

# Beuchot y Vattimo: multiculturalismo y derechos humanos en clave hermenéutica<sup>1</sup>

## Beuchot and Vattimo: Multiculturalism and Human Rights in a Hermeneutical Key

Mauro Javier Saiz

Pontificia Universidad Católica Argentina

Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS)

maurojsaiz@gmail.com

ORCID; 0000-0002-8297-2852

**Resumen:** Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo son dos exponentes contemporáneos de la filosofía hermenéutica. Aunque vinculados, cada uno desarrolla las virtualidades de esta corriente general en sentidos ligeramente distintos. Aquí buscamos rastrear estas diferencias a través del abordaje que cada autor realiza del multiculturalismo y los derechos humanos. Mientras que Beuchot desea conservar una noción de cultura anclada en la naturaleza humana, Vattimo denuncia este concepto como arbitrario y violento. Donde el primero halla en el multiculturalismo una posibilidad de aprendizaje y de alcanzar algún contenido transcultural, el segundo, enfatiza la diversidad y la inconmensurabilidad. Finalmente, mientras que en un caso se puede llegar a derivar un fundamento robusto para los derechos humanos, en el otro se los trata con reticencia, atento a los potenciales efectos imperialistas de este lenguaje.

**Palabras clave:** Beuchot, Vattimo, hermenéutica, multiculturalismo, derechos humanos.

**Abstract:** Mauricio Beuchot and Gianni Vattimo are two contemporary exponents of hermeneutical philosophy. Although related, each one develops

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el XV Congreso Nacional y VIII Congreso Internacional sobre Democracia, organizado por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Este trabajo es producto del proyecto de investigación PICT-2021-I-INVI-00704, financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación.

the potentialities of this general current in slightly different ways. Here we seek to trace these differences through each author's approach to multiculturalism and human rights. While Beuchot wishes to preserve a notion of culture rooted in human nature, Vattimo denounces this concept as arbitrary and violent. Where the first finds in multiculturalism a possibility of learning and reaching some transcultural content, the second emphasizes diversity and incommensurability. Finally, while in one case a strong justification for human rights can be derived, in the other they are treated with reluctance, remaining aware of the potential imperialist effects of this language.

**Keywords:** Beuchot, Vattimo, Hermeneutics, Multiculturalism, Human Rights.

**Recibido:** 25 de agosto de 2023.

**Aceptado:** 26 de octubre de 2023.

## I. Introducción

La filosofía hermenéutica ha ido cobrando relevancia en el mundo intelectual durante el último siglo y medio hasta convertirse en una de las corrientes contemporáneas más influyentes en diversos campos del pensamiento. Desde sus referentes clásicos como Schleiermacher o Dilthey, pasando por el ineludible giro ontológico que le dio Heidegger y su continuación en autores contemporáneos como Gadamer o Ricoeur, se ha podido definir —quizá algo apresuradamente— a la hermenéutica como “la nueva koiné” de la cultura filosófica contemporánea.<sup>2</sup> Con todo, es frecuente observar que los hermeneutas se han mantenido ausentes de los debates teórico-políticos, salvo contadas excepciones, abocándose más bien a otras dimensiones del quehacer filosófico.

En este trabajo queremos contrastar dos casos distintos que ilustran los múltiples modos en que la filosofía hermenéutica puede ofrecer premisas desde las cuales derivar conclusiones éticas, políticas y jurídicas. Se analizarán dos académicos contemporáneos, Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, buscando identificar las similitudes y diferencias entre ellos, así como las consecuencias diversas de esos desacuerdos teóricos. La selección de estos dos autores se apoya en que ambos son declarados cultores de la hermenéutica y han tenido algún grado de diálogo entre sí, pero sus fundamentos ontológicos y epistemológicos difieren en aspectos relevantes, lo cual les imprime una serie de notas distintivas y conduce a corolarios políticos reconociblemente disímiles.

<sup>2</sup> Gianni Vattimo, *Della realtà* (Milano: Garzanti, 2012), cap. 1.1.

Nos concentraremos en dos áreas específicas que estos pensadores han trabajado en sus respectivos corpus teóricos (aunque no en la misma medida, como se verá). El primero es el ámbito de la cultura y, sobre todo, el fenómeno contemporáneo del multiculturalismo. Aunque la diversidad cultural, religiosa, moral, lingüística y étnica es un dato perenne de la vida social y humana en general, especialmente desde mediados del siglo XX la convivencia entre grupos culturales intraestatales e interestatales se ha vuelto un desafío político urgente, que resalta por contraste con la imagen homogénea y unitaria del Estado nacional moderno. El reconocimiento de dicho pluralismo se vuelve así una de las cuestiones centrales e insoslayables de cualquier propuesta filosófico-política para las sociedades contemporáneas y así lo reconocen estos autores.

El segundo campo temático que estudiaremos es el de los derechos humanos. También se trata de un fenómeno complejo e inabarcable en su totalidad, pero de diferentes maneras los derechos humanos se han convertido en un elemento recurrente de la vida política nacional e internacional contemporánea. Como instrumentos jurídicos, su vigencia (si no efectiva, al menos formal) se ha extendido a casi todo el planeta, siendo incorporado en un gran número de constituciones escritas, instituciones y organismos locales, regionales e internacionales. Al mismo tiempo, más allá de las normas jurídicas en su faz formal, los derechos humanos atraviesan hoy el lenguaje de la práctica política en todos los niveles, permitiendo expresar así reclamos, demandas, propuestas y legitimidades variadas. También sobre este tema los dos exponentes analizados han contribuido con reflexiones teóricas, en otro ejemplo de traducción práctica de la propuesta teórica —aunque en ambos casos, hay que decirlo, los aportes de Vattimo son más indirectos y nos exigirán un trabajo interpretativo mayor—.

Con todo, la interacción entre estos dos objetos de estudio, multiculturalismo y derechos humanos, no es lineal ni pacífica. Existe una evidente tensión entre ellos, uno parece encarnar procedimientos y reglas con pretensión de validez universal; el otro rechaza cualquier racionalidad única y neutral, reivindicando la particularidad y la diferencia. Desde luego, se trata de un tema que excede con creces a los autores aquí tratados y que ha sido objeto de abundante bibliografía, pero servirá a nuestro propósito de resaltar los contrastes conceptuales y prácticos entre las dos propuestas hermenéuticas.

El trabajo se estructura como sigue. En la próxima sección se ofrece una presentación somera de los rasgos característicos de la hermenéutica, tal como es entendida por Beuchot y Vattimo, conectándola a su vez con el concepto puntual

de “cultura” que cada uno de ellos utiliza (y que refleja dichos enfoques teóricos). En la siguiente, se profundizará en el fenómeno del multiculturalismo y sus consecuencias según cada autor, y en una ulterior sección de desarrollo, nos trasladaremos al problema de los derechos humanos, sus posibilidades en un contexto multicultural, sus posibles fundamentos y las consecuencias programáticas que se siguen para cada uno. El artículo termina con la enunciación de conclusiones provisionarias y subsecuentes líneas tentativas de investigación.

## II. Nociones de hermenéutica y cultura

Comencemos entonces por identificar el concepto que cada uno de nuestros autores emplea de cultura, término por lo demás amplio y de difícil delimitación, dados sus numerosos usos en las diversas ciencias sociales. En todo caso, como ya hemos anticipado, sus respectivos abordajes están marcados por el modo de entender la filosofía hermenéutica y cómo esta condiciona nuestra aproximación a la realidad. Así, debemos tener presente al menos los rudimentos de ambos modelos.

