

## CAPÍTULO III

### EL LUGAR DEL OBSERVADOR: ETNOCENTRISMO Y RELATIVISMO O DESINFLANDO LA HERMENÉUTICA\*

*Enrique Camacho\*\**

La filosofía de las ciencias sociales trata de describir y problematizar los principales supuestos y condiciones sobre los cuales se construye el conocimiento de las disciplinas sociales. Esencialmente, reflexiona acerca de la naturaleza de las ciencias sociales como fuente del conocimiento, y sobre la calidad del conocimiento que ellas pueden producir, si es que producen alguno. En ese sentido, reflexiona también acerca de la apropiada relación que debería existir entre el objeto de estudio y el observador, en la medida en la que la conducta disciplinada del observador social asegura la calidad de la metodología y la obtención de conocimiento.

\* Este texto se terminó durante una estancia posdoctoral que realicé en el Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, la cual fue posible gracias al patrocinio de la Coordinación de Humanidades, la Secretaría General de la UNAM y la Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

\*\* Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM (enrique.camacho@comunidad.unam.mx).

En relación a la posibilidad del conocimiento social y al lugar apropiado del observador, uno de los retos más abstrusos es el que impone el “relativismo”; es decir la idea de que no hay conocimiento absoluto, sino que las proposiciones son verdaderas (o falsas) sólo de manera acotada desde cierto punto de vista determinado. Al mismo tiempo, una de las consecuencias obvias del relativismo es que la cultura de los observadores es sólo una más de entre muchas; por lo que estudiar la realidad social e intervenir en ella exclusivamente desde el punto de vista del observador, constituye una distorsión de las disciplinas sociales llamada “etnocentrismo”. El observador se encuentra siempre bajo un sesgo valorativo que distorsiona sus datos, tuerce la selección de elementos relevantes, lo inclina a alcanzar las conclusiones preferidas y compromete la posibilidad del conocimiento social.

Aunque este debate es muy denso y abordado por muchos filósofos, en este capítulo planteo una aproximación hasta cierto punto distinta al problema. Yo me pregunto si algunos filósofos de las ciencias sociales no han estado viendo el problema del observador como un problema epistemológico, en vez de verlo como un problema ético. Sospecho que varios de los problemas que se plantean como una barrera epistemológica para la posibilidad de las ciencias sociales son mucho más coherentes, si se los plantea como problemas éticos del observador en ciencias sociales. Creo que parte del debate acerca del relativismo y el etnocentrismo se simplifica si lo pensamos como requerimientos morales, que debemos exigir a la práctica profesional de los investigadores sociales, en vez de pensarlos como rasgos estructurales de la investigación social.

El riesgo más obvio de lo que estoy sugiriendo es la trivialidad. No sé si yo pueda decir algo más sustantivo que esto: todo investigador debe seguir un código de conducta que lo aleje de los prejuicios y lo acerque a la verdad. Pero en ese caso espero que, cuando menos, una parte importante de este

debate entre etnocentrismo y relativismo sea él mismo trivial en ese mismo sentido.

En la primera sección trato de plantear el problema del observador y los retos que el relativismo y el etnocentrismo le plantean en los términos más familiares del problema del sesgo valorativo. Sugiero que es mucho más atractivo plantear este problema en términos éticos que epistemológicos o de filosofía de la ciencia. Entonces me pregunto ¿qué teoría ética puede satisfacer esa proposición de que el problema del observador es mayormente ético y no epistemológico? En la segunda sección noto que la respuesta más obvia es el multiculturalismo. Pero el multiculturalismo es insuficiente por sí mismo para enfrentar el problema del observador, porque sólo nos dice lo más obvio: que hay cierto tipo de objetividad que es posible aun en condiciones de extremo pluralismo, como las que explica el relativismo. Así, pues, en la tercera sección explico que el multiculturalismo tiene que ser complementado con una teoría que diga qué método de investigación en ciencias sociales puede cumplir con los requerimientos éticos del multiculturalismo. Afortunadamente, no tengo que elaborar dicha teoría por mí mismo. Simplemente apunto que es en ese sentido que debe entenderse la hermenéutica de Taylor. Finalmente, en la cuarta parte trato de mostrar que esta visión es atractiva.

Al final señalo que de ser correcta esta visión desinflada de la hermenéutica, esto tiene un resultado inesperado: si bien la visión desinflada del problema del observador implica que este problema es más bien dominio de la ética, hay que notar que entonces hay una parte importante de lo que típicamente se considera dominio de la ética, que el paradigma del relativismo convierte en dominio más propiamente de las ciencias sociales. Esto quiere decir que hay dominios interesantes en los que la ética práctica y las ciencias sociales son coextensivas. Si el paradigma del relativismo es correcto, en el sentido en el que el problema del observador es un problema ético y

no un problema epistemológico o de filosofía de las ciencias, entonces mucho de lo que se considera dominio de la ética, es también dominio de las ciencias sociales.

#### EL LUGAR DEL OBSERVADOR Y EL SESGO VALORATIVO

En esta sección abordaré un dilema relativo al papel que debe tomar el observador. O bien el observador es incapaz de extraer conocimiento objetivo de un mundo social que se atomiza en la pluralidad; o el observador impone sus propios valores en la investigación social distorsionando sus resultados. El primero es el problema del relativismo epistemológico propiamente dicho, y el segundo es el problema del etnocentrismo. Éstos son problemas conceptualmente independientes que, sin embargo, son consecuencia del mismo hecho: el observador está sesgado por los valores que están determinados por la cultura de la cual proviene, y tienen el potencial de distorsionar las observaciones del científico social, y por ello de comprometer el conocimiento que obtenga de ellas. Esta sección es meramente introductoria, pues tiene por objetivo hacer un recuento de los problemas más familiares en la literatura de la filosofía de las ciencias sociales, tales como son el sesgo valorativo, el relativismo y el etnocentrismo. Al final de la sección simplemente anoto mi tesis: creo que es más atractivo para la filosofía de las ciencias sociales plantear este problema desde la ética que compete a esta disciplina.

Primero, hace falta señalar que hay muchos tipos de relativismo.<sup>1</sup> Es un error creer que todo relativismo llega al extremo de negar de manera absoluta la existencia o coherencia de todo valor; o afirmar categóricamente que todo vale lo mismo. Curiosamente, el relativismo que típicamente se invoca en las

<sup>1</sup> Ya dijo algo al respecto Muñoz Oliveira en el primer capítulo de este libro.

ciencias sociales es más bien una obviedad, cuando menos desde el punto de vista filosófico.<sup>2</sup> Se trata de un relativismo meramente “descriptivo” (no normativo ni epistémico) que afirma solamente que es un hecho que los grupos humanos no comparten los mismos valores ni el mismo sistema normativo. Por tanto, sus prácticas y convenciones morales, valorativas, sus órdenes legales e instituciones difieren grandemente. Hay que notar, sin embargo, que este hecho de la “relatividad social” no implica compromisos más fuertes con la metafísica y la epistemología del valor, puesto que la idea de principios morales objetivos es compatible con la idea de pluralidad, de convenciones sociales distintas en el tiempo y el espacio. El relativismo cultural en su variante descriptiva sólo nos dice lo que cualquier libro de historia universal acusa: que la organización, las formas, las instituciones, y las prácticas de todos los grupos humanos difieren grandemente entre sí, de un lugar a otro, de un momento a otro.

Ahora bien, por muy obvio y trivial que resulte este relativismo descriptivo para la filosofía, es, sin embargo, altamente problemático para las ciencias sociales. El problema es que quizá no sea posible establecer leyes universales acerca de los fenómenos sociales (por ejemplo, las pautas de conducta o la ingeniería institucional) si ellos están culturalmente determinados, porque entonces las ciencias sociales sólo podrían establecer leyes para cada caso o comunidad en particular. Y hay que recordar que los grupos humanos pueden atomizarse mucho. No es lo mismo hablar de “los mexicanos” que hablar de “los habitantes de Tepito”, o aun de “las mujeres homosexuales en Tijuana”. Esta fragmentación de los grupos humanos y el hecho del relativismo parecen indicar que, quizá, las

<sup>2</sup> Imagino que existen extremistas que sostienen un universalismo a ultranza que niegue hasta lo obvio, pero aquí no discuto esta posición irrazonable.

ciencias sociales podrían elaborar leyes que fueran aplicables sólo a grupos y casos demasiado acotados como para ser interesantes. Por lo que parece dudoso que podamos extraer conocimiento general de esos casos.

