limitaciones y los alcances de la hermenéutica analógica respecto de la interculturalidad y aprovechar otras perspectivas para enriquecer nuestro análisis.

#### **3.1 El ser humano y su conciencia histórica**

Beuchot argumenta que la historia comprende la referencia, el conocimiento y la narración de acontecimientos; mientras que la historiografía hace alusión a la conciencia que tienen las personas de los hechos ocurridos. Frente a dicha concepción de historiografía podemos preguntarnos: ¿Dónde surge la conciencia

histórica? ¿Se trata de una capacidad individual o de una práctica colectiva? Para el filósofo mexicano:

La historia como conciencia de la historicidad es el rasgo fundamental del hombre que lo ubica en el tiempo, que le hace dar cuenta de su paso por él, no sólo como individuo, sino también como sociedad y hasta como especie, o si se prefiere no sólo en cuanto a la historia individual, sino en cuanto a la historia colectiva (regional, nacional y universal).<sup>63</sup>

Esta tesis nos lleva a considerar que tanto la historia como la historiografía están relacionadas con la experiencia que los seres humanos tenemos del tiempo, y dicha experiencia puede ser individual o colectiva. La cuestión es si podemos absolutizar cada una de estas experiencias como si fueran esferas independientes.

Posiblemente la separación entre historia subjetiva y objetiva guarda una estrecha relación con la manera de percibir el tiempo. El psicoanálisis, por ejemplo, se ha preocupado por la relación entre el tiempo psíquico y el tiempo cuantificable. El psíquico es en el que experimentamos sensaciones, emociones, pensamientos y recuerdos particulares, gracias a éste reconstruimos la narración de nuestra vida echando mano de recuerdos difusos o de ficciones inconscientes. El cuantificable es en el que los acontecimientos pueden ser ordenados cronológicamente y ubicados de manera precisa con la utilización del reloj y el calendario fijando hora y fecha. Sin embargo,

podemos decir que la vida de una persona transcurre en el tiempo, pero su psiquismo inconsciente juega con él. El sujeto humano, como sujeto psíquico, se articula en el interjuego de los dos tipos de tiempo, el lógico con el que opera la conciencia y <<el siempre presente>> de lo inconsciente. Cualquiera de nuestras visiones del pasado, aun en aquellos casos en que podemos corroborarlas objetivamente, llevan

---

<sup>63</sup> Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, México, FFyL-UNAM, 2011, p. 89.

impresas en su estructura y en su función, la marca de nuestros deseos de tal manera que no es desacertado decir que más que recordar lo pretérito, lo interpretamos a tenor de nuestros deseos inconscientes y de las sugerencias que nos provoca lo <<cronológicamente>> actual.<sup>64</sup>

Por más que nos esforcemos en establecer los parámetros para diferenciar el tiempo subjetivo del objetivo, no existe un límite claro, pues al realizar la autobiografía incorporamos la historia de nuestra colectividad, desde el grupo más cercano que nos rodea, la comunidad cultural a la que pertenecemos, incluso podemos ir más allá –tal como afirma Beuchot– transitando a los ámbitos nacional e internacional.

Asimismo resulta interesante la tesis de que la experiencia del tiempo se encuentra delimitada por la cultura. Un autor que da cuenta de ello es Robert Levine, quien muestra a través de sus investigaciones de psicología social que el *tempo* (duración) es distinta según la ciudad o región en la que se habite. La relatividad del *tempo* depende de las actividades que se realicen, de la apreciación o desprecio por la puntualidad, de la cosmovisión, de la importancia que se otorga a los ciclos naturales, entre otros factores que intervienen en los códigos de conducta sociales respecto del tiempo y que varían de cultura en cultura.<sup>65</sup>

El tiempo tiene una textura permanente de cambio. Hay ocasiones en las que el tiempo parece fluir con suavidad y en forma pareja, pero hay momentos en los que se siente áspero, duro o blando, pesado o liviano. A pesar de que la naturaleza específica de las actividades puede variar en las culturas e individuos, es claro que todos experimentan de modo diferente el paso de algunos períodos del tiempo.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Giménez Segura, María del Carmen, “El tiempo y la historia en la obra de Freud”, en *Anuario de Psicología/The UB Journal of Psychology*, Núm. 38, Barcelona, Departamento de Psicología Básica- Universidad de Barcelona, 1988, p. 94. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/anuariopsicologia/article/viewFile/64578/88604> [consulta: enero de 2015]

<sup>65</sup> Cfr. Levine, Robert, *Una geografía del tiempo. O cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 79

Esta afirmación tiene que ver con la distinción entre el tiempo del reloj y el tiempo psicológico, que es irregular y a veces más o menos fluido dependiendo de la situación en la que nos encontremos.

Levine observa que existen diferencias culturales entre aquellos que miden el tiempo por el reloj y los que lo fijan por acontecimientos de la naturaleza y de lo que sucede en la vida diaria, como en Burundi, donde el tiempo se rige por las estaciones y por las actividades del campo, tales como sacar a las vacas a pastar o a beber al arroyo. Además,

Muchos pueblos utilizan sus actividades sociales para marcar el tiempo en lugar de hacer lo contrario. En algunas regiones de Madagascar, por ejemplo, las preguntas acerca de cuánto tiempo lleva hacer algo reciben respuestas como “el tiempo en que se cocina el arroz” (alrededor de media hora) o “la fritura de un saltamontes” (un instante). De modo similar, se ha oído decir a los habitantes nativos de Cross River, en Nigeria, que “el hombre murió en menos tiempo en que se tuesta del todo el maíz” (menos de quince minutos).<sup>67</sup>

Consideramos que el estudio sobre las variaciones en la apreciación del tiempo merece su importancia en el ámbito de las diferencias y las relaciones interculturales, porque cuando los códigos de conducta -en este caso, sobre la medición y el aprovechamiento del tiempo- no son comprendidos o respetados por un extranjero esto puede causar hostilidad. Sin duda, es un tema que merece ser tratado con mayor profundidad en una investigación exclusiva para su análisis, algo que no podremos llevar a cabo en esta tesis cuyo tema central es otro.

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 124.

Regresando a la tesis de Beuchot, más allá de quedarnos con la jerarquización de grados de universalidad de la historia (de la individual a la internacional) a los que hace alusión, rescatamos la noción de conciencia histórica como experiencia del tiempo subjetivo-objetivo sobre la cual continuaremos reflexionando.

### **3.2. El sentido de la historia y la identidad cultural**

Analicemos ahora los dos elementos de la historia sobre los que se centra la hermenéutica analógica: 1) la referencia y 2) el sentido. Los referentes pueden ser textos que, como ya hemos mencionado, desde esta disciplina hermenéutica no solamente son escritos, también pueden ser expresiones orales o acciones susceptibles de interpretación. Mientras que el sentido consiste en la intencionalidad de los agentes de la historia y en su conciencia de pertenecer a un grupo cultural siendo capaces de reconocer su pasado y de dar un rumbo a su presente.

Mauricio Beuchot –retomando a Nietzsche– sostiene que no existen hechos puros sino interpretados y, por esta razón debemos comprenderlos tomando en consideración los aspectos simbólico y alegórico de la historia y de las culturas. Desde la hermenéutica analógica, la simbolización implica un proceso de universalización, en el que podemos acceder de lo singular a lo universal y de lo material a lo inmaterial, incluso a lo sacro.<sup>68</sup> Dicha “universalización analógica (e icónica) tiene un momento hipotético o abductivo. Se gesta en el seno de la cultura

---

<sup>68</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, México, BUAP, 2013, p. 98 y 99.

propia, con la que uno dialoga, para pasar a dialogar con la otra; por eso requiere del diálogo, una abstracción no solipsista o monológica”<sup>69</sup>, de manera que los símbolos constituyan un medio para asomarnos al otro y, aunque no compartamos los mismos rasgos culturales, nos permiten ver algo de su mundo.