En el caso de Beuchot, ha caracterizado su propuesta bajo el título de “hermenéutica analógica” o “hermenéutica analógico-simbólica/analógico-icónica”, siendo todas estas etiquetas intercambiables entre sí. En muy resumidas cuentas, en cuanto hermenéutica, el autor reconoce el carácter interpretativo de las realidades humanas (y de nuestro acceso al mundo natural, incluso), siguiendo dicha tradición al tratar estos fenómenos, prácticas, ideas y comportamientos como “textos”, en un sentido laxo del término; textos que, en cuanto tales, contienen un mensaje pero que deben ser en todo caso interpretados por lectores particulares y situados. La especificidad de la propuesta radica en un intento deliberado de evitar dos posibles extremos en este trabajo interpretativo: el univocismo y el equivocismo. Tomando el lenguaje conceptual de algunas discusiones filosófico-lógicas medievales, pero también de la semiología y de la filosofía del lenguaje moderno, él recurre a estos términos para denominar, respectivamente, a quienes consideran que cada palabra (y, por extensión, cada valor, explicación, fenómeno real, etc.) tiene o debe tener una única interpretación correcta, y a aquellos otros que enfatizan la casi inagotable pluralidad de significados posibles, no jerarquizados, que harían imposible la identificación de un sentido o referencia verdaderos.

Estas dos actitudes hermenéuticas, a su vez, se habrían plasmado en corrientes puntuales de la historia de la filosofía, que adoptarían una u otra. Así,

el proyecto de la Ilustración y sus sucesivos herederos intelectuales (el positivismo, diferentes formas de científicismo, la filosofía analítica anglosajona) serían los representantes de una hermenéutica univocista, en la medida en que —con algunas ligeras variaciones según el autor y la corriente— se pretende defender un procedimiento específico que sería el único eficaz para la descripción y explicación de la realidad, ofreciendo como resultado la única interpretación correcta o verdadera universalmente válida. Por oposición, toda otra línea, que en algún sentido nace con el Romanticismo y sus sucesores, pero que también incluye a Nietzsche, Heidegger y a la mayor parte de los filósofos posmodernos, sobreenfatizaría el carácter equívoco de la interpretación, planteando una infinidad de lecturas de la realidad sin ningún tipo de orden ni criterio, inconmensurables, hasta disolver la posibilidad de un sentido estable de lo real. En contraste con ambas posiciones, el pensador mexicano construye su modelo a partir de la noción de ‘analogía’, que ya en la filosofía clásica y medieval indicaba un punto intermedio entre univocidad y equivocidad, un reconocimiento de la pluralidad semántica que, sin embargo, conserva un orden interno y remite a algún principio o realidad estable. Desde luego, existen diferentes tipos de analogía y Beuchot considera varias de ellas, así como el correlato que cada una encontraría en su modelo hermenéutico, pero baste aquí con señalar algunas características y actitudes fundamentales. A nivel textual, la analogía permite identificar un significado primario sin negar la pertinencia de muchos otros, aunque ordenados jerárquicamente según su mayor o menor proximidad con el primer analogado o sentido más propio del término o con la proporción existente entre ellos. Al mismo tiempo, y como resulta evidente a partir de la exposición anterior, el autor explícitamente intenta vincular el registro lingüístico o simbólico de la hermenéutica con uno ontológico. Por lo tanto, la analogía no serviría únicamente para explicar la estructura y dinámica del sentido textual y de la interpretación, sino que se convierte también en el vínculo entre la expresión lingüística y la realidad misma, a través de la función de referencia. Aún más, en cierto sentido se puede llegar a afirmar que la estructura misma de la realidad es analógica, en la medida en que el propio ser, como ya afirmó Aristóteles, “se dice de muchas maneras”. Aunque ciertamente se podría decir mucho más de la propuesta filosófica y sus consecuencias en otros planos teóricos, por razones de extensión nos limitaremos aquí a esta somera presentación, que nos ofrece un marco suficiente para orientarnos durante el resto de la argumentación. No obstante, vale la pena tener presente esta derivación ontológica del esquema, puesto que de allí derivarán algunos

de los puntos de contraste más notables con la filosofía de Vattimo, como veremos en las páginas siguientes.<sup>3</sup>

Habiendo introducido un rudimental marco teórico del pensamiento de Beuchot, podemos proceder a la noción de ‘cultura’ que es el objeto más directo de nuestro análisis. Él ha dedicado numerosos trabajos específicamente a esta cuestión, aunque en todos ellos mantiene una concepción de cultura notablemente estable y coherente, si bien algo imprecisa y general. En una primera aproximación, amplia y provisoria, se puede entender a la cultura como “el cultivo de todo aquello que nos ayuda a colocarnos en la realidad del entorno, no solo natural, sino también social”,<sup>4</sup> tras lo cual enfatiza el carácter histórico y particularizado, situado, de esta tarea de reproducción social de cara a la naturaleza. En otros lugares, el filósofo mexicano ha retomado la definición antropológica de Clifford Geertz: “Una cultura es un sistema de símbolos que crean cohesión entre los individuos de esta, que les proporcionan estados anímicos duraderos, que les dan motivaciones para actuar y los orientan significativamente en sus relaciones recíprocas, les dan concepciones generales de la existencia y valores que los hacen desarrollar cierto tipo de conductas”.<sup>5</sup>

En otras oportunidades el autor abreva en otros pensadores, tales como Max Scheler y Martinus Plattel,<sup>6</sup> Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer<sup>7</sup> o, en el ámbito hispanoamericano, Bolívar Echeverría<sup>8</sup> y Gustavo Bueno.<sup>9</sup> En todo caso, en el conjunto de estas imágenes y aproximaciones hay algunos aspectos que importa remarcar para los efectos de la presente investigación.

Fiel al espíritu general de su propuesta analógica, el tratamiento de la cultura siempre busca mantenerse en un delicado balance entre elementos en tensión

<sup>3</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: Itaca, 2000); “Aproximación a una hermenéutica analógica”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 30, núm. 100 (2009); *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016). Véase también Jacob Buganza Torio, “Un imperativo ético-hermenéutico analógico” (tesis de doctorado, Tecnológico de Monterrey, 2008), cap. 1.

<sup>4</sup> Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, 9.

<sup>5</sup> Mauricio Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007), 31. Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural* (México: Plaza y Valdés, 2009), 20-22.

<sup>6</sup> Mauricio Beuchot, *Interpretación, analogicidad y cultura* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018), 68-76.

<sup>7</sup> Mauricio Beuchot, “Hermenéutica, tradición y alteridad”, *Inflexiones*, 1 (2018).

<sup>8</sup> Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos* (México: Siglo XXI, 2005), 10-12.