En contra de este pesimismo, a principios de los años sesenta, en su conocidísima obra sobre la filosofía de las ciencias,<sup>3</sup> Ernest Nagel argumentaba que el relativismo cultural o descriptivo, no representa un problema especial para las ciencias sociales, no más del que representa para las ciencias naturales. Según él, la incapacidad de realizar predicciones en problemas donde abundan las variables no es exclusiva de las ciencias sociales, sino que también están presentes en las ciencias naturales. La idea de que el relativismo tiene el potencial de imposibilitar el conocimiento de las ciencias sociales deriva, según Nagel, de comparar las disciplinas sociales con una concepción muy doctrinaria de las ciencias naturales que es, seguramente, falsa y que se puede identificar con una interpretación más bien mística o cuando menos romántica, pero en cualquier caso equivocada, de la física de Kepler. Según esto, las ciencias sociales para ser consideradas ciencias deberían funcionar con el mismo grado de predictibilidad que la astronomía básica.

Pero Nagel apunta que las ciencias naturales mismas, en general, no cumplen con esa visión casi mística de la astronomía.<sup>4</sup> Las ciencias sociales tienen que proceder exactamente como hacen las naturales en condiciones de incertidumbre sobre muchas variables. Simplemente tienen que esquematizar los aspectos generales de la cultura e incorporar en el esquema las variables que haga falta. Por ello, por sí mismo

<sup>3</sup> Cfr. Ernest Nagel, *La estructura de las ciencias*, Barcelona, Paidós, 2006.

<sup>4</sup> La astronomía de Kepler misma es incapaz, por ejemplo, de resolver el problema de los tres cuerpos donde se puede calcular el tiempo y la trayectoria de dos cuerpos que interactúan gravitacionalmente, pero no se puede hacer el mismo cálculo para tres cuerpos.

el relativismo no excluye la posibilidad de regularidades superestructurales. Un ejemplo de este tipo de conocimiento en condiciones de incertidumbre es la meteorología. Es un dominio de la ciencia donde hay más variables que regularidades, pero eso no quiere decir que la meteorología sea cosa de magia o adivinación, o cosa de sabiduría de abuela; sino sólo quiere decir que es más difícil y compleja que la astronomía básica kepleriana. En los casos complicados se buscan reducciones teóricas y convencionales, se introducen suposiciones o postulados adicionales, se ensayan abducciones, se formulan atajos estadísticos, etc. El problema con esto quizá sea otro, por ejemplo, que las leyes transculturales resulten muy generales y obvias. Tal vez las leyes sociales sólo puedan establecer ciertas regularidades o correlaciones referentes a estructuras de propiedad, métodos de producción, etcétera.

Ahora bien, esta objeción se puede replantear de manera más particular. El problema es que el relativismo no sólo problematiza la posibilidad en general del conocimiento social, sino que también, en particular, representa un reto acerca de la objetividad que pueda lograr el investigador social respecto a las comunidades que estudia. Según esto, el observador social está determinado a enfrentarse al objeto de estudio sólo desde los valores que privan en la comunidad de la que proviene. El etnocentrismo distorsiona todos los datos que recoge y coarta la posibilidad del conocimiento social. A este problema se lo conoce más comúnmente como “el sesgo valorativo”. Dicho de otro modo, puede ser que el conocimiento en las ciencias sociales sea en principio posible, pero que las limitaciones cognitivas de los seres humanos les impidan ser objetivos, en el caso en el que ellos son al mismo tiempo el observador y “lo observado”.

En esa misma línea, Ernest Nagel distinguía cuatro maneras en las que pueden peligrar la objetividad y neutralidad necesarias para el conocimiento social. En primer lugar, está

“la selección del problema”: el investigador investiga sólo lo que considera valioso. Los aspectos de la realidad social que no considere valiosos quedan entonces disminuidos o poco desarrollados en su investigación. Nagel insiste que esto no es diferente en el caso de las ciencias naturales, y que no es claro, que en las ciencias sociales la motivación tenga un impacto negativo distinto en la investigación.<sup>5</sup>

Otro problema del sesgo valorativo es que quizá el investigador busque “concluir lo que él mismo valora”. Puede ser que los investigadores persigan causas sociales o tengan objetivos reformadores hacia lo que consideran un orden social satisfactorio. Nagel acepta que el problema es más difícil en las ciencias sociales, que en las ciencias naturales. Pero, según él, no es un problema sustantivo o de fondo sino que se trata solamente de un problema metodológico que no es insuperable, pues no es imposible distinguir entre hechos y valores.<sup>6</sup> El caso del sesgo valorativo y de la posibilidad de las ciencias sociales depende, entonces, de la relación constitucional entre hechos y valores.

El tercer problema que distingue Nagel es que “los valores intervienen en la selección de los hechos relevantes”, que el investigador social mide o incorpora a su tesis. Según esto, la ciencia social éticamente neutra es imposible por principio, sin

<sup>5</sup> Nagel, *op. cit.*, p. 631.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 635. Existen preferencias inconscientes y valoraciones tácitas que sólo pueden ser corregidas por los mecanismos autocorrectivos de la ciencia a través del tiempo, como, por ejemplo, a través de sus órganos colegiados. Pero éstos también son vulnerables como grupo a los dos problemas anteriores del sesgo valorativo. Atacar esta situación es uno de los objetivos de la *Teoría crítica*. Según este grupo de pensadores el objeto de las ciencias sociales es la emancipación de formas arbitrarias de poder y por ello procuran crear conciencia de las ideologías ocultas en las ciencias sociales, que pueden introducir valores opresivos o prácticas y creencias, que enmascaran formas de dominación.



caer en el reduccionismo, dado que los fenómenos sociales son demasiado complejos. Los actores sociales son agentes y es imposible analizar sus fines y medios sin rechazar o adherirse a ellos, por lo que el sesgo valorativo compromete la posibilidad del conocimiento serio en las disciplinas sociales.

Pero Nagel rechaza que hechos y valores estén entrelazados de esta manera. Según él, la tesis del entrelazamiento entre hechos y valores está basada en una ambigüedad. No todos los juicios de valor son del mismo tipo o, mejor dicho, no siempre que evaluamos una materia estamos haciendo lo mismo. Según él, podemos distinguir entre “juicios de valor apreciativos y juicios de valor caracterizadores”.<sup>7</sup> En el primer sentido expresamos aprobación o desaprobación. En el segundo, emitimos una estimación objetiva.

La diferencia entre estas dos maneras distintas de valorar puede no ser tan obvia, sobre todo si se piensa que los juicios caracterizadores suelen ser convencionales. Para estar seguros, Nagel<sup>8</sup> utiliza el ejemplo de la anemia. Convencionalmente los médicos establecen una manera de contar los glóbulos rojos, y también un rango en el cual cierto conteo se considera anemia. El rango es una convención y aunque el conteo saludable de glóbulos rojos varía de individuo a individuo y la utilización del rango sea contingente, los médicos determinan que un individuo se considera anémico si su conteo globular cae en ese rango.

Así, pues, el que el rango sea convencional y contingente no quiere decir que sea arbitrario, porque obedece a criterios objetivos sobre lo que se considera saludable. Esto tampoco quiere decir que la cuestión de si uno está enfermo o no, esté fuera de controversias. Los médicos con frecuencia entran en profundo desacuerdo acerca de las condiciones, las causas y

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 639 y 640.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 640.

los tratamientos. Lo que quiere decir es que la valoración de la anemia es suficientemente distinta a mi valoración del helado de nopal, y que el problema de lo radicalmente subjetivo que parece mi gusto por el helado de nopal, no necesariamente tiene por qué afectar la objetividad de la valoración de la anemia. Lo que a Nagel más le interesa enfatizar es que si emitir juicios caracterizadores no implica necesariamente emitir juicios apreciativos, entonces las proposiciones en ciencias sociales no necesariamente tienen que incluir contenidos doctrinarios.