Otro de los aspectos que resalta Beuchot respecto del símbolo es que muestra más de lo que dice y, a pesar de su escasa lingüisticidad, permite el diálogo intracultural e intercultural. El diálogo puede ser intracultural puesto que dentro de una misma cultura los individuos interpretamos las cosas de múltiples maneras; pero también puede ser intercultural porque para comprender los símbolos de otras comunidades necesitamos una aproximación y un distanciamiento mediante el uso de la analogía.<sup>70</sup>

Así es como Beuchot plantea la posibilidad del reconocimiento del otro por medio de sus símbolos (perceptibles ya sea por nuestros sentidos, el intelecto o el espíritu). También argumenta que en la interacción, en la cual nos damos a la tarea de comprender los símbolos de otra cultura, se hace presente el pensamiento analógico que consiste en pasar de los fragmentos conocidos (íconos) a un todo desconocido.<sup>71</sup> El ícono –según este autor– permite ver a cada individuo como parte de la humanidad, a diferencia del ídolo, que implica la adoración de una persona o de un objeto que nos desvía del trato igualitario. Según el filósofo mexicano, cuando el símbolo deja de ser una metáfora y se torna un referente que debe ser adorado y reconocido, corremos el peligro de cargarlo

---

<sup>69</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

<sup>70</sup> Cfr. Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica, Analogía y significado. Discusiones con Mauricio Beuchot*, México, FES-Acatlán, 2004, p. 140.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

de atributos que no posee realmente. Así como cuando idolatramos a una persona, esto nos conduce a comportarnos de cierta manera para impresionarla, adoptamos una personalidad que no es la propia y además le inventamos una identidad falsa. Por esta razón Beuchot condena la idolatría y porque, en vez de ayudarnos a descubrir el ser de los otros, impone imágenes. En este sentido, el filósofo mexicano considera necesaria la intersección entre la ontología y la ética. La ontología en cuanto a la búsqueda del ser análogo al nuestro y la ética para establecer los límites que debemos respetar en la convivencia con los demás.

Sin embargo, una de las objeciones que se le hacen a Beuchot es que parece que desde su postura hermenéutica los símbolos son algo objetivable, independiente de los sujetos, al ser un medio para comprender al otro, el símbolo no es reconocido como un rasgo del ser humano, tesis que defiende Raúl Alcalá siguiendo a Eduardo Nicol: “El hombre es ya constitutivamente simbólico”.

Alcalá arguye que el tú posibilita el reconocimiento del yo. Cuando estamos frente a otro ser humano, su sola presencia, antes de utilizar algún recurso lingüístico, nos hace reconocer la primacía del tú, tanto epistemológica como ontológicamente.<sup>72</sup> Por lo tanto, el símbolo no es exclusivo de quien lo expresa y no depende de la relación con el referente simbolizado sino de la cooperación, reunión, vínculo y convenio entre las personas que se encuentran y de aquellos que dialogan.

---

<sup>72</sup> Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica, Analogía y significado. Discusiones con Mauricio Beuchot*, México, FES-Acatlán, 2004, p.133.



La valoración de ambos filósofos respecto del símbolo es distinta, sin embargo comparten la convicción de que para lograr el pluralismo cultural debemos reconocer el aspecto ontológico del ser humano, ya sea como intérprete y creador de símbolos o como símbolo en sí mismo.

De Beuchot, rescatamos su invitación a atrevernos a ser pensadores analógicos, para lo cual “se necesita ser un pensador de límites, de los alcances (*skopos*) de las analogías. Para poder encarnar este pensamiento analógico hace falta la intersección o interacción cultural, de diversos juegos del lenguaje y de diversos modos de vida.”<sup>73</sup> De Alcalá recuperamos lo siguiente: “Las interpretaciones del hombre podrán ser tan variadas como se quiera, porque de hecho varían históricamente sus modos reales de existencia, pero esto no altera su constante ontológica como ser de la expresión.”<sup>74</sup>

Así pues, concluimos que a aquel que pertenece a otro contexto cultural debemos: considerarlo como un análogo a nosotros mismos; aceptar que es un microcosmos como yo lo soy, con su propia cosmovisión; a pesar de que es difícil la fusión de intencionalidades y de intereses, debemos reconocerlo como un ícono del universo que habitamos. Dicha tarea no es sencilla si convenimos con Beuchot en que:

[...] la historia es híbrida de conciencia e inconciencia, de libertad y de determinismo, de proyecto y de destino. Y en el entrecruce de todo eso es donde se puede captar el sentido que el hombre da a su historia, y también el que su historia le da a él (pues no todo es aportado por él mismo, sino que hay cosas que tiene que recibir, que aceptar, porque no le queda otra opción).<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo...*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>74</sup> Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica, Analogía y significado...*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>75</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 93.

Esta tesis nos remite al legado. Pero desde una perspectiva liberal resulta complicado aceptar que hay cosas que el ser humano tiene que asumir irremediamente de la historia, porque esto no sólo refiere a la limitación de la libertad para elegir nuestro destino, también nos hace preguntarnos: ¿Qué ocurre con aquellas personas que no desean continuar con el legado cultural de su comunidad de origen? y ¿Qué es aquello que deben aceptar porque no les queda otra alternativa? Ambas cuestiones que pueden ser planteadas a Mauricio Buechot tienen su origen en la preocupación por el determinismo.

La respuesta a estos cuestionamientos posiblemente sea que la hermenéutica analógica promueve la libertad para la innovación dentro de una tradición, lo que contempla la posibilidad de que las prácticas culturales sean modificadas cuando hay personas que están siendo afectadas dentro de una comunidad.<sup>76</sup> Respecto del legado que recibimos de la historia, quizás no se oriente hacia la determinación de todos nuestros actos, sino a los rasgos culturales que no podemos elegir de antemano, tales como nuestra lengua materna, el espacio geográfico donde nacimos, los códigos de conducta social que nos preceden, entre otros aspectos culturales que influyen en la configuración de nuestra identidad.

Ahora bien, reconocemos que la herencia cultural es una de las maneras en que los pueblos pueden conservar sus características particulares frente a otros grupos, pero ¿Qué sucede cuando el legado de un pueblo se ha perdido o ha sido negado por la historia oficial de una nación? Frente a esta cuestión, podemos

---

<sup>76</sup> Cfr. Buechot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*. México, Siglo XXI-UNAM, 2005

responder que es posible reconstruir la memoria colectiva al centrarnos no sólo en la recuperación del pasado, también al identificar cómo está siendo configurada la identidad cultural en el presente, lo que de alguna manera permitirá afianzar la subsistencia del grupo en el futuro.<sup>77</sup> La búsqueda debe hacerse –según Beuchot– en los símbolos que se expresan a través de mitos y de otro tipo de narraciones que necesitan ser decodificados, para lo cual nos es de utilidad la hermenéutica.

Podríamos contentarnos con esta respuesta, sin embargo, nos interesa ahondar más en el tema de la memoria colectiva y abordarlo desde otra perspectiva que contemple, además del aspecto simbólico, las relaciones de poder y la lucha por imponer la historia de los pueblos hegemónicos.

### **3.3. Memoria colectiva**

En un plano individual, podemos definir la memoria como capacidad para conservar información; mientras que en el ámbito colectivo, la memoria refiere al conocimiento y al conjunto de prácticas tradicionales conservados por una comunidad.

De la misma manera en que los individuos se valen de la invención para recuperar su pasado individual; la historia conquista el pasado comunitario, auxiliándose de monumentos, documentos, instituciones, bibliotecas, museos, entre otras cosas que posibilitan la conservación de la memoria colectiva. Con este objetivo son de utilidad árboles genealógicos, textos sagrados, nombres de

---

<sup>77</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo...*, *op. cit.*, p. 111.

personas y de lugares, así como prácticas funerarias y cementerios convertidos en monumentos o sitios de recuerdo (de los muertos comunes y santificados).<sup>78</sup>

Las imágenes también son símbolos mnemotécnicos, por ejemplo, los retratos y las fotografías. La fotografía “revuelve la memoria multiplicándola y democratizándola, dándole una precisión y una verdad visual jamás alcanzada con antelación, permitiendo de ese modo conservar la memoria del tiempo y la evolución cronológica.”<sup>79</sup> Por esta razón, las fotografías integran la iconoteca familiar y la iconoteca social. En la actualidad, además de la fotografía, nos valemos del video como herramienta para recordar con mayor nitidez los acontecimientos.