<sup>9</sup> Beuchot, *Interpretación, analogicidad y cultura*, 63-68.

dialéctica. Un ejemplo de ello se ve en su deseo de balancear los elementos de racionalidad intelectual y pasionalidad o emocionalidad. En este sentido, el fenómeno no se reduce solamente a un tipo de desarrollo científico-tecnológico, ni al cumplimiento de una función social instrumentalmente necesaria, pero tampoco a las manifestaciones ético-valorativas, artísticas y estéticas, etc. Al contrario, toda esa riqueza es comprendida y abarcada como realidad cultural.<sup>10</sup>

Sin embargo, esta distinción armonizadora se apoya sobre una todavía más fundamental: aquella que reconoce e intenta mediar analógicamente lo universal con lo particular. Resulta evidente el paralelismo con la díada antes mencionada de univocidad y equivocidad en la hermenéutica. Pues bien, aplicado al campo de la antropología cultural, ello remite a la existencia de elementos universales y comunes a toda sociedad, por hallarse ínsitos en la naturaleza humana compartida por todos. Al mismo tiempo, esos rasgos comunes y universales no pueden materializarse sino en los modos particulares e históricamente situados de cada momento y espacio puntual. Así, las diferentes culturas serían otros tantos modos de encarnar la esencia humana fundamental según las condiciones específicas.<sup>11</sup>

Veamos ahora la posición de Vattimo en estas materias. El filósofo italiano es conocido por su propuesta original de una hermenéutica nihilista, basada en una lectura conjunta de Heidegger y Nietzsche. Esta se ha popularizado, primero en el ámbito intelectual italiano y luego en el internacional, con el nombre de “pensamiento débil” (*pensiero debole*). En dicha interpretación se asume de Heidegger la caracterización de la historia de la filosofía occidental como la historia de la metafísica, entendida como el olvido de la diferencia ontológica y la identificación del Ser con los entes efectivamente presentes. La metafísica así entendida mantendría una secuencia de desarrollo que inicia en Platón y, a través de los vaivenes históricos, se profundiza hasta alcanzar su grado sumo en la contemporaneidad, el mundo de la Ge-Stell, de la organización total donde todos los entes (el Dasein incluido) se reducen a la condición de objetos a ser manipulados y consumidos. Aquí se introduce la nota nietzscheana, por cuanto, a diferencia de otras lecturas de Heidegger, según Vattimo no puede ni debe haber ningún intento de recuperar o reconectarse más auténticamente con el Ser. Al contrario, la única salida que queda a la metafísica es un resignarse a su pro-

<sup>10</sup> Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, 23-26; Arturo Mota Rodríguez, *Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), cap. 2.

<sup>11</sup> Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, 32-39.

gresivo debilitamiento y disolución, hasta que exista solo en el recuerdo. Es este abandono de cualquier pretensión de conocer e imponer una verdad en sentido fuerte lo que podría permitirnos alcanzar una forma más humana, más pacífica y satisfactoria de vivir en el mundo y con los demás.<sup>12</sup>

La nota más propiamente hermenéutica de este modelo teórico radica en que, siguiendo a Heidegger (y, más discutiblemente, a Nietzsche), la verdad y el Ser mismo habita en el lenguaje. Es en el lenguaje donde se plasman los diversos modos de manifestarse el Ser en la Historia, y en consecuencia toda época se caracteriza por un modo peculiar de ser, de habitar o abrir “mundos”, lo cual está necesariamente mediado por la interpretación (o por un número potencialmente infinito de interpretaciones, más exactamente). Tenemos también aquí, aunque en un sentido muy distinto al de Beuchot, una hermenéutica con una intensa dimensión ontológica y consecuencias éticas, no meramente limitada a ser una técnica instrumental.

La cultura como tal no ha sido objeto de estudio frecuente en la obra de Vattimo, aunque siempre existe como trasfondo de la actividad humana. Y al hecho de que el lenguaje sea el ámbito propio del darse del Ser exige reconocer que la reflexión al respecto (o la reflexión a secas) está siempre situada y contextualizada histórico-culturalmente. Así, la noción de verdad que el pensamiento débil admite no se puede pensar como la aplicación de un método universalizable que permita acceder a una descripción perfecta de la realidad objetiva. En cambio, cualquier afirmación de una verdad tendrá lugar dentro del horizonte de sentido de cada mundo cultural y generacional, como resultado de una operación retórica (no metafísica) dentro de esos marcos simbólicos. No hay acceso a la verdad desde el punto de vista de un observador neutral, sino que estamos siempre ya inmersos en estos mundos y/o los recibimos de nuestros antepasados, de nuestro ambiente.<sup>13</sup>

Vale recuperar aquí al menos otro sentido en el cual la cultura es relevante para esta concepción. La historia de la metafísica nos ha mostrado que no podemos aspirar a una superación dialéctica (*Überlieferung*) de la situación actual, una institución fundacionalista de nuevas premisas para el pensamiento acerca del Ser. Este camino no podría sino profundizar la misma lógica que ha marcado todo el desarrollo que condujo al momento presente. Entonces, aquello a lo que debemos abocarnos es a una *Verwindung* (distorsión, trastocamiento, aunque la traducción

<sup>12</sup> Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Genova: Marietti, 1989); y *La fine della modernità* (Milano: Garzanti, 1998).

<sup>13</sup> Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, en *Il pensiero debole*, eds. Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (Milano: Feltrinelli, 1995).

es inexacta), repasando nuestra propia historia filosófica y cultural, pero dándole un giro diferente, descubriendo las posibilidades no realizadas, interpretaciones y conclusiones alternativas. De este modo, el trabajo intelectual a realizar es uno de pensamiento rememorante (*Andenken*), donde se recorre nuestra historia pasada sin intenciones de extraer un resultado último y definitivo, ni aplicarle un procedimiento externamente definido. Ello hace que la cultura, la tradición compartida que parcialmente nos constituye se vuelva el locus —que no el “objeto”, en cuanto la distinción sujeto/objeto es una de las dicotomías metafísicas a ser abandonadas— por antonomasia de la labor filosófica.<sup>14</sup>

Como es claro, la perspectiva hermenéutica nihilista del autor, en la medida que exige renunciar a toda versión de la verdad objetiva, difiere y se opone marcadamente a las pretensiones ontológicas de la hermenéutica analógica de Beuchot. Sin embargo, Vattimo no acepta sin más una posición relativista radical. En cambio, el reconocimiento e inserción dentro de un marco histórico-cultural nos da pautas y normas orientadoras, aunque no podamos ya creerlas como absolutas y universales, ni fundadas en una realidad objetiva y verdadera.<sup>15</sup>

Ahora bien, esta solución parece introducir cierto grado de contradicción en el argumento, como han observado algunos lectores críticos de su obra. En efecto, el recurso a la tradición o la comunidad —aunque infrecuente, hay que reconocerlo— con el que el turinense desea evitar las consecuencias relativistas fuertes de su proyecto podrían dejarnos sin otra opción que aceptar acríticamente como dato de fuerza y arbitrario nuestro horizonte cultural. Sortear este peligro exige entender la propuesta de Vattimo como una de interpretación activa, de recepción e interpretación activa de la herencia o tradición; pero todavía no disponemos de un criterio racional externo ni objetivo con base en el cual realizar dicha elección entre interpretaciones, con lo que el problema de la arbitrariedad nunca llega a ser resuelto en la filosofía vattimiana.<sup>16</sup> En un sentido similar, Harris<sup>17</sup> señala

<sup>14</sup> Vattimo, *La fine della modernità*, 112-114; *Della Realtà*, cap. 1.3. Véase también Lucas Perkins y Michael Gillespie, “The Dangerous Divide: Between Weak Thought and Practical Politics”, en *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, eds. S. Mazzini y O. Glyn-Williams (Primavera, 2017), 138-141.

<sup>15</sup> Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad* (Barcelona: Gedisa, 2010), 19-21; Ashley Woodward, “The Verwinding of Capital: On the Philosophy and Politics of Gianni Vattimo”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 13, núm. 1 (2009), 81.

<sup>16</sup> Paolo Flores d’Arcais, “Gianni Vattimo; or Rather, Hermeneutics as the Primacy of Politics”, en *Weakening Philosophy. Essays in Honor of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2007), 256-261.