Finalmente, está el problema de que en cada caso la evaluación de los “elementos del juicio se hace desde el horizonte valorativo del investigador”. Según Nagel, éste tampoco es un peligro especial para las ciencias sociales, sino que depende de malas prácticas en la investigación de cualquier tipo. Si bien los valores distorsionan los resultados cuando influyen en la elección de elementos de juicio, no hay razón para creer que la investigación adecuadamente controlada no puede prevenir o, en su caso, corregir estas distorsiones.

En síntesis, para Nagel los críticos que cuestionan la posibilidad de las ciencias sociales exageran las diferencias de éstas con las ciencias naturales, y sacan de toda proporción los retos del relativismo y el etnocentrismo. Las ciencias sociales en realidad no enfrentan dificultades distintas, siempre es posible dar cuenta del sesgo valorativo separando hechos y juicios valorativos caracterizadores de valores apreciativos y subjetivos.

La estrategia de Nagel, para salvar a las ciencias sociales del relativismo y el etnocentrismo, invoca el viejo problema humeano sobre la separación entre hechos y valores, al que no puedo referirme con propiedad aquí.<sup>9</sup> Sólo diré que Hume pensaba que no podemos derivar preceptos normativos tan

<sup>9</sup> *Cfr.* D. Hume y B. Stroud, *Investigación sobre el entendimiento humano*, vol. 216, Ediciones AKAL, 2004, y G. E. Moore, *Principia ethica*, Cambridge University Press, 1993.

sólo partiendo de cómo están ordenadas las cosas en la realidad: por ejemplo, del hecho de que los seres humanos no tienen alas, no podemos inferir el precepto de que los seres humanos no deben volar. De ahí concluye Hume que existe, por tanto, una dicotomía entre hechos y valores, y que la ciencia requiere que mantengamos esos dos dominios separados. Parece entonces que hay ciertos conceptos que deben ser rechazados para la investigación científica, porque su contenido es emotivo o no cognitivo. Ese es el caso de los conceptos como bien, correcto, virtud, vicio, deber, incorrecto, etc. Al evitar el uso de esos conceptos, la actividad científica debe limitarse a los hechos.

Pero muchos han discutido que sea posible separar nuestra percepción de los hechos, de cómo los evaluamos. Así los valores y los hechos parecen entretreídos en la manera en que aprehendemos el mundo que nos rodea. ¿Significa esto que el sesgo valorativo implica la imposibilidad de las disciplinas sociales como ciencias? Weber, por ejemplo, pensaba que la imposibilidad de separar hechos de valores significaba que sólo las disciplinas sociales son radicalmente distintas de las ciencias naturales.<sup>10</sup> La diferencia no consiste sólo en la divergencia metodológica. La diferencia pretende ser mucho más profunda que la existente, por ejemplo, entre los métodos de la física y de la antropología. Se trata de una diferencia de “objetos de estudio”. Los valores entran en consideración cada vez que reflexionamos acerca de las personas y los grupos de personas, de una manera en la que no son relevantes cuando pensamos en los fenómenos naturales.

Pero entonces cabe preguntar ¿Qué impacto tiene la influencia de los valores en la “objetividad” de las ciencias so-

<sup>10</sup> Cfr. Max Weber, *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009 (El libro de bolsillo, 3814).

ciales? Según Weber hay cuando menos tres posibilidades.<sup>11</sup> La primera posibilidad es que las tesis propuestas por los científicos sociales no sean independientes del observador, porque reflejan los valores del investigador en cuestión y esto lleva al problema del subjetivismo o relativismo en las ciencias sociales. La segunda, es que en el fondo la idea de una división definitiva entre hechos y valores es problemática, por lo que la idea de objetividad basada en ese tipo de independencia también lo es. O bien, en tercer lugar, mientras que quizá las ciencias sociales puedan no ser independientes en algunos aspectos, los “métodos” usados si lo son, por lo que ellos aseguran cierto grado de objetividad.

Weber se inclina por la última opción. Según Weber los fenómenos sociales estudiados por las ciencias sociales sólo son “visibles” desde un punto de vista parcial, de manera que el objeto de estudio está determinado por los valores de los que se parte. Los problemas que estudian las ciencias sociales están motivados porque influyen en la realidad social de cierta manera. A pesar de esta parcialidad inicial, Weber cree que las ciencias sociales pueden alcanzar juicios objetivos, en la medida en la que los métodos puedan aislarse de esos valores. Por ende, Weber no cree que las ciencias sociales por sí mismas puedan decidir asuntos de política pública y ahorrar a los encargados las decisiones. En todo caso, las leyes que descubre pueden ayudar a los encargados o a las instituciones a alcanzar ciertas metas.

A veces se considera a Nagel como un naturalista, es decir, como alguien que no abandona el paradigma de las ciencias naturales como modelo de investigación. Por eso no es sorpresa que Nagel rechace la visión de Weber. Según Nagel, la valoración apreciativa y las motivaciones del investigador no deberían tener mayor impacto en las ciencias sociales que en

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

cualquier otra disciplina. Para él, Weber celebra el impacto de los valores en las ciencias sociales, justo porque supone lo que quieren probar. Supone en principio que un grupo de personas, por ejemplo los protestantes, comparten un mismo estado mental.<sup>12</sup> Después supone que esos estados mentales se relacionan con ciertas conductas, por ejemplo, los protestantes, que comparten el estado mental de los seguidores de Lutero, actúan según la ética del trabajo. Pero el que sea cierto que ese grupo efectúa esas prácticas por ser protestantes, depende de que en efecto todos los seguidores de Lutero compartan ese mismo estado mental.<sup>13</sup> El conocimiento (discursivo) es proposicional y verificable, no intuicionista (imágenes, sensaciones, sentimientos) ni privado. Las tesis de Weber son arbitrarias porque no se pueden probar mediante la introspección.

Para Nagel el peligro es claro. La idea de que los valores y los hechos estén necesariamente entretnejidos, cuando menos para nosotros, conduce al “relativismo histórico”, que sostiene por lo menos que el conocimiento en las ciencias sociales es sólo adecuado para una etapa concreta del desarrollo humano. Entonces, las ciencias sociales para mantenerse verdaderas tendrían que cambiar consustancialmente, a cada instante, junto con su objeto de estudio. Esto es absurdo, o cuando menos impráctico si se quiere lograr algún conocimiento útil.<sup>14</sup> Para Nagel, en cambio, la relación entre los condicionamientos sociales individuales y sus cánones de validez cognoscitiva es contingente.

Todo esto es parte de una controversia que no está resuelta. Más recientemente el filósofo Hilary Putnam ha sostenido que los valores y los hechos están entretnejidos necesaria-

<sup>12</sup> Para citar el famoso ejemplo weberiano.

<sup>13</sup> Nagel, *op. cit.*, cap. XIII, sec. 4.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 647.

mente. Según esto, la división que hace Nagel entre juicios apreciativos y juicios caracterizadores sería espuria, porque las ciencias naturales también recurren a valores apreciativos como lo son los valores epistémicos; por ejemplo la coherencia, plausibilidad, simplicidad, razonabilidad, validez, etc.<sup>15</sup> Personas como Ernest Nagel argumentan que la diferencia entre valores epistémicos y valores morales es que los primeros están conectados con la objetividad y los segundos no. Pero esto sólo es verdadero cuando equiparamos objetividad con descripción (correspondencia con los objetos). Sin embargo, Putnam insiste en que la relación entre objetividad y hechos es contingente, dado que podemos hablar coherentemente de objetividad en disciplinas como lógica y matemáticas.<sup>16</sup> Esto equivale a decir que hay objetividad sin objetos y, sobre todo, sin las descripciones de los objetos o sin correspondencia con los objetos.<sup>17</sup>

La idea es que los valores, inclusive los epistémicos, no son descripciones sino conceptos disciplinados por el propósito que cumplen y los estándares apropiados a su función. Naturalmente hay conceptos más disciplinados que otros. Pero ello no significa que distingamos los hechos y los valores epistémicos; sino que la descripción de la realidad y los valores implicados en esa descripción están entremezclados. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con conceptos en ética como “cruel” que se consideran “densos” por ser a la vez descriptivos y normativos.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Hilary Putnam, “The empiricist background”, en *The Collapse of the fact/value dichotomy*, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, pp. 7-27.