Así pues, la memoria colectiva está relacionada con los bienes materiales que ayudan a la rememoración, pero también con la vivencia de los grupos y lo que dichos grupos hacen de su pasado.

Recuperamos aquí la hermenéutica analógica para afirmar que no basta recurrir a los referentes físicos como son los archivos, las bibliotecas, los museos y los monumentos; tenemos que darle el justo valor a los símbolos, como son las imágenes, las conmemoraciones, los emblemas, las peregrinaciones, entre otros. Coincidimos con Jacques le Goff en que no debemos olvidar los verdaderos lugares de la historia “aquellos en donde buscar no la elaboración, la producción, sino a los creadores y a los dominadores de la memoria colectiva.”<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Cfr. Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 179.

Dicha memoria puede ser recuperada a través de textos escritos y por medio de la oralidad, gestos, rituales y celebraciones. Su enseñanza también puede estar basada sobre lo oral, aunque existen numerosas culturas que prefieren retener y aprender el pasado redactándolo por escrito. Por esta razón las comunidades se valen ya sea de documentos o de testimonios orales para dar cuenta de cómo han vivido. Dichos recuerdos les permiten delimitar su identidad cultural en el pasado y en el presente.

Como señala Le Goff: “La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la «identidad», individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia. La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder.”<sup>81</sup> Coincidimos con este autor en que la memoria comunitaria es uno de los elementos más importantes para las sociedades, pero lamentablemente se encuentra asociada a la lucha por el poder y por la supervivencia.

La memoria oral y escrita permiten entender esta pugna por el dominio del recuerdo y de la tradición, así como su manipulación. Un ejemplo son los archivos históricos que no están exentos de vigilancia por parte de los gobernantes, quienes en ocasiones pretenden controlar la memoria comunitaria a través de la radio, televisión e Internet, medios de comunicación que son, al mismo tiempo, creadores de memoria y de nuevas identidades. Por esta razón, en la actualidad

---

<sup>81</sup>*Ibid.*, p. 181.

existe la lucha por la recuperación y la democratización del legado cultural mediante el aprovechamiento equitativo de las nuevas tecnologías.

Esta lucha por la democratización de los medios parte de un problema de origen que es: así como la amnesia es una perturbación para el individuo y su personalidad, la ausencia o la pérdida de memoria en los pueblos afecta de manera grave la identidad colectiva. La pérdida de la memoria puede ser consciente o inconsciente, en el caso individual puede ser consecuencia de la afectividad, la inhibición o la censura; sin embargo en el ámbito colectivo es consecuencia de la manipulación de los grupos que se apoderan del recuerdo y del olvido. Es por eso que el olvido y los silencios de la historia revelan los mecanismos de manipulación comunitaria.<sup>82</sup>

Para concluir este apartado falta decir que en la conservación de la historia de una comunidad se debe contemplar al ser humano común recurriendo a sus recuerdos, a las historias locales, familiares o de los grupos étnicos, así como a los conocimientos no oficiales que, a fin de cuentas, representan la conciencia de pueblos o de individuos, en oposición al conocimiento monopolizado por grupos que defienden únicamente sus intereses. La historia oficial sólo conmemora ciertos acontecimientos del pasado por ser de utilidad para el grupo en el poder. Pero “se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres.”<sup>83</sup>

Este es uno de los temas sobre los cuales seguiremos reflexionando en el siguiente capítulo, en el cual pretendemos mostrar que no son suficientes los

---

<sup>82</sup> Cfr. Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria...*, op. cit., p. 134.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 183.

espacios de diálogo y de convivencia intercultural, se requiere pensar también en la educación intercultural como concienciación sobre los prejuicios raciales, de género y de clase. Esto fomentará que la memoria sirva a la liberación y no la explotación humana, haciendo evidentes los mecanismos de poder que mantienen *de facto* la supremacía de unos pueblos sobre otros.

## CAPÍTULO 4

### HACIA UNA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

*El hermeneuta suele ser como un lector intruso, como alguien que lee el diario de una persona, sólo escrito para ella misma, o que lee una carta privada, o por lo menos es un lector no pretendido por el autor, que no posee la clave de la decodificación y por eso con riesgo de no entender el mensaje.*

Mauricio Beuchot

#### **Introducción**

Uno de los temas hacia los cuales nos conduce Mauricio Beuchot a través de la hermenéutica analógica es a la educación intercultural, para la cual son necesarios el diálogo y la comprensión entre dos o más culturas. Dicho diálogo –afirma este filósofo– puede llevarse a cabo a partir del respeto de valores mínimos de convivencia sobre los cuales se fundan los derechos humanos que han de ser promovidos a través de la educación y respetados por cualquier persona, independientemente de la comunidad cultural a la que pertenezca.

Sin embargo, la enseñanza de los valores que subyacen a los derechos humanos postulados como universales nos lleva a plantearnos varias cuestiones: ¿Es posible la educación en valores?, ¿Existen valores universales o los valores son relativos a cada cultura?, ¿Qué valores son los que se deben promover en una educación intercultural? Para dar respuesta a estas preguntas, nos detendremos a reflexionar sobre los argumentos que ofrecen Beuchot y otros autores.



En este capítulo llegaremos a la conclusión de que un modelo educativo intercultural, además de fomentar el diálogo y la comprensión entre personas de distintos contextos culturales, debe promover la toma de conciencia de las relaciones de poder que originan la desigualdad social. El propósito es mostrar que la educación multicultural no sólo consiste en el reconocimiento de las diferencias de los distintos grupos, sino que forma parte de la lucha por la equidad en condiciones de desarrollo económico y cultural.

#### **4.1 La enseñanza de virtudes en la educación intercultural**

Beuchot sostiene que la hermenéutica analógica aplicada a la educación fomenta el respeto de las diferencias culturales, sin que por ello cedamos el paso al relativismo cultural que defiende la validez de cualquier práctica.<sup>84</sup> Esto es así porque las escuelas son espacios donde conviven estudiantes de distintas culturas y cuando interactúan aprenden unos de otros. Dicha interacción los lleva a cuestionarse qué costumbres de su cultura son las más adecuadas para promover el bienestar de su comunidad y cuáles pueden ser modificadas para una mejor convivencia.

Según este filósofo, las relaciones interculturales son necesarias porque “es difícil que una cultura, por sí misma y por sí sola, encuentre sus deficiencias, sus puntos ciegos; se necesita el diálogo con la otra. Y mediante ese diálogo comprensivo-crítico, único que puede ser honesto, se ayudan, fomentan y

---

<sup>84</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdes, 2009, p.46.

enriquecen mutuamente las culturas.”<sup>85</sup> Asimismo, se requiere que las culturas hegemónicas aprendan de las demás y no sólo tengan la pretensión de enseñar, estas culturas deben dejarse interpelar por las otras y no imponer sus enseñanzas, sino entablar el diálogo. De lo contrario, no podríamos hablar de un verdadero intercambio cultural.

Respecto de la educación intercultural, Beuchot arguye que ésta debe contemplar el ideal de ser humano de cada pueblo, ya que es a partir de dicho ideal que se determinan las virtudes que han de ser cultivadas.

A diferencia de la postura platónica en *Menón*<sup>86</sup>, el filósofo mexicano considera la posibilidad de la enseñanza de virtudes y asume la ética aristotélica, a partir de la cual se define la virtud como un rasgo de carácter que se adquiere a través del hábito. Beuchot sostiene, precisamente, que el quehacer educativo consiste en brindar una formación en virtudes, entendidas estas como hábitos ligados a la *praxis*.<sup>87</sup> Una manera de llevar a cabo dicha enseñanza –afirma este autor– es cuando el profesor se convierte en un modelo para el alumno. De manera que el profesor que predica valores éticos debe actuar conforme a ellos con la intención de influir en los alumnos a través del ejemplo y no sólo con la palabra. Razón por la cual se requiere que el profesor no sólo diga, sino que muestre lo que desea que los alumnos aprendan.