<sup>17</sup> Matthew Harris, “Gianni Vattimo on Culture, Communication, and the Move from Modernity to Postmodernity”, *Journal for Communication and Culture*, 2, núm. 1 (2012).

que en la concepción del autor italiano ninguna cultura puede ser “tomada en serio” (de la misma manera que tampoco la ciencia, que formaría parte de aquella).

Queda esbozado de este modo el papel ambiguo pero relevante que la dimensión de lo cultural ocupa en la filosofía de Vattimo, aun si nunca es un objeto de análisis independiente. Habiendo hecho esta somera presentación de la reconstrucción que cada uno de los autores hace de la tradición hermenéutica, de la noción de cultura y de su lugar en las respectivas teorías, debemos volcarnos al fenómeno específico del multiculturalismo o pluralismo cultural, como dato insoslayable y ciertamente de graves consecuencias en la configuración sociopolítica del mundo contemporáneo.

### III. El multiculturalismo

El tema del multiculturalismo es especialmente caro a Beuchot, en la medida que su filosofía no busca ser simplemente una construcción teórica abstracta y con valor universal, sino que reconoce explícitamente en varios lugares su herencia latinoamericana y especialmente mexicana. Este mestizaje entre lo europeo, con pretensiones de universalidad, y la particularidad de la historia local, así como la tradición del contacto entre las fuentes hispanas con las culturas indígenas se convierten para él en una encarnación visible del espíritu hermenéutico analógico, así como una fuente de inspiración para los procesos de multiculturalismo y diálogo intercultural.<sup>18</sup>

En efecto, la propia definición de cultura que repusiéramos en la sección anterior nos da la pauta de la legitimidad o, más bien, la inevitabilidad de la pluralidad de culturas. En cuanto el hombre es un ser siempre históricamente situado, se sigue que habrá múltiples formas de desarrollar esa naturaleza humana bajo el influjo de las circunstancias y condiciones particulares, a partir de los clásicos de nuestra propia tradición y todos aquellos factores que configuren nuestra identidad.

Ahora bien, si nuestra historicidad nos arroja a un mundo siempre ya culturalmente mediado, esto no significa que las diferentes culturas o grupos culturales constituyan un elenco de entidades estáticas, originarias e invariables. Al contrario, las mismas tradiciones son conjuntos dinámicos donde la relación de cada persona y cada generación con su propio pasado adopta siempre la forma

<sup>18</sup> Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, 96-99.

de un diálogo y un acto interpretativo. Como en el caso de otros textos (en sentido amplio), yo me relaciono con los clásicos a través de una aproximación que implica varias partes en interacción: la *intentio auctoris* del momento original de la redacción arrastra una carga relevante de sentido que no puede ser simplemente ignorada, pero es inevitable que entren en juego además la *intentio lectoris* y la tarea de aplicación, en términos gadamerianos, esto es, el proceso por el cual se trae el sentido a nuestro contexto, lo cual no puede sino conllevar algún grado de alteración de su sentido primigenio.<sup>19</sup>

Del mismo modo, la relación entre culturas debe ser también una interactiva y no cerrada en compartimentos estancos. Para que dicho vínculo pueda desarrollarse satisfactoriamente, debe procurarse evitar actitudes de imposición etnocéntrica o de dominación hegemónica de un grupo sobre otro. Esto se refleja en los mismos términos utilizados: el filósofo mexicano utiliza *multiculturalismo* para designar el mero hecho de la existencia de múltiples culturas en el seno de un mismo Estado, pero advierte acerca de su origen liberal y la carga semántica que acarrea y que remite a la dominación de un esquema general, pretendidamente neutro, por encima (e incluso en desmedro) de las minorías culturales. En cambio, él prefiere adoptar las etiquetas de *interculturalismo* o *pluralismo cultural* para la alternativa que defiende, los cuales dan cuenta de la necesidad de alcanzar acuerdos, respetando hasta donde sea posible las identidades culturales.<sup>20</sup>

Claro que el pluralismo está sujeto a la misma gama de enfoques o actitudes sobre las cuales el autor ha construido su propuesta de hermenéutica analógica. Aquí el univocismo se plasma en la versión liberal de la relación, donde se pone el acento en la construcción de reglas y procedimientos axiológicamente neutrales, independientes de cualquier contenido moral o religioso sustantivo. En el extremo opuesto, el equivocismo estaría dado por las posiciones comunitaristas, cuyo énfasis descansa sobre el rescate de las culturas particulares y la preservación de su identidad, poniendo en riesgo la posibilidad de alcanzar acuerdos de mayor escala. Como es evidente, Beuchot pretende ubicarse a medio camino entre ambas formulaciones radicales apelando a la noción de analogía para construir una alternativa moderada. En su modelo, el diálogo intercultural debe permitir el abordaje de la diferencia identitaria (que no viene automáticamente excluida, sino, al contrario, rescatada en la medida de lo posible), pero sobre el

<sup>19</sup> Beuchot, "Hermenéutica, tradición y alteridad".

<sup>20</sup> Mota Rodríguez, *Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural*, cap. 4.

trasfondo de una vocación común por alcanzar el acuerdo y reconocer algunas verdades comunes y universales de fondo. Como puede apreciarse, en los niveles epistemológico y ontológico esta propuesta descansa sobre la convicción de que existen realidades independientes y objetivas, a las cuales, no obstante, solo podemos acceder de maneras imperfectas y condicionadas, siempre perfectibles. De allí que, en el plano práctico, el diálogo deba presuponer la posibilidad lógica y la legitimidad ético-política de criticarse mutuamente, buscando aprender del otro, pero también señalar errores y defectos a superar (tanto propios como ajenos). Solo en estos términos puede hacerse honor al carácter genuinamente valioso del aporte de cada lado, preservando un fondo común de objetividad en torno al cual lograr consensos significativos. Especialmente importante será aquí la labor del filósofo, llamado a funcionar como educador y mediador en el diálogo intercultural.<sup>21</sup>

Si atendemos ahora al pensamiento de Vattimo encontraremos una situación similar a la descrita en la sección anterior. El filósofo italiano no ha hecho del multiculturalismo el objeto específico de su análisis en sus obras más importantes, pero siempre permanece como trasfondo de su reflexión, a veces marcando de manera crucial el panorama sociopolítico contemporáneo.

Esto ya se aprecia en su famoso texto de 1989 titulado *Postmoderno: una società trasparente?*<sup>22</sup> Allí el autor intenta caracterizar la época actual, que denomina posmoderna, por oposición y ruptura con algunas de las concepciones y valores centrales de la modernidad. Una de las notas centrales de esta transición sería el abandono de las ideas fuertes de verdad —que, como hemos visto, describe y prescribe simultáneamente—, lo cual se debería a toda una serie de procesos históricos en múltiples niveles. Entre ellos destacan, de manera significativa para el presente estudio, la descolonización y la irrupción de los medios de comunicación masiva, los cuales producirían un rápido surgimiento de voces distintas, con percepciones de la historia y de la realidad muy diferentes entre sí, llevando a tomar conciencia de la imposibilidad de sencillamente asumir que mi propia interpretación de la realidad es verdadera sin más. De este modo, el contacto con otras culturas —en la medida que estas logren tener su propia voz, es decir, en cuanto no sean reducidas a la mera condición

<sup>21</sup> Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, cap. 2; y *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. Véase también Fabio Marín Romero, “Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica”, *Perseitas*, 6, núm. 2 (2018).