<sup>16</sup> Véase el capítulo VII de este libro.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>18</sup> Por ejemplo, cuando decimos “ese monarca fue excepcionalmente cruel” podemos estar describiendo la conducta de un monarca; pero también hablamos “al mismo tiempo” de lo que un buen monarca debería ser. Lo mismo ocurre con “El profesor es cruel”. Es imposible describir una conducta

Todo esto es muy controvertido en la filosofía de las ciencias sociales, pero lo que parece claro es que existe una relación entre la interacción del observador con el objeto de estudio, y la posibilidad de las disciplinas sociales como ciencia. O mejor dicho, que una de las condiciones de posibilidad de que las ciencias sociales puedan ser consideradas como ciencia es que podamos definir, a su vez, las condiciones bajo las cuales el observador debe situarse con propiedad para evitar el etnocentrismo en condiciones de relativismo. ¿Puede en rigor el observador estudiar el objeto sin obtener un conocimiento de él distorsionado por sus propios valores?, ¿puede el observador estudiar el objeto sin intervenir en él?

Parece que la controversia epistemológica y en la filosofía de las ciencias acerca de la separabilidad entre hechos y valores es difícil de resolver o cuando menos es muy oscura. Pero no estoy seguro de que la posibilidad del conocimiento de las ciencias sociales dependa sólo de la resolución de esa controversia. Quizá es cierto que no lo podemos conocer todo, y que la manera en la que se relacionan los hechos y los valores nos muestre los límites del conocimiento humano. Pero entre tanto y no se nos desvelen los límites del conocimiento humano, supongo que hay cosas que podemos conocer, y que la calidad de ese conocimiento no depende tanto de la metafísica de las ciencias sociales, como depende de la ética profesional de los científicos sociales.

En lo que sigue, quiero preguntarme qué es lo que pueden hacer los científicos sociales para evitar el peligro del etnocentrismo en condiciones de profundo pluralismo, como las que plantea el hecho del relativismo. ¿Qué teoría ética puede satisfacer las condiciones de ese problema? Creo que la respuesta más obvia es el multiculturalismo. Éste nos dice

---

cruel del profesor sin emitir, al mismo tiempo, una apreciación acerca de lo mal profesor que es. Putnam, *op. cit.*, p. 34.

que cierto tipo de trato a las minorías es moralmente incorrecto, cuando menos en democracias liberales como las que nos resultan familiares. Parece que esto podría incluir el etnocentrismo que problematiza a las ciencias sociales.

#### LOS MULTICULTURALISTAS MEXICANOS Y EL RELATIVISMO

En la sección anterior he tratado de mostrar que el problema del observador es muy oscuro, como un problema de la filosofía de las ciencias, y he tratado de sugerir que hay cuando menos una parcela de esta situación que puede tratarse como un problema de ética de las ciencias sociales. Una de las respuestas más obvias al problema de la ética de las ciencias sociales puede ser el multiculturalismo. En esta sección me pregunto si “las ciencias sociales multiculturales” pueden resolver el problema del observador. Como también hay una literatura extensísima acerca del multiculturalismo, conviene que comencemos con un ejemplo que resulte muy familiar para nosotros. Después, trataré de hacer un paralelo entre la filosofía política y la filosofía multicultural de las ciencias sociales. Si lo que se aplica a la ciencia política también puede aplicarse al resto de las ciencias sociales, entonces quizá los investigadores sociales que ajusten su conducta a los deberes de la ética multicultural, puedan solucionar algunos problemas que he descrito, como el problema del observador en ciencias sociales.

Para valorar el papel del multiculturalismo en la ética del observador consideremos primero el caso de *Adriana*. Adriana es una joven indígena originaria de la comunidad de Ayutla de los Libres, Guerrero. Adriana no habla castellano. La Suprema Corte de Justicia de México ordenó a principios de año la liberación inmediata de Adriana, quien, tras sufrir un aborto, había sido sentenciada a 22 años de prisión por el



delito de homicidio.<sup>19</sup> La corte votó por unanimidad dejar en libertad a Adriana, porque hubo violaciones al debido proceso como, por ejemplo, la falta de un intérprete que conociera su lengua indígena. Además, hubo falta de pruebas para determinar que Adriana había cometido algún crimen. Según su abogado, llevaba ya más de seis años en prisión por dar a luz a un bebé muerto. Adriana reclamó desde un principio que sufrió el aborto por una golpiza que recibió en una asamblea popular indígena, después de ser acusada de infidelidad. Tenía ocho meses de embarazo.

Según parece, el padre de Adriana y su tío, que también es el delegado de la comunidad de Ayutla de Los Libres, la presentaron ante el pueblo para que la apedrearan, debido a que resultó embarazada de una nueva pareja con la que sostenía una relación, luego de varios años de ausencia de su esposo, un migrante que se encuentra en Estados Unidos. Mientras que el joven amante, consignado por el mismo delito obtuvo su libertad pronto; la joven hubo de permanecer presa hasta que su caso fue revisado por organizaciones civiles.

Adriana es defendida por la *Clínica de Interés Público* del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y por el *Centro Las Libres*, que en 2010 lograron la liberación de nueve mujeres de bajos ingresos, que se encontraban presas en centros penitenciarios de Guanajuato por circunstancias similares. Se desconoce cuántas mujeres más de bajos recursos se encuentran enjuiciadas bajo el régimen de autonomía de los pueblos indígenas.

Este caso y muchos otros similares muestran la dimensión del pluralismo en México: la conformación pluricultural de la nación mexicana y el enorme relativismo legal y moral en el que

<sup>19</sup>Véase Semanario *Proceso*, Verónica Espinoza, 21 de enero, 2014. En <http://www.proceso.com.mx/362891/2014/01/21/la-scjn-revisara-caso-de-joven-indigena-presa-por-sufrir-un-aborto/d>.

vivimos, que no es una teoría o pura especulación sino una realidad a veces dolorosa y a la vez muy rica. A ese respecto la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos plantea el siguiente dilema: el artículo segundo establece el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas para aplicar sus propios sistemas normativos. Al mismo tiempo, establece la condición de que los pueblos indígenas respeten los derechos humanos, las garantías individuales y la dignidad e integridad de las mujeres. Como lo ilustra el ejemplo de Adriana, el problema principal es que la Constitución no dice cómo estas dos cosas pueden ser posibles al mismo tiempo. No parece ni probable ni posible que, congruentemente, los pueblos puedan obedecer sus sistemas normativos con su estructura tradicional y obedecer también la Constitución del país con su énfasis en los derechos humanos.

Aunque no lo puedo demostrar aquí, mucho me temo que la Constitución refleja la superficialidad de muchos planteamientos multiculturalistas. Éstos celebran el relativismo cultural y exigen, como una medida de justicia, que se respeten a toda costa los usos y costumbres; pero evitan explicar cómo es posible vivir al mismo tiempo en dos órdenes normativos distintos, donde las concepciones de justicia no coinciden. Este problema tiene el potencial de arruinar mi idea de transformar el problema del observador en uno de la ética, si es que el multiculturalismo no puede satisfactoriamente lidiar con el relativismo, contener el sesgo valorativo y evitar el etnocentrismo.

Por ejemplo en el caso de Adriana, uno de los órdenes normativos, el comunal, no sólo admite sino que exige como una cuestión de justicia diferencias de estatus sustanciales entre hombres y mujeres. El otro orden normativo requiere tanto la igualdad de género, como la defensa de la autodeterminación de los pueblos, que a su vez exige la diferencia de estatus entre hombres y mujeres. El resultado es que con frecuencia, cuando el Estado mexicano respeta la determinación de los pueblos

indígenas, admite la violación de derechos y cuando protege los derechos de las personas, admite la violación de la autodeterminación de los pueblos.

Sospecho que —aunque sólo sea en el plano teórico— es irresponsable argumentar que el respeto de los usos y costumbres indígenas es una medida de justicia institucional indispensable, sin tomarse la molestia de, cuando menos, sugerir cómo pueden reconciliarse los usos y costumbres con la concepción de justicia de una democracia liberal como la mexicana. Espero en esta sección, cuando menos, poder explicar por qué.