---

<sup>85</sup> Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, op. cit., p.48.

<sup>86</sup> En *Menón* se cuestiona la enseñanza de las virtudes. La conclusión socrática es que la virtud no consiste en un conocimiento y por ello no existen maestros que la enseñen ni estudiantes que la aprendan. La virtud es, más bien, un atributo divino. Cfr. Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Barcelona, Gredos, 2003, pp. 279-333.

<sup>87</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación...*, op. cit., p.53.

Así pues, Beuchot pone en cuestión la enseñanza que se basa exclusivamente en la palabra y su crítica nos remite al argumento de John Dewey acerca del papel del lenguaje oral en el proceso de aprendizaje.

La importancia del lenguaje para la adquisición de conocimientos es indudablemente la principal causa de la idea común de que el conocimiento puede transmitirse directamente de unos a otros. Parece casi como si todo lo que tenemos que hacer para llevar una idea a la mente de otro es introducir un sonido en sus oídos. Así la transmisión de conocimiento se asimila a un proceso puramente físico.<sup>88</sup>

Cabe aclarar que no se trata de rechazar el aprendizaje adquirido por medio del habla y de la escritura. Lo que sucede es que el conocimiento basado en la comunicación oral y escrita es artificial cuando está alejado de la vida cotidiana. Posiblemente, es más difícil de asimilar dado que la mayoría de los conocimientos adquieren sentido en la experiencia de quien aprende y en la conexión con otras cosas con las que está familiarizado. Existe el peligro, como advierte Dewey, de que los símbolos lingüísticos dejen de ser representativos y medios para evocar lo remoto o ausente tornándose fines en sí mismos.<sup>89</sup>

Lo que se halla detrás de esta crítica es la denuncia de técnicas para memorizar símbolos y descripciones de hechos, sin que exista experiencia directa de lo que se aprende. La experiencia directa consiste en que los estudiantes se enfrenten a situaciones auténticas en las que deben participar y entrar en contacto con el significado de los símbolos, hechos y problemas que les fueron transmitidos en su formación académica.

---

<sup>88</sup> Dewey, John, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 2004, P. 24.

<sup>89</sup> *Cfr., Ibid.*, p. 200.

*Grosso modo* las críticas que lanzan tanto Beuchot como Dewey a la enseñanza basada exclusivamente en la palabra resultan pertinentes cuando se trata de la formación en virtudes, ya que se requiere que los estudiantes lleven a la práctica ciertas acciones dentro y fuera del aula.

La postura de Beuchot respecto de la enseñanza en virtudes es que el alumno podrá imitar al maestro sin llegar a ser idéntico, sino su análogo.<sup>90</sup> Pero podemos objetar que así como el profesor puede convertirse en un ejemplo para sus alumnos, no basta esta enseñanza si en el ambiente familiar y social del estudiante no están presentes las virtudes que se pretenden inculcar. Esta postura está centrada en las acciones del profesor dejando de lado el influjo del ambiente en el que se desenvuelve el alumno fuera de la escuela.

Sin embargo, para muchos estudiantes, el ambiente familiar y de la comunidad donde viven tiene más impacto en la conformación de su personalidad que el ejemplo del profesor, ya que para aprender no sólo requieren habilidades intelectuales sino también la disposición emocional hacia los demás miembros del grupo, que los impulsa a actuar de determinada manera. La influencia del ambiente puede ser inconsciente y la forma en que el grupo donde se encuentra inmerso el estudiante realiza las cosas, puede dirigir su atención o puede limitar su capacidad de observación y de acción.

Coincidimos con Dewey en que, a pesar de que las escuelas tengan la intención de influir en la disposición intelectual y moral de sus miembros, educan a

---

<sup>90</sup>Cfr., Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación...*, *op. cit.*, pp. 69-72.

sus alumnos de manera indirecta, mientras que el ambiente social incide directamente en la formación de su carácter.<sup>91</sup>

Ahora bien, los seres humanos adquirimos, a través de nuestras experiencias en los distintos espacios de formación, la valoración de ciertas cualidades, así como las normas que se erigen a partir de dichos valores. Esto suele conducir a padres y a profesores a la pretensión de enseñar a los jóvenes valores y normas morales. Pero esta enseñanza puede tornarse simbólica o vista por la gente joven como algo convencional y meramente verbal, cuando esos valores únicamente son enunciados y no se ponen en práctica.

El actuar de una persona depende del significado que han adquirido para ella los conocimientos en situaciones concretas. Esta comprensión es la que fija su actitud y su valoración más que lo que le han enseñado como “lo adecuado”.

Un joven que tiene una experiencia repetida del pleno sentido del valor de la amabilidad hacia los demás formada en sus disposiciones, posee ya una medida del valor del trato generoso de los demás. Sin esta apreciación vital el deber y la virtud del altruismo impreso en él por los demás como una norma permanece puramente como un asunto de símbolos que no puede traducir adecuadamente en realidades.<sup>92</sup>

Así pues, ponemos en tela de juicio que en las escuelas haya una trasmisión directa de creencias, emociones y conocimientos, parece, más bien, que la transmisión se logra a través del medio en el que se desenvuelven los alumnos. Por lo tanto, se requiere que el educador participe en actividades conjuntas con el aprendiz para que éste no sólo adquiriera una destreza, también se fortalezcan lazos de confianza entre ambos.

---

<sup>91</sup> Cfr. Dewey, John, *Democracia y educación*, op. cit., p. 26.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 202.

La escuela puede ayudar a depurar los hábitos perjudiciales que se encuentran en el ambiente social desde una perspectiva estabilizadora e integradora; porque no se trata de que la educación formal idealice las costumbres existentes, sino que promueva la capacidad reflexiva de los estudiantes para que sean capaces de comprender la complejidad del grupo al que pertenecen y de intervenir en él.

En este sentido, la escuela debe constituir un espacio que sirva como guía para encauzar a las personas sin recurrir a la fuerza o a las amenazas. Es aquí donde recuperamos la hermenéutica analógica, ya que para Beuchot: la virtud está asociada con la *prhónesis* o capacidad de encauzar las pulsiones con el objeto de que no sean un impedimento para la convivencia social.<sup>93</sup> La convivencia –sostiene el filósofo mexicano– es posible a través de una actitud analógica, que implica que nos asumamos como seres racionales y emocionales. En tanto seres racionales y emocionales, la educación tendría que promover la formación del criterio o –como lo denomina este autor– juicio prudencial, que consiste en hacer un balance entre los pros y los contras de una acción y evaluar si empleamos los medios adecuados para obtener el fin o los fines propuestos.<sup>94</sup>

Esta educación también debe ayudar a la conformación de carácter, esto implica dar cauce a los ámbitos pasional y moral de los seres humanos mediante las virtudes que se consideran necesarias para vivir en sociedad, las cuales dependen del contexto en el que se educa.

---

<sup>93</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y educación...*, op. cit., pp. 89-90.

<sup>94</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, Pontón Ramos, Claudia (Coords.), *Cultura, educación y hermenéutica. Entramados conceptuales y teóricos*, México, UNAM-IISUE, 2014, P.26.

La educación intercultural debe contemplar el manejo de los sentimientos desde una perspectiva analógica, ya que:

Podemos comprender los sentimientos de las otras personas, y de las otras culturas, por analogía con los nuestros. Y podemos decir que comprendemos los sentimientos (o la expresión y la vivencia de los mismos) en las otras culturas por analogía con la manera en que son vividos y expresados en la nuestra. Así se forma una especie de comunidad entre los humanos, por la que compartimos (aun sea con diferencias) nuestros sentimientos y emociones, lo cual hace que podamos hablar de una condición humana, si no es que de una naturaleza humana inclusive.<sup>95</sup>

Respecto de esta afirmación, cabe preguntarnos: ¿Qué ocurre si, a pesar de tener la capacidad de establecer la semejanza entre los propios sentimientos con los de los demás, se inflige dolor a personas de otras culturas por el hecho de considerarlos externos a nuestra comunidad? Es posible que suceda así porque los sentimientos no están aislados de nuestras creencias y prejuicios. Plantearnos este tipo de cuestiones nos lleva a uno de los puntos centrales de la interculturalidad que, siendo justos, ha señalado Beuchot en distintas obras: se pueden reconocer las características comunes entre las culturas, pero también se deben aceptar las diferencias y aprender de ellas.