<sup>22</sup> Gianni Vattimo, “Postmoderno: una società trasparente?”, en *La società trasparente* (Milano: Garzanti, 2000).

de objetos/esclavos/primitivos— es un aspecto central del clima intelectual y cultural contemporáneo y un paso crucial en el proceso nihilista por el que Vattimo aboga.

Aunque en publicaciones posteriores admite haber pecado de optimismo en cuanto a los efectos disolventes de los medios de comunicación masiva y el avance en las tecnologías asociadas,<sup>23</sup> lo cierto es que perdurará esa función argumental del multiculturalismo. Veinte años más tarde, todavía podía afirmar el autor que la democracia y el diálogo intercultural en sociedades pluralistas posmodernas van de la mano del reconocimiento de que cualquier verdad se construye en el marco de paradigmas compartidos; no se la encuentra ni se la impone como si derivara de leyes naturales.<sup>24</sup>

Hay quienes advierten, en tanto, que entender el multiculturalismo como tendiente hacia el debilitamiento nihilista puede resultar contraproducente y peligroso. Si bien es indudable que la empresa teórica de Vattimo está inspirada por un ánimo de pacificación, reducción de la violencia y emancipación de los históricamente marginados o sometidos, la radicalización del nihilismo podría correr el riesgo de conducir a la destrucción de todos los mundos culturales transsubjetivos, impidiendo cualquier ideal normativo de vida buena y dejando a su paso únicamente la perspectiva árida de una sociedad transparente globalizada.<sup>25</sup> Esta es una objeción que vale la pena tener en cuenta y que otros han planteado: a pesar de la vocación de caridad y reducción de la violencia del proyecto hermenéutico nihilista, este no deja de ser fruto de una tradición occidental y corre el peligro (contra las mejores intenciones del autor) de entrar en conflicto y terminar por suprimir otras tradiciones culturales no occidentales —las cuales podrían ser metafísicas o dogmáticas—. <sup>26</sup>

¿Cómo trata Vattimo dicha tensión? Aun sin ser una respuesta directa a los críticos citados más arriba, encontramos un tratamiento muy afín del tema en su ensayo *Ermeneutica e antropología*.<sup>27</sup> Allí, a raíz de un debate entre Habermas y Rorty, el turinense considera la relación entre la hermenéutica y la antropología cultural, especialmente en lo que se refiere al encuentro con otras culturas y civilizaciones distintas de la propia. Vattimo se sitúa más cerca de la posición

<sup>23</sup> Vattimo, *Della Realtà, introducción*. Véase también Dimitri Ginev, “The Political Vocation of Post-Metaphysical Hermeneutics: On Vattimo’s Leftist Heideggerianism and Postmodern Socialism”, *Critical Horizons*, 11, núm. 2 (2010), 253-254.

<sup>24</sup> Vattimo, *Adiós a la verdad*, 11-13 y 42-43.

<sup>25</sup> Ginev, “The Political Vocation”, 257-263.

<sup>26</sup> Woodward, “The Verwindung of Capital...”, 94-99.

<sup>27</sup> Vattimo, *La fine della modernità*, cap. IX.

de Rorty, en cuanto que la hermenéutica partiría, como la antropología, del reconocimiento de la alteridad radical y la intraducibilidad del interlocutor a un “lenguaje universal” (y, agrega, esta experiencia de alteridad es precisamente en lo que consiste el “desplegarse” del Ser heideggeriano, que no existe más allá de ello mismo). Sin embargo, continúa Vattimo volviendo sobre Heidegger, lo que hoy descubrimos es que el diálogo no está tan amenazado por la alteridad radical como por la homologación universal que lo vuelve superfluo. Producto de la globalización y la occidentalización, todas las culturas se homogeneizan en este momento de la consumación de la metafísica, en el mundo de la Ge-Stell. Al reflexionar sobre este problema, la conclusión a la que arriba apuntamos es que también sería un error idealizar unas supuestas culturas “primitivas” como “auténticas”, como las portadoras de valores metafísicamente más puros y verdaderos. Lo que resta, dada nuestra situación histórica actual, es el diálogo con lo arcaico, con las tradiciones, en búsqueda del ser postmetafísico en la marginalidad y la contaminación.

Este texto ayuda a comprender mejor en qué sentido la consideración del multiculturalismo por los dos autores aquí estudiados distan una de la otra. Los filósofos concuerdan en que el dato de la pluralidad y la necesidad del diálogo son signos distintivos de la época y son prometedores en cuanto a su potencial para reducir el etnocentrismo y las pretensiones de imposición violenta (epistemológica y políticamente) de la propia verdad. Pero, aunque ambos están atentos al peligro de privilegiar las comunidades culturales como entidades homogéneas y estáticas, con una primacía total sobre los juicios de valor y de verdad, Beuchot todavía entiende prudente y necesario entablar un diálogo sobre la pretensión común de criticar y ser criticado, con base en criterios de verdad objetiva o cuasiobjetiva. Por el contrario, en el programa de Vattimo dicha contaminación recíproca es deseable más bien como un presupuesto de debilitamiento de todas las culturas, antes que como forma de reconocimiento expreso del valor de verdad de uno o más elementos en cada una.

#### **IV. Los derechos humanos en un marco multicultural**

Llegamos así, por último, al campo de los derechos humanos, como caso especial y aplicado de las teorías expuestas más arriba. Este tema puede ser abordado en su especificidad, por ejemplo, considerando las posibilidades de fundamentar filosóficamente dichos derechos, o atendiendo a las instituciones, prácticas y mecanismos políticos que resultan más eficaces para implementar

y garantizar el cumplimiento de estos. Sin embargo, no pretendemos aquí tratarlos de manera independiente —por más que ello fuera una empresa legítima y productiva—, sino que nos interesan sobre todo en el marco de nuestra discusión previa sobre cultura y multiculturalismo. En otras palabras, ¿cómo pueden justificarse y aplicarse los derechos humanos en un contexto multicultural?, ¿qué desafíos especiales presentan y cómo pueden superarse (si es que se puede en absoluto)?

Comenzando por Beuchot, para mantener el orden seguido hasta aquí, lo primero que salta a la vista es que el filósofo mexicano ha desarrollado una extensa labor de justificación y defensa teórica de los derechos humanos. Numerosas obras dedicadas al tema atestiguan este recorrido,<sup>28</sup> aunque la más pertinente dado el enfoque particular de este estudio es, sin duda, *Interculturalidad y derechos humanos* (2005). En el curso de su reflexión, se ha alineado explícitamente con una posición iusnaturalista clásica. Rechaza así la noción iuspositivista de que el orden jurídico solamente recibe su legitimidad del acto legislativo por parte de la autoridad competente. Por oposición, el iusnaturalismo exige un fundamento ulterior en algo previo a la ley misma que le dé su sentido y razón de ser. Pero dentro del iusnaturalismo, a su vez, distingue entre la línea clásica que apelaba a la noción de naturaleza humana y un “iusnaturalismo nuevo” (como da en llamarlo) que realiza la misma operación trascendente respecto del derecho, pero recurriendo a nociones como las de “dignidad humana” o “necesidades básicas”. Mientras que simpatiza e intenta incorporar lo que hay de valioso en esta versión nueva del iusnaturalismo, de todos modos se ubica firmemente en su concepción clásica: según su razonamiento, si existe una dignidad humana universal, esta debe derivar de una naturaleza o esencia compartida; en el mismo sentido, si las necesidades básicas son generales y las mismas para todas las personas humanas, esto nos indica que hay una naturaleza común de la cual surgen aquellas, un tipo de ser que necesita de precisamente estos y no otros recursos y condiciones.<sup>29</sup>

Dicho esto, también es cierto que Beuchot intenta imprimirle un cierto dinamismo a la noción clásica de naturaleza humana, para lo cual recurre a los

<sup>28</sup> Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Historia y filosofía* (México: Fontamara, 1999); *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica* (México: Universidad Iberoamericana, 2002); *Filosofía y derechos humanos* (México: Siglo XXI, 2008); *Hermenéutica, analogía y derechos humanos* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2010); Mauricio Beuchot y Javier Saldaña, *Derechos humanos y naturaleza humana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000).