Aquí hay que tener mucho cuidado. Por supuesto que no quiero decir que el multiculturalismo es siempre irresponsable o que no articula una demanda legítima de justicia. Al contrario, estoy convencido de que una democracia liberal como la de México debe ser multicultural en sus principios y arreglo constitucional. Pero, entonces, ¿cómo podemos distinguir entre el multiculturalismo irresponsable y el legítimo?, ¿y en qué medida el multiculturalismo legítimo puede guiar la discusión del observador?

En su vertiente teórica, es decir, como postura filosófica o como concepción de la teoría política contemporánea, el multiculturalismo, en principio, es una visión revisionista del pensamiento político angloamericano liberal, que busca lograr mayor coherencia entre sus principios, conceptos, concepciones, valores y prácticas.<sup>20</sup> Es decir, el multiculturalismo tiene cuando menos dos rasgos notables que lo distinguen de otras posturas liberales. En principio, el primer rasgo notable del multiculturalismo es que es esencialmente liberal. No pretende probar que el liberalismo es inadecuado o equivocado, sino ayudar a que el liberalismo alcance una coherencia más com-

<sup>20</sup> Joseph Raz, "Multiculturalism", en *Ratio Juris*, vol. 11, núm. 3, 1998, pp. 193-205. Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

pleta entre sus principios, valores, concepciones y prácticas. Kymlicka lo explica así: durante los últimos 200 años, el desarrollo de las democracias liberales ha estado ligado a las instituciones del Estado-nación. Respecto a este maridaje entre liberalismo, teoría de la democracia y nación, el multiculturalismo “nota” primero que el liberalismo ha sido predicado de una sola cultura dominante o dependiente de las instituciones e ideologías de la nacionalidad, y que esto tiene el potencial de ser profundamente injusto con las minorías culturales, por mucho que las instituciones de la nacionalidad hayan sido, en algún momento, benéficas para crear los estados-nación.

El segundo rasgo notable es que el multiculturalismo “prescribe” al liberalismo articular formas de ciudadanía y nacionalidad que no sean injustamente excluyentes y prescribe, también, que desmonte la ideología nacionalista de prácticas y principios liberales y democráticos. El multiculturalismo, pues, en su momento fue una crítica enfocada más al nacionalismo tradicionalmente entremezclado con el liberalismo, que una crítica al liberalismo mismo.<sup>21</sup> El multiculturalismo trataba de complementar al liberalismo demandándole que procurara, por así decirlo, la desnacionalización de las democracias liberales. El liberalismo, por su parte, durante dos décadas incorporó, lentamente, el precepto multiculturalista a sus fuentes principales.

Por ejemplo, el muy discutido filósofo John Rawls escribió un libro llamado *Liberalismo Político*.<sup>22</sup> Aunque Rawls no era particularmente generoso con sus críticos y nunca menciona textualmente a los críticos multiculturalistas, no es una interpretación descabellada el afirmar que en este libro Rawls tra-

<sup>21</sup> Raz, *op. cit.*, p. 201.

<sup>22</sup> John Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996. No es mi intención articular una interpretación de Rawls. Lo que digo acerca de él es controvertido y para pensar en la controversia el lector debe dirigirse a sus principales intérpretes.

ta de hacer frente a esas críticas, al explicar cómo es posible que las democracias avanzadas sean radicalmente pluralistas, y al mismo tiempo puedan ser sociedades estables. O dicho de otra manera, Rawls trataba de mostrar cómo una teoría de la justicia podría ser moralmente aceptable para ciudadanos que sostuvieran distintas concepciones morales acerca de lo valioso y del bien.

Muchos académicos, entre ellos Amartya Sen, señalaron que de cualquier manera la concepción rawlseana descansaba sobre valores endémicos de las democracias liberales avanzadas, por lo que el liberalismo político rawlseano seguía siendo incoherente. Más allá de las democracias europeas, en el mundo, el desacuerdo moral es tan profundo que la palabra “pluralismo” tal y como la usa Rawls no alcanza a describirlo. Relativismo cultural es lo que encontramos en el ámbito global, y el liberalismo político parece insuficiente para explicar la posibilidad del consenso y la tolerancia. Así que, en otro libro llamado *Justicia como equidad: una reformulación*,<sup>23</sup> John Rawls relativiza su postura (aunque tampoco le da crédito a los críticos) e insiste en que su concepción de la justicia vale sólo para condiciones ideales en ciertas democracias occidentales liberales, porque sólo en éstas encontramos la cultura política pública que posibilita la estabilidad, el apoyo social y el alcance de la cooperación social. Es decir, la aceptabilidad de una concepción de la justicia “es relativa” a una cultura política pública específica.<sup>24</sup>

Así las cosas, los principales defensores del liberalismo político han incorporado, más o menos, tanto el precepto mul-

<sup>23</sup> John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, trad. de Andrés de Francisca Díaz, Barcelona, Paidós, Ibérica, 2002.

<sup>24</sup> Esta interpretación también es controvertida, pero es compartida por ejemplo por Amartya Sen, “Human Rights and Capabilities”, en *Journal of Human Development*, vol. 6, núm. 2, 2005, p. 161.

ticulturalista como el límite relativista. Andrés Moles (en este volumen) y Matthew Clayton, por ejemplo, defienden una forma de liberalismo político “parcialmente comprensivo”, es decir, un pensamiento político que acepta partir de cierto tipo de valores que no son universales y que, por ese mismo hecho, enfrenta demandas especiales de justicia respecto a las minorías. La relativización del planteamiento y los requerimientos de justicia hacia las minorías tienen el potencial de cumplir satisfactoriamente con el precepto multiculturalista.

Sin embargo, la incorporación del multiculturalismo y el relativismo a las corrientes principales del liberalismo angloamericano, no parece suficiente para los multiculturalistas mexicanos. Y yo creo que esto está relacionado con la falta de claridad en la Constitución. Pablo Lazo, por ejemplo, exclama que el multiculturalismo no puede evitar ser una visión disfrazada del etnocentrismo, que se hace cómplice de la dominación y la explotación.<sup>25</sup> Para trascender el etnocentrismo, el multiculturalismo no debe ser sólo un precepto liberal sino que debe aplicarse a la filosofía entera.<sup>26</sup> Según Lazo, esto implica el surgimiento de una “filosofía transcultural” y hasta de una “ontología pluralista”.<sup>27</sup> Naturalmente estos proyectos filosóficos sólo son posibles mediante la hermenéutica.

Como en el caso de la Constitución, existen muy pocas indicaciones acerca de cómo estos proyectos filosóficos sugeridos por Lazo puedan ser asequibles o palpables más allá de la posibilidad lógica. Tampoco hay mucha claridad acerca de lo que exige la hermenéutica para Lazo. Éste dice “la pretensión es retomar toda la fuerza explicativa de la filosofía en su

<sup>25</sup> Pablo Lazo, “Autocrítica de la ‘Filosofía Única’ vía una Filosofía de la (Multi)Cultura”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 14, núm. 45, Maracaibo, junio de 2009, p. 67.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 76 y 77.

figura racional, con las ventajas de comprensión de la ciencia positiva y sistemática, por un lado, y de los logros históricos de la reflexión moderna liberal en los ámbitos de lo jurídico y lo político”.<sup>28</sup>

Lazo describe el objetivo de esta hermenéutica reformadora como el de entreverar y complementar el pensamiento occidental con otros pensamientos coherentes no occidentales. Pero así planteado, sin ejemplos y sin ninguna indicación de cómo es eso posible, o sin un ejemplo concreto de cómo operan estos ideales en la realidad que conocemos, no queda para nada claro cómo la propuesta de Lazo pueda ser considerada radical y cómo pueda trascender la trivialidad de exigir que el pensamiento filosófico sea crítico y evite los prejuicios. Pues claro que la filosofía occidental —como cualquier forma de conocimiento— tiene que evaluar sus propios estándares y transformarlos y reformarlos, cuando la disciplina de su pensamiento así lo requiera, aun cuando esta crítica provenga de otras tradiciones. Pues claro que la filosofía —como cualquier forma de conocimiento— tiene que evitar los prejuicios como aquellos provenientes del racismo, el clasismo y el etnocentrismo. Pero sin una aclaración de Lazo, esto no parece distinto de las condiciones fundamentales que dieron lugar al pensamiento filosófico ni de las condiciones que han permitido su desarrollo en cada momento de su historia.