El conflicto debido a las diferencias culturales puede ser abordado desde la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas y Martin Buber, quienes han hecho hincapié en las categorías “Otro” y “Otros”. Dichos filósofos nos hacen reflexionar que el “otro” es el que disiente de nuestra manera de pensar, de nuestras creencias y de nuestra forma de valorar el mundo. Esto nos conduce a no ver al otro como un *tú* o como miembro del *nosotros*, sino como un *ello*, ya sea porque no lo comprendemos, lo objetualizamos o lo consideramos un medio para alcanzar

---

<sup>95</sup> *Ibid*, p.98.

nuestros fines. Sin embargo, el Otro es difícil de tematizar y de conocer a cabalidad, además es alguien que continuamente nos interpela.<sup>96</sup>

Respecto de la educación intercultural, nos parece acertado que la hermenéutica analógica (que no se distancia tanto de la filosofía pragmatista de Dewey) promueva la enseñanza en el ámbito cotidiano de los estudiantes. La educación propuesta por Beuchot es una actividad relacionada con los aspectos prácticos de una comunidad y con las tradiciones que las culturas hegemónicas no comprenden, relegan o desean eliminar. Esta educación debe ser retrospectiva para recuperar la herencia espiritual de las culturas relegadas mediante la recuperación de su literatura e historia, sin perder de vista el presente desde el que se mira.

Ahora bien, la propuesta analógica de *la pedagogía de lo cotidiano* (denominada así por el filósofo mexicano) también tiene como finalidad que se fomenten los valores mínimos de convivencia que dan sustento a los derechos humanos, a pesar de que los ideales de felicidad sean distintos en cada cultura.

Beuchot hace explícita la importancia de los derechos culturales y la necesidad de que los derechos humanos sean contextualizados, pues considera que deben ser aplicados tomando en cuenta las particularidades de cada pueblo. Sin embargo, defiende la universalidad de estos derechos y la tesis de que son tutelares de cualquier ser humano. Éste es un asunto que a continuación trataremos de aclarar, pues es necesario investigar qué razones justifican la

---

<sup>96</sup> Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997. Buber, Martin, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.



afirmación de que los valores que subyacen a los derechos humanos son universales.

## 4.2 Sobre el origen de los valores

En axiología existe una discusión acerca de la naturaleza de los valores. La polémica surge cuando se intenta responder a la pregunta: ¿Tienen valor las cosas porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor? Hay distintas posturas filosóficas para dar respuesta a esta cuestión.

El subjetivismo sostiene que lo que consideramos valioso depende de las disposiciones cognitivas y emocionales de los sujetos, mas no de alguna cualidad del objeto. Desde esta perspectiva, la existencia de los valores tiene origen en las reacciones fisiológicas o psicológicas de los sujetos. Un filósofo que adopta dicha postura es Spinoza al argumentar: “Consta, pues, todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.”<sup>97</sup> También Alexius Meinong afirma que una cosa tiene valor en la medida que nos agrada.<sup>98</sup>

Por otro lado, la perspectiva axiológica objetivista defiende que los valores son cualidades que se encuentran en las cosas que nos llevan a apreciarlas. Según esta postura, los valores existen independientemente de la conciencia del

---

<sup>97</sup> Spinoza, B., *Ética*, México, FCE, 1980, p. 112.

<sup>98</sup> Cfr. Meinong, Alexius, “Investigaciones psicológico-éticas para la teoría del valor”, en Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, FCE, 1958, p.49.

sujeto. De manera que valoramos no sólo lo agradable, también lo que nos desagradada. Por ejemplo, George Moore sostiene:

“Bueno y malo son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones como ocurre con cuadrado y redondo; y cuando las personas discrepan sobre la bondad de una cosa, sólo una de ellas está en lo cierto, si bien, puede resultar muy difícil saber cuál está en lo cierto”<sup>99</sup>

Existen también posturas intermedias como la de Risieri Frondizi, quien sostiene que los valores son cualidades que surgen de la interacción entre el sujeto y el objeto.<sup>100</sup> Los valores, así concebidos, son resultado de la síntesis de reacciones subjetivas frente a cualidades que hay en los objetos, influidas por la situación. Según este autor, captamos los valores por la relación que guardan los objetos con nosotros mismos y para ello requerimos más capacidades que la intuición emotiva, dado que los valores no son esencias. El ejercicio de la razón también debe estar presente.

Respecto de los valores éticos, podemos decir que la perspectiva subjetivista nos habla de lo deseado; mientras que la postura objetivista da cuenta de lo deseable. De ambas posturas, es el objetivismo axiológico el que sostiene el valor intrínseco de las acciones y el que se inclina por el deber ser.

Así pues, hay filósofos –como el mismo Frondizi– que sostienen: "El valor ético tiene una fuerza impositiva que nos obliga a reconocerlo aun contra nuestros deseos, tendencias o intereses personales."<sup>101</sup> Esto significa que suele pensarse

---

<sup>99</sup> Edward Moore, George, "Principia Ethica", en Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, FCE, 1958, p. 104.

<sup>100</sup> *Cfr.* Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores? op. cit.*

<sup>101</sup> *Ibid.* p.36.

en el carácter objetivo de los valores morales y en la posibilidad de poder ser reconocidos allí donde se cumplan.

Cabe aclarar que, además del subjetivismo y el objetivismo, hay otras dos posturas axiológicas que ofrecen una respuesta a la pregunta por la naturaleza de los valores éticos: una sostiene que estos valores son universales (universalista) y la otra que dichos valores son relativos a cada cultura (relativista).

Cuando Beuchot afirma que los valores que subyacen a los derechos humanos no son propios de un individuo sino de todos los seres humanos y que estos pueden servir como parámetros mínimos de convivencia intercultural, significa que asume el universalismo axiológico.

Examinemos, pues, las razones que ofrecen las perspectivas relativista y universalista, las cuales han conducido a varios filósofos o bien a aceptar la universalidad de los valores que promueven los derechos humanos o bien a rechazarla.

### **4.3 Relativismo**

El relativismo ético sostiene que no existen valores morales universales, lo que hay son muchos códigos morales. Por esta razón cualquier práctica puede ser válida en su contexto.

Otra tesis que defiende el relativismo es que no existe un modelo independiente y neutral a partir del cual puedan establecerse los valores y normas

morales para todos los seres humanos y todos los pueblos, ya que los códigos morales han sido erigidos en comunidades culturales particulares.<sup>102</sup>

El relativismo resulta atractivo en la medida en que nos hace tomar conciencia de que muchas prácticas y objetos los consideramos valiosos por la educación que recibimos dentro de nuestra cultura. También nos muestra que lo que aceptamos como correcto es resultado de la convención social. Algunas de las preguntas que nos plantea el relativismo son las siguientes: ¿No son nuestros prejuicios los que nos llevan a condenar las prácticas de otros grupos como inmorales?, ¿No es verdad que para distinguir lo correcto de lo incorrecto solemos tomar como parámetro el código moral de la propia cultura?

Así pues, el relativismo tiene mucho de rescatable, ya que nos puede servir como antídoto contra el dogmatismo que defiende que nuestras normas y valores son las mejores y por ello tendrían que ser universales. El problema con esta postura axiológica es que si la asumimos de manera radical corremos el riesgo de aceptar que toda práctica es válida dentro de su contexto. Esto resulta cuestionable desde la ética, pues si aceptamos dicha tesis, convendríamos en que una acción es buena en la medida en que atiende a una tradición.