<sup>29</sup> Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 14-24.

aportes de la hermenéutica, de la pragmática (Peirce) y, sobre todo, a los conceptos de analogía y de ícono. Con esta operación no cree estar apartándose en lo sustancial de la tradición aristotélico-tomista, aunque sí denuncia que, en muchos casos, sus exponentes exageraron la carga de univocidad de la naturaleza y pretendieron tratarla como una categoría casi invariable y de aplicación unitaria en todos los casos. Así, debe reconocerse que la naturaleza humana está siempre asociada a los marcos culturales, y esta pragmatización del concepto es precisamente lo que nos permite concebir un proceso de descubrimiento dinámico de esta, en el que está transitando por la historia y la comparación entre diferentes manifestaciones culturales, como se puede lograr, progresivamente, reconocer lo que es verdaderamente esencial y cuáles otras notas son meramente accidentales, lo que a su vez nos lleva a corregir nuestras concepciones previas.<sup>30</sup>

De este modo quedan firmemente ligadas la naturaleza humana, la cultura y los derechos humanos, en este juego recíproco de fundamentación, manifestación, aprendizaje y reconocimiento. Cabe entonces añadir el factor multicultural, que complejiza la imagen planteada hasta el momento. A primera vista, parece claro que el reconocimiento de la interculturalidad constituye un recurso invaluable en este proceso de diálogo, en la medida que es precisamente en ese contraste y comparación con otras culturas que podemos identificar errores y corregir nuestras propias concepciones. Sin embargo, la dificultad deriva del hecho de que, en un nivel existencial y fenomenológico, el diálogo intercultural y la aplicación de los derechos humanos no son dos instancias separadas y distintas. Al mismo tiempo que la convivencia con lo diferente puede resultar en un enriquecimiento de nuestra capacidad reflexiva, también es necesario tomar decisiones políticas y jurídicas prácticas que abarquen a todos los subgrupos culturales dentro del continente mayor del Estado. Luego, se genera la siguiente paradoja: la presencia y reconocimiento genuino de la diferencia es positiva para dinamizar nuestra comprensión del derecho, pero puede ser un obstáculo para su aplicación real, precisamente debido a las diferencias de opinión y comprensión acerca de los derechos humanos.

El conflicto cultural en torno a los derechos suma una arista más. La primera es, como dijimos, que los diferentes grupos tienen interpretaciones disímiles y, a veces, incompatibles acerca de los derechos humanos (por ejemplo, son notorios

<sup>30</sup> Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 26-31. Véase también Fernando Guzmán Toro, "Mauricio Beuchot, hermenéutica y derechos humanos", *Razón y Palabra*, 16, núm. 2 (2012).

los casos respecto del estatus de las mujeres o las minorías sexuales). Pero a ello se suma una segunda tensión: la que emana de la relación entre un polo individual y uno colectivo en el reconocimiento de derechos. En efecto, la comprensión predominante hoy de los derechos humanos encuentra uno de sus primeros hitos modernos en el impulso de la Revolución francesa, con su famosa Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, pasando por varios reconocimientos jurídicos y políticos hasta llegar al que quizá sea el más relevante para nosotros: la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948. En toda esta secuencia —y con algunas instancias aun anteriores— fue el liberalismo, entendido en términos bastante generales, la corriente filosófico-política que más influyó, lo cual le confirió a la concepción de los derechos su matiz esencialmente individualista (en el sentido de que los individuos son los sujetos primarios de derecho). Pero frente a este panorama mayoritario, muchas de las críticas contemporáneas (como la del comunitarismo, ya mencionado) rescatan los derechos colectivos, incluso los derechos de las propias culturas de buscar su supervivencia y ser protegidas a tal efecto. Esto se debe a que las minorías culturales siempre se encuentran en peligro de ser integradas o absorbidas por las mayoritarias, a través de la introducción de valores, costumbres y prácticas extrañas que terminan por fagocitar las tradiciones propias; todo ello incluso sin intervención política activa, aunque el peligro es tanto más real en los casos donde el Estado se propone dicha integración como política pública (por ej., en los procesos denominados *nation-building*).

Ante este panorama, atravesado por múltiples líneas de tensión, una vez más Beuchot busca posicionarse en un intermedio conciliador y armonizador, a través del recurso a la analogía y a la virtud que le es más propia: la prudencia (*phronesis*). Aunque el filósofo no ofrece detalles muy específicos acerca de la forma jurídico-institucional concreta que adoptaría un sistema tal —presumiblemente porque la propia prudencia exige adecuación a cada caso, no habiendo una única solución aplicable sin más—, sí marca los lineamientos fundamentales de su postura. Centralmente, admite el carácter primariamente individual de los derechos y libertades fundamentales, pero al mismo tiempo desea que se extiendan en la medida de lo posible al reconocimiento de derechos colectivos para la preservación cultural, siempre que estos no entren en contradicción o violen los primeros. Y en un modelo como el descrito, al filósofo le corresponde un papel crucial: de él (aunque no solamente) depende la labor de sumergirse en culturas distintas de la propia y tender puentes de diálogo, permitiendo así llevar adelante deliberaciones concretas entre los involucrados, alcanzando compro-

misos éticos sustantivos para sostener un esquema que nunca podría descansar simplemente sobre una base procedimental-formal.<sup>31</sup>

Por su parte, Vattimo —una vez más— en casi ningún caso toma los derechos humanos como objeto de reflexión explícita, al menos con esa denominación y como problema peculiar. Esto no significa, con todo, que no se puedan encontrar referencias y deducir conclusiones para reconstruir su postura en esta materia.

En primer lugar, dada la posición nihilista que ya hemos presentado en las secciones anteriores, se sigue que forzosamente disenterá con Beuchot en cuanto al fundamento natural de los derechos. En efecto, en varios pasajes el filósofo turinense denuncia los conceptos de derecho natural y ley natural como una forma de imposición violenta de una interpretación de la realidad sobre otras posibles. Son los poderosos, los que dominan, quienes se atribuyen a sí mismos el monopolio interpretativo “verdadero” de la realidad.<sup>32</sup>

Según el autor, ya no podemos desarrollar un discurso ético sobre la base de un fundamento de primeros principios universales desde los cuales se deduce el deber. Esto es así no porque se hayan refutado las filosofías que así lo intentaban —como el iusnaturalismo o el kantismo—, sino que simplemente ya no corresponden a nuestra experiencia epocal; ese modo de ser (y de vincularnos al Ser) propio de nuestra época y, como dijimos anteriormente, signado entre otras cosas por el multiculturalismo. Sin embargo, Vattimo cree que sigue siendo posible una cierta racionalidad ética, que extraiga consecuencias prácticas de la disolución de los principios.<sup>33</sup> Claro está que este compromiso no podrá depender de una observación y sumisión a la “realidad natural”, sino que deberá ser asumido auténticamente renunciando a cualquier pretensión de verdad. Así, en uno de los pasajes más interesantes donde toca el tema que nos concierne, el pensador italiano afirma que si hoy él acepta los juicios de Nüremberg y los derechos humanos, no lo hace en nombre de su carácter de verdaderos, sino “por fidelidad a nuestra situación histórica determinada”. Sabernos finitos implica arriesgarse a participar en proyectos políticos parciales, que solo corregiremos en negociación o diálogo con otros grupos.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, 21-33.