Mónica Gómez Salazar, por su parte, sostiene también que las normas pueden justificarse para todos, a pesar de que vivamos en las condiciones del pluralismo definidas por el relativismo cultural. Según Gómez, es posible que haya acuerdos “interculturales” por el simple hecho de que compartir el mismo “marco conceptual”, no es una condición necesaria para lograrlos.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 77.

Gómez define los “marcos conceptuales” como la condición de posibilidad para que las personas puedan estructurar su mundo como miembros de una comunidad.<sup>29</sup> Los marcos conceptuales hacen posible que podamos tener los conceptos, creencias, lenguaje, conocimientos, normas y valores necesarios para establecer una relación cognoscitiva con el mundo. Se trata de construcciones elaboradas socialmente mediante las interacciones entre los sujetos. Según esto, la “justificación” de las normas es hasta cierto punto independiente de los “criterios de validez” de esas normas. Pero esto no quiere decir que las normas no necesiten estar justificadas, sino que cada grupo cultural “puede” encontrar la justificación de las normas compartidas con otros grupos por razones distintas, estructuradas en marcos conceptuales distintos.

La definición de los marcos conceptuales y la relación que Gómez encuentra con la validez de las normas y su justificación, me parece confusa. Pero la posibilidad de distintos tipos de justificación pública ha sido ampliamente discutida por algunos liberales. En particular, algunos liberales creen que distintos grupos culturales pueden compartir una norma, un valor o un principio, pero no la justificación, de manera que el proceso de deliberación pública es meramente convergente.<sup>30</sup> Gómez critica severamente a John Rawls porque, según ella, el tipo de consenso que Rawls defiende se da “por coincidencia”.<sup>31</sup>

En efecto, Gómez identifica correctamente que Rawls en el *Liberalismo político* no muestra sobre qué condiciones, de qué manera, en qué medida, con qué límites, de qué formas y hasta qué punto el diálogo pluralista puede alcanzar el consenso. De hecho, una gran cantidad de pensadores liberales criticaron la

<sup>29</sup> Mónica Gómez, “Multiculturalidad y ética pluralista”, en *Diánoia*, vol. lvi, núm. 67, 2011, p. 52.

<sup>30</sup> Véase Cohen, *op. cit.*

<sup>31</sup> Gómez, *op. cit.*, p. 47.



obra en su momento por la misma razón. Pero Gómez va mucho más allá. Parece que Gómez sugiere que Rawls espera que el consenso en las sociedades pluralistas sea espontáneo o sea producto de la suerte, del azar o en todo caso sea un evento contingente.

Sospecho que esta interpretación de Gómez es equivocada. Para empezar, dejar el consenso al azar sería incongruente con el igualitarismo rawlseano, que pretende eliminar la influencia injusta de la suerte. Parece que Gómez ignora que hay una larga tradición de pensadores liberales, incluyendo a Habermas y al propio Rawls en trabajos posteriores, que han tratado de explicar, de manera muy sofisticada, las condiciones desde las cuales el proceso de deliberación y justificación pública de principios de justicia es legítimo y justo.<sup>32</sup> Mientras tanto, Gómez sólo se apoya en la idea de Hilary Putnam de que los valores y los hechos no son separables, y en las concepciones de Dewey de reflexión y deliberación, para arribar a la conclusión de que la convergencia pública es posible.<sup>33</sup>

El problema es que en cuestiones de justificación pública, lo meramente posible no es suficiente. Cuando nuestra Constitución mandata que se respeten los usos y costumbres y, al mismo tiempo, los derechos humanos no dudo que la convergencia es posible; es decir, no es lógicamente contradictorio que ocurra. Lo que cuestiono es si podemos plausiblemente considerar que un arreglo político de esta naturaleza pueda ser justo y legítimo, sólo confiando en que de vez en cuando

<sup>32</sup> Véase por ejemplo F. D'Agostino, *Free Public Reason: Making It Up as We Go*, Nueva York, Oxford University Press, 1996; G. Gaus, *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; J. Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, vol. 92, núm. 3, 1995, pp. 109-131; J. Quong, "The Scope of Public Reason", en *Political Studies*, vol. 52, núm. 2, 2004, pp. 233-250.

<sup>33</sup> Gómez, *op. cit.*, pp. 57-59.

el consenso convergente es “posible” en vez de ser “estable”. Pero para que Gómez tuviera una posición al respecto, tendría que integrarse a la discusión sobre la justificación pública de los últimos quince años, y desarrollar las intuiciones que extrae de Dewey en una teoría de la justificación pública o de la legitimidad, que fuera coherente y que criticara a las principales posiciones desarrolladas hasta ahora.

Parece, entonces, que Lazo y Gómez sólo nos dicen lo obvio: que el acuerdo es posible y deseable. A pesar de la superficialidad del planteamiento de ambos, lo que quizá sea verdad es que entre muchos filósofos occidentales exista cierta incomodidad estructural de plantearse, con toda formalidad, alguna manera de relativismo y que eso es equivocado. Es difícil justificar o dar sentido a esa hostilidad en contra del relativismo. Por ejemplo, en el campo de la ciencia no encontramos tanta resistencia al abandono del universalismo. Si bien muchos científicos como Newton o Kepler entendieron la ciencia de manera más bien mística; a principios del siglo xx, los científicos observaron que ni las locomotoras se detenían ni los televisores dejaban de encenderse, si se relativizaban las proposiciones de la ciencia. Pero, por alguna razón algunos filósofos sienten que aceptar el relativismo significa claudicar en la búsqueda de la verdad y la crítica. Pero esto es falso.<sup>34</sup>

Lo anterior no quiere decir que sea nuestro deber volvernos nihilistas y aceptar que todo vale igual o que nada vale en realidad. Al contrario, lo que hace falta es definir cuál es la manera correcta de emplear nuestros conceptos valorativos. Y

<sup>34</sup> Contra lo que parece criticar la misma Gómez, no es el caso de Rawls, quien relativizó su *Teoría de la justicia* en una concepción mucho más modesta de justicia válida solamente para las sociedades, cuya cultura contiene ciertas ideas básicas acerca del valor de la libertad, la igualdad y la cooperación social. Véase Rawls, *Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

eso incluye plantearnos con seriedad el tipo de relativismo que es coherente aceptar.

Lo anterior es parte de una discusión mucho más larga que no puedo abordar aquí. Pero, cuando menos es necesario que mencione dos extremos en el relativismo. Como dije en la sección anterior, el “relativismo cultural” o descriptivo es siempre verdadero porque sólo nos dice lo más obvio: que hay grandes aspectos de nuestra moralidad que son convencionales y por ello su contenido depende de cómo se define un sistema normativo para una comunidad.<sup>35</sup> Pero este relativismo no se pronuncia para nada sobre la posibilidad de conocer la verdad moral o la posibilidad de que la verdad moral exista. Tampoco prescribe qué debemos hacer respecto a la verdad moral. El “relativismo normativo”, en cambio, sí nos dice lo que debemos hacer respecto a la verdad moral. Según esta visión es moralmente incorrecto juzgar a otras personas en relación a una moralidad que es ajena a ellos, por lo que es moralmente malo también interferir con las creencias y prácticas morales de otras culturas.

Mientras que el relativismo cultural nos dice sólo lo obvio, el relativismo normativo parece extremo, porque no es claro cómo puede ser coherente sin caer en el nihilismo. Es decir, no parece obvio como puede coherentemente prescribir que debemos abstenernos de juzgar moralmente a otras comunidades, sin que al mismo tiempo se socave la objetividad de los conceptos valorativos que le permiten ser prescriptivo en primer lugar.

Esta especie de circularidad ha conducido a filósofos como Mackie a sostener visiones más radicales aún, como lo es alguna forma de “no-realismo y no-cognitivismo”. No-cognitivismo es la idea de que las creencias morales no pueden ser ni verdaderas ni falsas. No realismo es la visión de que las creencias

<sup>35</sup> Recordemos a Benedict.

morales no son objetivas, porque no describen hechos sino que son expresiones emocionales, que expresan una actitud evaluativa acerca de la conducta de los otros.

Estas posturas son lógicamente independientes, pero se pueden relacionar entre sí en lo que se conoce como la *Teoría del error de Mackie*. En síntesis, según Mackie no hay propiedades morales en el mundo. Por ello los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos. Obviamente, la mayoría de nosotros tratamos de formular juicios morales que sean verdaderos, pero como no hay propiedades morales a las que referirse con verdad, entonces siempre que hacemos un juicio moral erramos sin remedio. Por tanto, siempre que emitimos un juicio moral nos equivocamos.