Si admitimos que la moral es equivalente a costumbre, podemos decir que, efectivamente, una práctica tradicional es moral por el hecho de ser convenida y avalada por varias generaciones. Sin embargo, la moral filosófica (que es como denomina Juliana González a la ética) no consiste en asumir la tradición, sino en

---

<sup>102</sup> Cfr. Harman, Gilbert, Thomson, Judith, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1996.

reflexionar sobre los principios y fundamentos de la moralidad, de los cuales se derivan nuestras valoraciones y criterios acerca de la “vida buena”.<sup>103</sup>

La tesis de que moral y costumbre son equivalentes puede ser cuestionada desde varias teorías éticas. Por ejemplo, a partir del utilitarismo preguntaríamos si las prácticas tradicionales buscan la felicidad de los miembros de la comunidad entendiendo por felicidad: el balance entre el placer y el dolor, así como el mayor beneficio al mayor número de personas. A partir de esta teoría consecuencialista tendríamos que investigar los costos y beneficios de las tradiciones, y tacharíamos de poco adecuadas aquellas que en vez de fomentar la felicidad de los miembros del grupo promueven el dolor.<sup>104</sup>

Desde una perspectiva ética deontológica, como la kantiana, la preguntas se dirigirían a saber si las acciones son condenables independientemente de las consecuencias, si en ciertas prácticas hay personas cuya autonomía está siendo violada o si hay quienes son vistos como medios y no como fines en sí mismos.<sup>105</sup>

Por su parte, Beuchot lanza la crítica al relativismo cultural que defiende la validez de cualquier práctica, porque considera lo tradicional como correcto, por el simple hecho de ser tradicional y no da cabida a la innovación o a la aspiración de tener una sociedad mejor. Este autor concuerda con aquellos filósofos que se oponen al relativismo por considerar que niega la posibilidad del progreso moral,

---

<sup>103</sup> Cfr. González V., Juliana, *El poder del eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 2000, pp. 49-62.

<sup>104</sup> Cfr. Bentham, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation*, New York, Hafner, 1948. Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.

<sup>105</sup> Cfr. Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

entendido como la corrección de ciertas prácticas de un grupo en beneficio de los sectores que han sido tradicionalmente excluidos.<sup>106</sup>

Hasta aquí hemos esbozado en qué consiste el relativismo, también mencionamos los desafíos que plantea a la ética y las reacciones de algunos autores frente a la tesis que afirma la validez de cualquier práctica tradicional. A continuación analizaremos la perspectiva universalista.

#### **4.4 Universalismo y valores mínimos**

En el ámbito ético, el universalismo defiende la pertinencia de reglas morales universales y sostiene que un acto puede ser bueno o malo en sí mismo. El universalismo recupera el imperativo categórico de Kant que postula que debemos actuar como si la máxima de nuestras acciones pudiera tornarse ley universal. Dicho imperativo presupone que hacemos uso de la razón para evitar acciones que nos causan daño tanto a nosotros mismos como a los demás. Desde esta perspectiva se argumenta que en tanto seres racionales, somos capaces de establecer normas que cualquiera podría reconocer como válidas. Normas que no permitan excepciones o en caso de permitir las, dichas excepciones deberán estar fundadas en razones que cualquier individuo racional pueda aceptar. Por tanto, la

---

<sup>106</sup> Por ejemplo, Jesús Mosterín argumenta que lo que distingue a la ética de la moral, es que la moral tiene fundamento en la costumbre, mientras que la ética reflexiona sobre lo razonable de nuestras acciones. Por lo tanto, la ética nos permite criticar aquellas tradiciones que han causado daño a seres humanos, así como a animales o que han provocado el deterioro del medio ambiente. Cfr. Mosterín, Jesús, *El triunfo de la compasión: Nuestra relación con los otros animales*, Madrid, Alianza, 2014. Y su comparecencia en el debate sobre la ILP en el Parlament Català, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HEQ-NFTEsS8> [consulta: julio de 2015]

moralidad –según esta postura ética– no depende del código establecido en una sociedad, sino del uso de la razón humana.<sup>107</sup>

En relación con los derechos humanos cuya universalidad es defendida por Mauricio Beuchot, a continuación abordaremos cuáles son los principios y valores que promueven.

La autodefensa tiene como base el resguardo de la propia vida y luego se postula como la norma restrictiva “no matarás”. Dicha norma es una constante en las teorías iusnaturalistas<sup>108</sup> y constituye un fundamento de los derechos humanos, sin embargo no el único.

Algunos teóricos liberales, entre ellos el jurista italiano, Luigi Ferrajoli, sostienen que los derechos y garantías, aunque tienen como primer principio la conservación de la vida, también se fundamentan en otros dos valores, a saber: la libertad y la propiedad. Estos valores son defendidos en el Artículo 2 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 que establece: “*La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.”<sup>109</sup> También dan sustento al Artículo 3 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948.<sup>110</sup>*

---

<sup>107</sup> Cfr. Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica...*, *op. cit.*

<sup>108</sup> En el iusnaturalismo de Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Bartolomé De las Casas, se defiende el derecho a la vida, porque la vida constituye un valor que se funda en la ley natural que, a su vez, se encuentra en concordancia con la ley divina. Para Hobbes, Locke y Rousseau este principio es uno de los fundamentos del contrato social y del derecho positivo.

<sup>109</sup> Asamblea Nacional Francesa, *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf> [consulta: julio de 2015] El subrayado es mío.

<sup>110</sup> Cfr. *Declaración Universal de los Derechos Humanos. Edición comentada*, México, EPESSA, 1998.

Ferrajoli argumenta que los derechos fundamentales o derechos de libertad son universales e inalienables debido a que son normas generales y, por esta razón, incluyentes; asimismo, sostiene que, aunque puedan ser suprimidos por actos jurídicos, son supraestatales y sirven como defensa a los ciudadanos contra los Estados nación.<sup>111</sup> Es así como se marca la distinción entre persona y ciudadano y se afirma que la persona no necesita pertenecer a una nación para tener derechos humanos.

El concepto de personalidad que defiende este jurista se ubica en la misma línea argumentativa del filósofo norteamericano James Griffin<sup>112</sup> y en concordancia con la postura de Beuchot, en cuanto a que se denomina persona a un ser vivo agente de actos independientemente de la pertenencia a tal o cual nación.

Hasta aquí, podemos decir que una de las bondades de los derechos humanos es que nos permiten denunciar a los que se basan en la noción de ciudadanía, así como en la pertenencia nacional y territorial, para establecer limitaciones normativas que excluyen a ciertos grupos, por ejemplo, a inmigrantes indocumentados.

Pero el que los derechos humanos sean de utilidad para defender a grupos minoritarios y a personas excluidas, no implica que los principios que promueven, tales como la propiedad, la seguridad y la libertad, deban ser instituidos como valores morales universales. Estos valores tienen que ser contextualizados según la cosmovisión de los pueblos. De manera que se reconozca que no es valiosa la

---

<sup>111</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi et al., *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001.

<sup>112</sup> Cfr. Griffin, James, "Derecho a vivir, derecho a morir". En *Τέζος*, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. VII, n° 1, Santiago de Compostela, 1998, pp. 23-50.



vida *per se*, pues para algunas culturas, como la nahua, la vida es valiosa por su relación con la muerte.<sup>113</sup> La propiedad privada no es un valor universal, ya que para algunos pueblos son valiosos la propiedad colectiva o el territorio por ser allí donde han vivido sus ancestros o son las tierras que han cultivado ellos mismos. Tampoco es la libertad individual, sino la autonomía y la libre determinación los principios por los que luchan los pueblos originarios y las comunidades tribales con el propósito de que se les permita elegir su propio desarrollo económico y cultural.

Así pues, el problema radica en que la universalidad de los derechos humanos se postula desde una teoría liberal que en el fondo es individualista. En este sentido, cabe aclarar que Beuchot no opta por el individualismo, sino que se posiciona desde un humanismo que defiende la dignidad asociada a la capacidad de deliberación de los seres humanos. La hermenéutica analógica tampoco defiende la universalidad de los derechos humanos desde una postura racionalista, ya que considera que así como somos seres racionales, tenemos emociones y pasiones que influyen en nuestra interpretación del mundo.