<sup>32</sup> Vattimo, *Adiós a la verdad*, 17-19; *Essere e dintorni* (Milano: La Nave di Teseo, 2018), cap. 1; Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism* (New York: Columbia University Press, 2011), cap. 1.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 66-67.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 77-79.

La exposición precedente nos acerca a la faz política de la filosofía vattimiana. Aunque no podríamos resumir el desarrollo de su postura al respecto en este espacio,<sup>35</sup> cabe hacer algunas observaciones puntuales que nos permitirán comprender mejor el lugar de los derechos en su esquema teórico. En términos generales, la producción intelectual de Vattimo durante la última parte del siglo XX no se abocó directamente a la filosofía política —a pesar de su participación práctica activa en el campo político, en diferentes agrupaciones y siendo elegido diputado europeo en dos periodos—. Lo que algunas referencias menores dejaban asomar (y lo que sus intérpretes solían extraer de la lectura de sus obras) era una cierta defensa de un modelo de democracia procedimental, en cuanto este régimen, así entendido, minimizaba su dependencia respecto de premisas sustantivas objetivas o naturales y ofrecía espacio para la mayor cantidad de interpretaciones, visiones del mundo, valores, etc. No obstante, hacia fines de la década de 2010 el filósofo dedica una serie de trabajos importantes directamente a la cuestión política, de entre los cuales quizá el más importante fuera *Hermeneutic communism*, en coautoría con Santiago Zabala (2011).

En esta nueva etapa, Vattimo relee la idea heideggeriana del “olvido del ser” en conjunto con la noción de Walter Benjamin de los “perdedores de la historia”. En este razonamiento, si el Ser se dona en el lenguaje y en la pluralidad de interpretaciones, de mundos posibles, y si los perdedores de la historia son aquellos cuya propia voz, cuya interpretación es silenciada, impedida por los poderosos en cada caso, luego el debilitamiento del ser que su propio *pensiero debole* propugna debe coincidir con el dar voz, el reconocer y reivindicar a esos otros débiles en sentido político, en permitirles ser escuchados. De allí que los programas políticos que persigan la defensa de los débiles y su irrupción en el ámbito público deben ser apoyados bajo las premisas del pensamiento débil. Y los casos que selecciona como representativos de dicha tendencia, en los que deposita sus esperanzas políticas, son sobre todos los socialismos latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XXI, entre los que incluye a Hugo Chávez, Rafael Correa, Lula da Silva y Evo Morales.<sup>36</sup>

Mientras que algunos de sus críticos encuentran que dichos ejemplos no casan bien con el impulso original de su filosofía nihilista —en la medida que no parecen necesariamente disolver los juicios valorativos y de verdad—, y sugieren que algunos otros ejemplos, como el movimiento por los derechos civiles en los

<sup>35</sup> Mauro Saiz, “Gianni Vattimo, Charles Taylor y los corolarios políticos de la hermenéutica”, *Revista de Estudios Políticos*, 194 (2021).

<sup>36</sup> Vattimo y Zabala, *Hermeneutic Communism*, cap. 4.

Estados Unidos o la llamada Primavera Árabe quizá habrían sido más adecuados a su proyecto,<sup>37</sup> el autor no parece haber cambiado de opinión en los años recientes.<sup>38</sup> En todo caso, lo significativo de estas consideraciones a los efectos de nuestro presente argumento es que queda claro que los derechos legales, en su sentido formal, no resultan un factor especialmente relevante en sí mismos, sino como un formato posible en la lucha por atender a la multiplicidad de expresiones e interpretaciones del mundo. A su vez, los ejemplos concretos a los que apela parecerían indicar una preferencia por los derechos colectivos por sobre los derechos individuales en su enunciación liberal clásica, para plantear la dicotomía en los términos que Beuchot presentó antes. Desde luego, esta toma de postura por parte de Vattimo no respondería a una definición tajante y última respecto del valor relativo de cada tipo de derechos, sino, en todo caso, a consideraciones prácticas e instrumentales respecto de nuestro momento histórico y los modos posibles de responder a este.

## V. Conclusiones

En el curso de este trabajo hemos recuperado las propuestas filosóficas de Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, especialmente en lo que se refiere a la relación entre cultura, multiculturalismo y derechos humanos. Aunque su común raíz hermenéutica ofrece, desde luego, coincidencias y puntos de contacto importantes, la comparación ha permitido dejar en evidencia hasta qué punto los presupuestos hermenéuticos son compatibles con derivaciones marcadamente diversos y hasta contradictorios.

Como hemos visto, ya en el nivel de los fundamentos —quizá sea mejor decir “compromisos”— ontológicos y epistemológicos, los dos autores exhiben contrastes significativos. Ambos aceptarían que la hermenéutica se proyecta en una dimensión ontológica y no se limita a una técnica o una racionalidad aplicada. Aproximarse al mundo en cuanto texto susceptible (o necesitado) de interpretación para verdaderamente aparecer ante nosotros ya nos exige una reformulación del concepto moderno de la realidad como objeto unívoco, perfectamente describable desde una racionalidad privilegiada (típicamente la científico-natural). Pero hay un gran margen en cuanto al grado en que subjetivamos la realidad

<sup>37</sup> Giovanni Giorgio, “La portata politica del ‘pensiero debole’ di Gianni Vattimo”, *Trópos*, 2, núm. 1 (2009); Perkins y Gillespie, “The Dangerous Divide...”

<sup>38</sup> Vattimo, *Essere e dintorni*, cap. 12.

del objeto o fundamos ambos polos. Mientras que Beuchot conserva un fundamento realista matizado por el concepto clásico de analogía, Vattimo declaradamente renuncia a él y lo denuncia como instrumento de violencia y dominación. Por ello mismo, la cultura, como construcción específicamente humana, como modo propio de ser y convivir del hombre, se entenderá como respuesta. ¿Pero respuesta a qué? Según las bases realistas de Beuchot, respuesta a una naturaleza común, a una realidad universal que se plasma y encarna de maneras diversas y parciales en el curso de la historia; en cambio, Vattimo llevará a Heidegger hasta sus últimas consecuencias al sostener la casi total indeterminación, la infinidad de posibles mundos (culturales, aunque no los habría de otro tipo) que pueden abrirse en la donación del Ser y de nuestra respuesta.