Muchos estudiosos han señalado que este tipo de posturas son contradictorias en sí, porque es muy difícil plantearlas sin que constituyan, ellas mismas, una postura “moral” que pueda ser verdadera o falsa.<sup>36</sup> Por ejemplo, Dworkin señala que el proyecto entero de la metaética se basa en una concepción errónea de la moralidad. Según él, es “imposible” situarnos desde un punto de vista que sea “externo” a la moralidad, por lo que todo argumento escéptico, relativista o nihilista es también un argumento “moral”. Así, cada vez que se pretende negar la posibilidad de la objetividad moral basándose solamente en el hecho de que un juicio moral objetivo no se puede probar satisfactoriamente para todos, es un error.

Naturalmente todo esto es muy controvertido y no trato ni por asomo de aclarar algo aquí. Pero mi punto es justo éste: los planteamientos superficiales del multiculturalismo no permiten ni siquiera que la controversia surja. Al revés, tratan de ocultarla con exigencias vacuas y prescripciones basadas en la mera “posibilidad” del consenso. La controversia ciertamente

<sup>36</sup> *Cfr.* Russ Schafer-Landau, *Whatever happened to good and evil?*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

comienza cuando aceptamos el paradigma del relativismo y abandonamos el universalismo. Pero la controversia interesante surge cuando tratamos de establecer una manera coherente de hacer al mismo tiempo tres cosas: plantear el relativismo, sostener la objetividad, y mostrar las condiciones que permiten que miembros de distintas culturas la alcancen juntos. Si lo que he escrito en este apartado es coherente, eso incluye abandonar posturas que se dicen multiculturales sólo porque exigen lo más obvio: que el consenso es posible, sin hacer el esfuerzo teórico para mostrar en qué condiciones el consenso no sólo es posible, sino plausible y asequible.

Lo crucial es lo siguiente: existen muchas maneras de plantear el relativismo que yacen en algún punto intermedio entre el relativismo cultural y el relativismo normativo. Por ejemplo, lo que se llama “el relativismo metaético” establece que las creencias morales no son verdaderas o falsas en un sentido absoluto; sino que son relativas a una visión o punto de vista determinado. Una vez que logramos precisar el “tamaño” del relativismo metaético, y establecemos las expectativas de objetividad que coherentemente podemos plantear respecto a los alcances del relativismo, entonces podemos abordar con seriedad el problema que Lazo y Gómez dejan de lado; es decir, el problema de cómo conciliar las exigencias morales de órdenes normativos distintos y hasta opuestos. El poder de, cuando menos, administrar este problema de manera interesante y seria, tiene a su vez el potencial de iluminar la discusión del papel apropiado del espectador en las ciencias sociales. Pero vamos por partes.

Un ejemplo de cómo se puede abordar el problema del relativismo y el multiculturalismo de manera interesante y no superficial, lo constituye el planteado por David Wong.<sup>37</sup> Éste acepta

<sup>37</sup> David Wong, “Pluralism and Ambivalence”, en *Relativism: a contemporary anthology*, Nueva York, Columbia University Press, 2010.

alguna forma del “relativismo metaético estándar”, como el rechazo a la idea de que existe “una sola” moralidad universal. Pero señala que el argumentar que el universalismo es incoherente no implica, necesariamente, la imposibilidad de la objetividad moral. Aquél que quiera mostrar la imposibilidad de la objetividad moral después de haber mostrado la incoherencia del universalismo necesita de otros argumentos.

Según Wong, la manera más coherente de entender la objetividad moral es mediante lo que él llama “pluralismo relativista”. El pluralismo relativista no rechaza completamente la posibilidad de la objetividad, pero acepta la plausibilidad de algún tipo de relativismo metaético; es decir, afirma, por un lado, que no existe una sola moralidad universal y que las creencias morales son verdaderas o falsas en relación con la comunidad que las articula. Pero, por el otro, también afirma que hasta cierto punto la objetividad moral es posible.

A algunos multiculturalistas superficiales les parece que la imposibilidad de la existencia de una sola moral universal implica el aniquilamiento de la objetividad moral; pero no consideran que aunque buena parte de la moralidad humana esté limitada por las fronteras de la comunidad política y social donde es articulada, la moralidad en general “siempre” obedece a los mismos rasgos sociales y a las mismas necesidades psíquicas, emocionales y colectivas. Si esto es así, entonces es plausible pensar que se puede evaluar objetivamente el desempeño de una moralidad en la comunidad, que corresponde dentro de los límites funcionales de la naturaleza humana, en la medida en la que ésta sirva al mismo propósito al que ha de servir toda moralidad. Siempre y cuando este juicio sea acotado, pues en ningún momento se sugiere ninguna moralidad como la moralidad correcta.

Esto es un poco oscuro, por lo que necesita una explicación más pormenorizada. Wong parte del pluralismo y del hecho

del conflicto de valores.<sup>38</sup> El conflicto de valores da lugar a la ambivalencia moral. La ambivalencia más obvia es la que anotan con frecuencia los multiculturalistas: la que se da entre valores individualistas y valores comunitarios. Naturalmente no existe ninguna teoría completa de la parcialidad y de la obligación moral, que permita distinguir el peso entre distintos deberes para con los otros en el caso de relaciones especiales. Por lo que los deberes colectivos y los deberes individuales con frecuencia entran en conflicto.

La tesis de Wong es que los seres humanos “inventan” o requieren de la moralidad siempre por las mismas razones: interpersonalmente para favorecer la cooperación e intrapersonalmente para resolver conflictos de motivaciones, intereses, prioridades, principios y valores. Podemos juzgar a las moralidades dependiendo de qué tan bien cumplen con esa función. La moralidad se evalúa, entonces, según los límites que impone a la naturaleza humana, por ejemplo las tendencias motivacionales compartidas por casi todos: supervivencia, lealtad, cooperación, castigo, altruismo, las relaciones humanas a pequeña escala como la familia y a gran escala como la comunidad política.

Así pues, la tesis de Wong descansa en una “concepción funcionalista de la moral”: la moralidad es aquella parte de la cultura que cumple la función intrapersonal de ordenar y disciplinar nuestras motivaciones, y la función interpersonal de fomentar la cooperación social. Están relacionadas porque la disciplina de motivos ayuda a reconciliarnos con los demás y ser seres cooperativos. Así es que podemos hacer juicios objetivos en condiciones de relativismo moral: la naturaleza

<sup>38</sup> Wong anota un hecho curioso del pluralismo. Si bien es cierto que una sola cultura no puede, aun en condiciones ideales, armonizar todos los valores y articular una moralidad universal, ello no excluye la posibilidad de que entonces una pluralidad de culturas con una pluralidad de moralidades quizá puedan armonizar todos los valores.

humana y la función establecen límites a las normas de las moralidades.

Una vez que queda claro que podemos aceptar coherentemente algún tipo de relativismo, sin perder la posibilidad de la objetividad moral, es que podemos comenzar a discutir con seriedad el problema del observador, sin caer en los requerimientos triviales de que la filosofía y las ciencias sociales sean críticas, de que el diálogo y el consenso son posibles, o en los planteamientos radicales de la imposibilidad de la filosofía y las ciencias sociales como disciplinas objetivas.

#### LA HERMENÉUTICA DE TAYLOR

Lo que he dicho hasta ahora no está desde luego exento de objeciones. La más obvia de todas es que yo, como Lazo, tampoco he aclarado cómo es posible acomodar dos órdenes normativos incompatibles, como en el ejemplo de Adriana y que, por tanto, tampoco he hecho el trabajo necesario para determinar cuál es el rol apropiado del observador social.

Esto es cierto. Hasta ahora tan sólo he dicho, junto con Wong, que es posible conservar cierto punto de vista objetivo para evaluar el desempeño de distintas moralidades, y que eso tiene el potencial de cumplir con las condiciones multiculturalistas. Pero no he explicado cómo este punto de vista objetivo puede ayudarnos a resolver el problema del observador. Es decir, como Gómez, me he quedado en el dominio de lo meramente posible que quizá, sea muy improbable.