Lo que nos interesa destacar de esta propuesta hermenéutica, con la cual coincidimos, es que si bien podemos reconocer la vida, la libertad, la racionalidad como valores humanos, no son los únicos. Por tanto estos pueden servir como

---

<sup>113</sup> El culto a la muerte para los nahuas que habitan en Mixquic está asociado con la actividad agrícola porque la persona que muere es como una semilla que ha sido sembrada en la tierra para dar paso a la nueva vida. Desde esta cosmovisión vida y muerte no pueden ser disociadas. *Cfr.* Martínez, José Luis, *Mixquic. Pasado, presente y futuro*. México, 2007.

ideales orientadores de nuestras prácticas, pero no deberían ser vistos como principios universales inmutables.

#### **4.5 Entre el universalismo y el relativismo**

Dar por descontado el universalismo nos lleva a preguntarnos: ¿En verdad no existe algún valor moral que pueda estar presente en todas las culturas?

Hay filósofos, como James Rachels, que plantean la posibilidad de la universalidad de la verdad argumentando que de no ser valioso decir cosas verdaderas y condenable mentir, las personas difícilmente confiarían en lo que los otros miembros de su comunidad les dicen y sería casi imposible la comunicación.<sup>114</sup>

Así como este autor reflexiona sobre la verdad, podemos preguntarnos: ¿Qué ocurriría en sociedades donde no existieran la justicia o la libertad? Luego de pensar en los inconvenientes de que no seanpreciados estos principios, llegaríamos a la conclusión de que probablemente también son valores que se encuentran presentes en las demás culturas. Pero nuestra intención no es especular. A continuación analizaremos un caso concreto a partir del cual deseamos mostrar que las culturas que consideramos más ajenas o extrañas, posiblemente comparten algunos de nuestros valores, aunque no seamos capaces de reconocerlos.

El ejemplo que traemos a cuenta es una práctica de los inuit descrita por Rachels. Algunos antropólogos dieron a conocer que los inuit cometen infanticidio

---

<sup>114</sup> Cfr. Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE, 2006, pp. 51-53.

y que dicho infanticidio es exclusivamente femenino. Para personas defensoras de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres esta práctica resulta imperdonable. En primer lugar porque todo indica que el origen de los asesinatos es la desigualdad de género y en segundo lugar porque parece que los miembros de esa cultura no valoran la vida de los niños. ¿Cómo es posible que en una sociedad no se valore la vida de las mujeres, así como la de gente joven que dará sustento en un futuro a las personas en edad no productiva?, se preguntaron escandalizadas muchas personas de países occidentales.

Sin embargo, el panorama desde adentro es un tanto distinto. No es que no se valore la vida de los niños, lo que sucede es que los inuit se enfrentan a las inclemencias del tiempo. Además, son pueblos nómadas y las madres no pueden llevar a cuestas más que a uno sólo uno de sus hijos. El infanticidio es el último recurso al que se recurre, pues hay parejas sin hijos que se hacen cargo de las pequeñas. Por otro lado, la razón por la cual se asesinan niñas y no niños es que el género masculino se dedica a conseguir alimento para la comunidad y muchos de ellos mueren prematuramente. De tal suerte que se piensa en mantener vivos a la mayor cantidad posible de varones.<sup>115</sup> Las preguntas que debemos plantearnos ahora son las siguientes: ¿Podemos afirmar que son personas que no valoran la vida? ¿Se trata de pueblos que no valoran a los niños ni a las mujeres?

Al respecto, podríamos plantear de nuevo las preguntas acerca de la moralidad de las tradiciones culturales. También podríamos contentarnos con

---

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 53-54.

señalar, desde una perspectiva universalista e ilustrada, la irracionalidad de este tipo de prácticas. Sin embargo, con ello le negaríamos el derecho a estas culturas de ofrecer las razones que justifican sus acciones y nos negaríamos a nosotros mismos la posibilidad de escuchar y tratar de comprender sus razones, por el mero hecho de no pertenecer a sociedades occidentales e ir en contra de lo que consideramos valioso.

Lo que nos interesa destacar es que al evaluar las tradiciones de otros grupos solemos asumir que sus valores distan mucho de los nuestros. Pero ¿en verdad difieren tanto como pensamos? o ¿será que su jerarquización axiológica es distinta a la nuestra?, de manera que no somos capaces de reconocer ciertos valores allí donde también se aprecian.

#### **4.6. Educación intercultural desde una vía negativa**

Para concluir este capítulo consideramos como una alternativa viable acercarnos a los valores desde una perspectiva negativa como lo propone Luis Villoro.

Es posible, como lo afirma este filósofo, que en aquellos lugares donde en vez de presencia se da la ausencia de libertad, justicia y equidad, dichos principios suelen ser apreciados porque se carece de ellos y se convierten en una aspiración a alcanzar.

Así pues, las personas deben señalar la ausencia de tal o cual valor, esto las conducirá a reconocer el daño que les ha sido causado y a identificarse con los miembros del grupo que también ha sido excluido.

La carencia del obrero, no es la misma que la del indio o la mujer y, por lo tanto, su conciencia de falta, no puede ser la misma. Pero la conciencia de falta lo es de un daño ligado a la característica común que comparten los miembros del grupo [...] Una noción de identidad social puede estar ligada a esa primera conciencia de pertenencia. “Yo soy quien tiene una carencia que comparte con otros en la misma situación, soy semejante a ellos. Cobro conciencia de mi ser obrero, o pobre, o marginado, o indio o mujer”<sup>116</sup>

Dicha concienciación de saberse excluido puede llevar a un grupo a la resistencia, a equipararse en derechos con el sector excluyente y también al reconocimiento del otro.

Por otra parte, la vía negativa en relación a los valores nos lleva a reflexionar que el fundamento de los derechos humanos no reside en que sean normas universales incontrovertibles, sino que son principios basados en buenas razones. Esto no implica que su origen sea necesariamente el consenso, posiblemente se fundaron en el disenso. Por lo tanto, los derechos humanos no deberían ser concebidos como reglas abstractas, sino como normas que forman parte de una ética concreta. ¿En qué consiste dicha ética? En considerar las circunstancias, las relaciones y las posibilidades reales de la aplicación de las normas.<sup>117</sup>

De lo que se trata es de dar cabida al “imperativo del disenso” que consiste en decir “no” a las situaciones en las que prevalece la violación a los valores humanos.

Coincidimos con Villoro en que, en sociedades como la nuestra donde lo que prevalece es la ausencia de los valores postulados como universales, podemos pensarlos desde la vía negativa llevando a cabo acciones que nos conduzcan a escapar de la injusticia, la desigualdad, la inequidad, etcétera.

---

<sup>116</sup> Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p.21.

<sup>117</sup> Cfr. Villoro, Luis, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997, P. 124.

Una de las formas para escapar de dichas circunstancias es, precisamente, la educación intercultural a partir de la cual se deben promover espacios de reflexión para identificar las relaciones de poder (económico, de género y racial) así como la subordinación de los grupos y conocimientos que han sido relegados por las culturas hegemónicas. De manera que:

la población occidental vea su cultura desde las perspectivas de una variedad de grupos que viven tanto fuera como dentro de sus fronteras tradicionales. ¿Cómo se ve la cultura occidental desde Oriente, desde África, desde el punto de vista de los pueblos descendientes de africanos que viven dentro de sus fronteras, desde el de los pueblos indígenas o desde el de los pobres?<sup>118</sup>

Dicho modelo educativo puede partir de la hermenéutica analógica para reconocer las diferencias culturales desde una perspectiva de apertura y de diálogo, así como para rescatar los conocimientos de las culturas relegadas a partir del estudio de su historia, su literatura y sus mitos. Pero este modelo no puede dejar de lado la concienciación de la comunidad cultural a la que pertenecemos y el lugar que ésta ha tenido. De manera que tanto los miembros pertenecientes a grupos de poder cuestionen el lugar que ocupan en el entramado social, así como los que pertenecen a grupos subordinados sean capaces de establecer estrategias para escapar de las situaciones de injusticia y de desigualdad social.

---

<sup>118</sup> Cfr. Kincheloe, Joe L.; Steinberg, Shirley R., *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Octaedro, 1999, p. 32.