En todo caso, para nuestros dos autores la cultura se predica en plural. El multiculturalismo es un dato perenne y necesario debido a la propia condición histórica de la facticidad humana. Si hoy en día se vuelve un tema más urgente, esto no se debe tanto a su novedad, sino a los cambios contingentes en los espacios y modos de relación entre las culturas y la necesidad de encontrar caminos más satisfactorios para su coexistencia e interacción. Nuevamente, un acuerdo: el carácter positivo, valioso del fenómeno multicultural, que deja en evidencia el error y el mal que suponen el etnocentrismo y el imperialismo, y alerta sobre el peligro de la homogeneización cultural bajo los efectos de la globalización. Pero aquí se abre el espacio para otro desencuentro. El pluralismo cultural es para el filósofo mexicano una situación deseable, aunque en permanente tensión; donde se nos impone la ardua labor de llevar adelante procesos de diálogo, porque esta es la forma de crecer y corregir nuestros propios puntos de vista iniciales. Mientras tanto, el italiano admite que el multiculturalismo debilita y pone en cuestión nuestras convicciones originarias, pero esto no en favor de una eventual superación y aprendizaje, sino de un debilitamiento continuo: alcanza con la toma de conciencia respecto del carácter particular, limitado, contingente de mis tradiciones y cosmovisión. Evidentemente, esta disonancia es producto de la anterior, más elemental: el diálogo puede o no producir algún tipo de acuerdo de fondo, de “progreso” en el conocimiento, solo si hay algo que descubrir allí, en el fondo. Si hay algo más allá de los propios dialogantes, aunque solo se puede llegar a ello a través del mismo diálogo.

Por último, hemos visto cómo esta línea argumental no es solamente una reflexión abstracta y puramente teórica. Sus consecuencias prácticas ya pueden apreciarse en nuestra actitud hacia el multiculturalismo y los caminos que se abran a partir de dicho fenómeno, pero uno de los campos político-prácticos más

visibles es el de los derechos humanos. En efecto, aunque toda la construcción lógica anterior tiene ya efectos políticos en un sentido laxo, ella también repercute en los ámbitos institucionales más tradicionalmente considerados como políticos, entre ellos el del reconocimiento, fundamentación y aplicación de los derechos. Al respecto hemos podido comprobar cómo los fundamentos sobre los que se apoyen, es decir, las razones que tengamos y podamos ofrecer para sostenerlos variarán mucho según cada imagen. Donde Beuchot quiere rescatar un fundamento natural objetivo (aunque en un sentido calificado de objetividad), Vattimo recurre simplemente a las motivaciones que puedan ofrecernos nuestras propias tradiciones, la situación histórica particular y los acuerdos contingentes a los que lleguemos con otros grupos. Ambas posturas pueden ser atacadas, claro está: la primera por sujetar los derechos a un presupuesto en el que, según algunos, no podemos ya ponernos de acuerdo y, por eso mismo, restarles fuerza; la segunda, por atarlos a circunstancias esencialmente variables, con una fuerza motivacional quizá insuficiente y sin recursos teóricos para defender los derechos frente a quienes no comparten estas razones.

En todo caso, no es el propósito de este trabajo demostrar de manera definitiva la superioridad de una u otra propuesta filosófica, sino llamar la atención acerca de la amplia gama de posibilidades teóricas que se abren bajo el amparo de la corriente hermenéutica y las (importantes) consecuencias prácticas que adoptar alguna de ellas podría tener para nuestra vida común.

## Bibliografía

- BEUCHOT, Mauricio. *Derechos humanos. Historia y filosofía*. México: Fontamara, 1999.
- BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, 2ª ed. México: Itaca, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio. *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 2ª ed. México: Universidad Iberoamericana, 2002.
- BEUCHOT, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio. *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*, 6ª ed. México: Siglo XXI, 2008.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México: Plaza y Valdés, 2009.
- BEUCHOT, Mauricio. "Aproximación a una hermenéutica analógica", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 30, núm. 100 (2009), 23-38.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y derechos humanos*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2010.

- BEUCHOT, Mauricio. *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- BEUCHOT, Mauricio. *Interpretación, analogicidad y cultura*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018.
- BEUCHOT, Mauricio. “Hermenéutica, tradición y alteridad”, *Inflexiones*, 1 (2018), 31-43.
- BEUCHOT, Mauricio y Javier SALDAÑA. *Derechos humanos y naturaleza humana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- BUGANZA TORIO, Jacob. “Un imperativo ético-hermenéutico analógico”, tesis de doctorado presentada ante el Tecnológico de Monterrey, 2008.
- FLORES D’ARCAIS, Paolo. “Gianni Vattimo; or Rather, Hermeneutics as the Primacy of Politics”, en *Weakening Philosophy. Essays in Honor of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala, 250-266. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2007.
- GINEV, Dimitri. “The Political Vocation of Post-Metaphysical Hermeneutics: On Vattimo’s Leftist Heideggerianism and Postmodern Socialism”, *Critical Horizons*, 11, núm. 2 (2010), 243-264. doi:10.1558/crit.v11i2.243
- GIORGIO, Giovanni. “La portata politica del ‘pensiero debole’ di Gianni Vattimo”, *Trópos*, 2, núm. 1 (2009), 113-125.
- GUZMÁN TORO, Fernando. “Mauricio Beuchot, Hermenéutica y Derechos Humanos”, *Razón y Palabra*, 16, núm. 2 (2012), 72-80.
- HARRIS, Matthew. “Gianni Vattimo on Culture, Communication, and the Move from Modernity to Postmodernity”, *Journal for Communication and Culture*, 2, núm. 1 (2012), 31-48.
- MARÍN ROMERO, Fabio. “Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica”, *Perseitas*, 6, núm. 2 (2018), 275-301. <https://doi.org/10.21501/23461780.3017>
- MOTA RODRÍGUEZ, Arturo. *Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- PERKINS, Lucas, y Michael GILLESPIE. “The Dangerous Divide: Between Weak Thought and Practical Politics”, en *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, eds. S. Mazzini y O. Glyn-Williams, 137-149. Primavera, 2017.
- SAIZ, Mauro. “Gianni Vattimo, Charles Taylor y los corolarios políticos de la hermenéutica”, *Revista de Estudios Políticos*, 194 (2021), 43-64. <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.194.02>
- VATTIMO, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 2ª ed. Genova: Marietti, 1989.
- VATTIMO, Gianni. “Dialettica, differenza, pensiero debole”, en *Il pensiero debole*, eds. Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, 10ª ed., 12-28. Milano: Feltrinelli, 1995.
- VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*, 2ª ed. Milano: Garzanti, 1998.
- VATTIMO, Gianni. “Postmoderno: una società trasparente?”, en *La società trasparente*, 3ª ed. Milano: Garzanti, 2000.
- VATTIMO, Gianni. *Adiós a la verdad*. traducción de M. T. D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *Della realtà*. Milano: Garzanti, 2012.
- VATTIMO, Gianni. *Essere e dintorni*. Milano, La Nave di Teseo, 2018.
- VATTIMO, Gianni, y Santiago Zabala. *Hermeneutic Communism*. New York: Columbia University Press, 2011.

WOODWARD, Ashley. “The *Verwindung* of Capital: On the Philosophy and Politics of Gianni Vattimo”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 13, núm. 1 (2009), 73-99.

### **Mauro Javier Saiz**

Abogado por la Universidad de Buenos Aires, licenciado y doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Católica Argentina. Ha sido becario doctoral (2015-2019) y posdoctoral (2020-2021) de Conicet. Se desempeña como docente de diversas materias vinculadas a la historia del pensamiento político y la filosofía política contemporánea en las universidades de Buenos Aires, Católica Argentina y Nacional de Tres de Febrero. Además, es editor de la revista académica de ciencias políticas Colección y de las series monográficas Lecturas Sociales. Ha investigado en torno al multiculturalismo en el mundo contemporáneo y, especialmente, en las respuestas que los autores denominados “comunitaristas” han dado a este fenómeno. El resultado de este trabajo ha sido publicado bajo el título “El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor”. También ha trabajado acerca de autores clásicos de la filosofía política, tanto antiguos como modernos.