## CONCLUSIONES

- La propuesta hermenéutica de Mauricio Beuchot nos ha permitido trascender el mero reconocimiento de la diversidad y nos ha llevado a contemplar la necesidad del diálogo e interacción entre los miembros de diferentes culturas. Las conclusiones a las que hemos llegado en esta investigación son las siguientes:
- No existe una escisión entre naturaleza y cultura, pues, a pesar de que somos capaces de transformar el medio donde habitamos, el entorno influye en la creación de objetos y bienes culturales, así como en la valoración del mundo.
- La cultura ocupa un lugar importante en la vida de los seres humanos, pero también cumple un papel regulador y coactivo, ya que implica un sistema de reglas y de distribución de poder.
- Una cultura no es una comunidad homogénea ni inmutable. Por tanto, no debemos generalizar los rasgos que comparten los miembros de un grupo cultural.
- La relación intercultural analógica privilegia, más que las semejanzas, las diferencias tanto individuales como colectivas. Esto nos lleva a buscar las características comunes entre las culturas, pero también a aceptar las diferencias y aprender de ellas.

- Tenemos que atrevernos a ser pensadores analógicos para apreciar los diversos modos de vida y asomarnos a la cosmovisión de los otros mediante sus símbolos.
- Así como la cultura adquiere un sentido positivo en cuanto ejercicio de nuestra libertad, la interculturalidad como modelo orientador debe promover la autonomía y la libre determinación de los pueblos.
- La interculturalidad es un proceso en el que se intersectan distintas tradiciones, en dicho proceso no siempre hay apertura, también se dan conflictos a causa de los valores que defienden las comunidades, pues éstos o bien posibilitan la convivencia respetuosa o impiden establecer acuerdos.
- Si bien, las personas estamos influidas por un legado cultural, esto no significa que debemos perpetuar todas las ideas y prácticas, incluidas las que promueven la discriminación.
- Debemos asumir una actitud crítica frente a la propia tradición y tomar conciencia que algunas de nuestras prácticas pueden ser modificadas en favor de una mejor convivencia dentro y fuera de nuestro grupo cultural.
- La memoria colectiva ha sido objeto de disputa con el fin de instituir una versión oficial de la historia que promueve únicamente el legado de los grupos que han llegado al poder. Por esta razón, es necesario contar la historia a contrapelo. En el ámbito intercultural esto implica rescatar los conocimientos y tradiciones de las culturas que han sido relegadas.



- Un modelo de educación intercultural no sólo debe abrir espacios de diálogo, requiere fomentar la concienciación sobre la hegemonía de unos grupos sobre otros, debido a que la interculturalidad no se basa solamente en la interacción de grupos étnicos, también en la relación de poder donde diversos sectores han sido excluidos, ya sea por su género, preferencia sexual, creencias religiosas, entre otros rasgos. Por dicha razón hacemos hincapié en la necesidad de concienciación sobre el lugar que se ocupa en el entramado social.
- La educación intercultural debe ser retrospectiva para recuperar la herencia de las culturas que han sido relegadas.
- Los derechos humanos no son normas universales incontrovertibles, sino principios basados en buenas razones. Esto no significa que debemos afirmar que no existe ningún valor compartido entre las distintas comunidades, posiblemente los hay. Pero se requiere la contextualización de dichos valores y ser capaces de observar con qué otros se encuentran asociados a fin de llegar a acuerdos y que no sean un pretexto de imposición cultural.
- Es pertinente la vía negativa que propone Luis Villoro que consiste en señalar dónde no se realizan determinadas acciones consideradas valiosas por distintos grupos culturales.
- Debemos escuchar las razones que justifican las prácticas de otras culturas para evaluar si sus valores distan mucho de los nuestros. De manera que

no caigamos en un universalismo ciego ante la diversidad ni en un relativismo que exalte sólo las diferencias.

Sabemos que el tema de la interculturalidad no se agota en esta investigación y que las conclusiones a las que hemos llegado no son definitivas porque abren otras interrogantes como: ¿La única vía para alcanzar la convivencia respetuosa entre las culturas es la educación intercultural?, ¿Qué garantiza que la concienciación sobre las relaciones de poder permitirá alcanzar la equidad en las relaciones interculturales? Dichas preguntas tendrán que ser respondidas en investigaciones ulteriores. Sin embargo, hemos cumplido nuestro cometido de contribuir desde la filosofía y la hermenéutica analógica a mejorar la comprensión de las tradiciones y de las culturas para que éstas no sean vistas como entidades estáticas sino dinámicas, en constante renovación, a veces en tensión o en lucha por su supervivencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica, Analogía y significado. Discusiones con Mauricio Beuchot*, México, FES-Acatlán, 2004.
- Benjamin, Walter, *Tesis de filosofía de la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, México, Clío, 2005.
- Bentham, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation*, New York, Hafner, 1948.
- Beuchot, Mauricio, Pontón Ramos, Claudia (Coords.), *Cultura, educación y hermenéutica. Entramados conceptuales y teóricos*, México, UNAM-IISUE, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Derechos Humanos, Historia y Filosofía*, México, Fontamara, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, IIFL-UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdés, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, México, FFyL-UNAM, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, México, BUAP, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, IIFIL-UNAM, 2005, p.61.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, FFyL-UNAM-Ítaca, 2009.
- Dewey, John, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 2004.
- *Declaración Universal de los Derechos Humanos. Edición comentada*, México, EPESSA, 1998.

- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2009.
- Enzensberger, Hans Magnus, *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Ferrajoli, Luigi et al., *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl et al, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, 2007.
- Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, FCE, 1958.
- Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Gómez Salazar, Mónica, *Pluralismo Epistemológico y Diversidad Cultural. Edición de tesis doctoral*, España, Editorial Académica Española, 2011.
- González V., Juliana, *El poder del eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 2000.
- Griffin, James, "Derecho a vivir, derecho a morir". En *Τέζος*, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. VII, no 1, Santiago de Compostela, 1998, pp. 23-50.
- Harman, Gilbert, Thomson, Judith, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1996.
- Henry, Michel, *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996.
- Hobsbawm Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.
- Kincheloe, Joe L.; Steinberg, Shirley R., *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Octaedro, 1999.
- Larroyo, Francisco, *Introducción a la filosofía de la cultura: Sistema e historia*, México, Porrúa, 1971.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- León-Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004.

- León-Portilla, Miguel, *América Latina: Múltiples culturas, pluralidad de lenguas*. México, Colegio Nacional, 1992.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997. Buber, Martin, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- Levine, Robert, *Una geografía del tiempo. O cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- López Bárcenas, Francisco, “Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción”, en Mikel Berraondo (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.
- Martínez, José Luis, *Mixquic. Pasado, presente y futuro*. México, 2007.
- Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- Mosterín, Jesús, *El triunfo de la compasión: Nuestra relación con los otros animales*, Madrid, Alianza, 2014.
- Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005.
- Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Barcelona, Gredos, 2003.
- Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE, 2006.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, UNAM, 1963.
- Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo- Facultad de Filosofía y Letras-Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008.
- Scheler, Max, *El saber y la cultura*. Argentina, La pléyade, 1972.
- Sibirsky, Saúl, *Qué es la cultura*. Buenos Aires, Columba, 1966.
- Spinoza, B., *Ética*, México, FCE, 1980.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.
- Zolla Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, México, UNAM, 2004.

En línea:

- Asamblea Nacional Francesa, *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, disponible en:  
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf>  
[consulta: julio de 2015]
- Giménez Segura, María del Carmen, “El tiempo y la historia en la obra de Freud”, en *Anuario de Psicología/The UB Journal of Psychology*, Núm. 38, Barcelona, Departamento de Psicología Básica- Universidad de Barcelona, 1988, p. 94. Disponible en:  
<http://www.raco.cat/index.php/anuariopsicologia/article/viewFile/64578/88604>  
[Consulta: enero de 2015]
- Mosterín, Jesús, Comparecencia en el debate sobre la ILP en el Parlament Catalá, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HEQ-NFTesS8>  
[Consulta: julio de 2015]