Parece que por sí mismo el multiculturalismo, como lo he descrito, no tiene el potencial de resolver el problema del observador y es que es meramente prescriptivo. Específicamente esto quiere decir que no constituye una teoría ética por sí mismo, sino que complementa a una teoría ética (en este caso el liberalismo político) al establecer las condiciones



que ella debe cumplir para realizar de manera más completa, íntegra y coherente sus propios principios, conceptos, concepciones y valores. Por lo que, si invocamos al multiculturalismo para enfrentar el problema del observador, éste sólo nos puede decir lo que ya sabemos: que las ciencias sociales deben cuidarse de las distorsiones que provoca el sesgo valorativo, las que pueden conducir al etnocentrismo, porque los valores del observador pueden comprometer su interacción con el objeto de estudio.

Es muy bueno notar que esto no es extraño. Que el multiculturalismo nos diga lo que ya sabemos es una muestra de hasta qué punto el precepto multiculturalista se encuentra integrado a las corrientes principales de la ética. En realidad, este capítulo ya ha comenzado con el multiculturalismo al requerir que las ciencias sociales no sean etnocéntricas, y no es descabellado sospechar que los multiculturalistas que insisten en que la ética no ha satisfecho los requerimientos del multiculturalismo, lo hacen desde una interpretación radical y poco plausible de los preceptos del multiculturalismo.

De lo discutido en la sección anterior recordemos algunos de los problemas que enfrentan las ciencias sociales y contrastémoslos con el precepto multiculturalista. Para el observador, simplemente recuperar o describir cómo se conciben los agentes a sí mismos, puede no revelar mucho de su conducta o de por qué realmente hacen las cosas; pues con frecuencia actúan por costumbre o autoengaño. Pero el observador no puede sólo especular libremente, puesto que sus especulaciones no pueden ser validadas intersubjetivamente de manera no problemática, sin que den lugar a la acusación de que resultan una mera proyección de los valores del observador o de lo que el observador tiene interés en comprobar, como vimos en la sección pasada con los problemas que discute Nagel.

El observador puede caer en la distorsión del etnocentrismo, porque utiliza sus propios valores para observar; y los valores no sólo son evaluativos y normativos, sino que también son ellos mismos “prescriptivos”; es decir, implican aunque sea veladamente, una concepción del mundo y del bien. Dado el pluralismo tan extenso y profundo que describe el relativismo cultural, es moralmente cuestionable que el observador social pretenda enfrentarse en estas condiciones a su objeto de estudio, porque los valores para una cultura no se pueden replicar en otra.

Frente a este problema así planteado, lo que creo es lo siguiente: lo que necesitamos entonces es una teoría del método de las ciencias sociales, que pueda acomodar y desarrollar dentro de sí la ética del observador que he sugerido. Una teoría de este tipo no tiene el fin de afrontar la controversia iniciada por el pluralismo y el relativismo, ni de aclarar los pormenores de la deliberación, la razón y el consenso públicos. Esta teoría, mucho más modesta, tendría el propósito de aclarar qué tipo de prácticas y de conductas son moralmente requeridas, para que un observador se desempeñe adecuadamente dentro de los requerimientos que señala el multiculturalismo. Si todo va bien, la ética profesional del observador nos permitirá dejar de lado el viejo debate del naturalismo en la filosofía de las ciencias, centrado en la división epistemológica entre hechos y valores, y la discusión de definir el tamaño del relativismo y el alcance del consenso, para centrarnos en las prácticas que el observador debe seguir para guardarse del etnocentrismo y darle su lugar al pluralismo.

Creo que una teoría de este tipo, aunque sea modesta, tiene el potencial de encaminarnos desde lo meramente posible a lo probable. Por fortuna, no necesito articular dicha teoría. Yo pienso que según estos lineamientos que he expuesto, es como debe entenderse la hermenéutica.

No estoy solo en esa interpretación de la hermenéutica. Charles Taylor<sup>39</sup> entiende el problema del sesgo valorativo más o menos en los términos en los que lo he dibujado, como el reto que plantea el relativismo y el etnocentrismo. Al mismo tiempo, Taylor reconoce que el etnocentrismo en las ciencias sociales es impermissible moralmente, pero que ello no quiere decir que debamos renunciar a la crítica social. Es cierto que Taylor no es explícito acerca de que la hermenéutica pueda ser articulada como una teoría ética de la práctica de la investigación social o que, cuando menos, la hermenéutica como método pueda incluir una ética profesional de la observación social. Pero creo que la orientación holista e integracionista de su pensamiento admiten, sin demasiada tensión, el énfasis que estoy sugiriendo.

La impermisibilidad moral del etnocentrismo esta capturada por lo que Taylor llama “la tesis de la incorregibilidad”, es decir, la idea de que no debemos juzgar a los miembros de otras culturas y comunidades en los términos morales que les son ajenos. Respecto al observador, esto quiere decir que la interpretación que el observador haga debe darse sin crítica y con un mínimo de intervención.<sup>40</sup> Supuestamente la tesis de la incorregibilidad funciona como un seguro en contra del etnocentrismo, porque parece que estamos necesariamente condenados al etnocentrismo cuando buscamos ser universales. Pero, el costo para la investigación social es que desde la tesis de la incorregibilidad sólo podemos interpretar las motivaciones y acciones de los agentes desde sus propias autodescripciones, que muchas veces están distorsionadas por la autocomplacencia y el autoengaño.

<sup>39</sup> Charles Taylor, “Understanding and Ethnocentricity”, en M. Krausz [ed.], *Relativism: A Contemporary Analogy*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, pp. 473-475.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 477.

Hay que notar que la tesis de la incorregibilidad que invoca Taylor, describe lo que sucede en el ejemplo de Adriana con el dilema en el que nos pone la Constitución de la república, al exigirnos el respeto a la autonomía de los pueblos indígenas, sin indicar una teoría o protocolos normativos que expliquen cómo los dos órdenes normativos pueden integrarse. Al mismo tiempo, la tesis de la incorregibilidad caracteriza más o menos cercanamente al multiculturalismo superficial que he descrito en la sección anterior: exige la prioridad de la multiculturalidad sin indicar cómo debemos darle sentido y ser críticos con ella.

Según Taylor, la tesis de la incorregibilidad está equivocada. Taylor explica que no es suficiente sólo entender y dar sentido a los agentes; sino hace falta hacerlo desde ellos mismos. Por eso el método adecuado para interpretar la realidad social es la hermenéutica. Sólo que Taylor aclara que el método hermenéutico tampoco requiere que el observador entienda e interprete a los agentes “sólo” a través de ellos mismos. Según Taylor, el error está en pensar que un entendimiento transcultural tiene que darse en sus términos o en los nuestros. Tenemos que usar “el lenguaje del contraste”, que es el lenguaje propio del tipo de pluralismo que describe el relativismo. Se trata de formular su modo de vida y el nuestro, ambos como opciones entre una variedad.<sup>41</sup>

Así, pues, la hermenéutica implica interpretación, pero no solamente. Además intenta clarificar la conducta de los agentes, mucho más allá de lo que es para ellos mismos. Interpretar hermenéuticamente significa reconstruir la visión que los agentes tendrían de sí mismos, si para ellos fueran transparentes la totalidad e integración de sus motivos, sus fines y accedieran a toda la información relevante.<sup>42</sup> Es cierto que para ello comienza con la propia concepción, visión y entendimiento que

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 473.

los agentes tienen de sí mismos, pero no se detiene ahí. El entendimiento es dialógico. Dejamos que ellos nos hablen de sí mismos; pero también permitimos que nos escuchen; y en ese proceso no sólo conservamos el poder de escuchar a los otros críticamente, sino fundamentalmente adquirimos la obligación de mirarnos críticamente a nosotros mismos. Lo más importante de la mirada crítica del otro es que nos confrontamos a nosotros mismos a partir de ellos. “Entender es inseparable de criticar; pero criticar es inseparable de la autocrítica”.<sup>43</sup>

La hermenéutica entendida así, como una visión ética del método, evita el error básico del naturalismo que es caer en las reducciones que evitan las autodescripciones y no explican nada. Pero también evita el error de los multiculturalistas superficiales que interpretan las autodescripciones de los agentes sin un punto de vista crítico, transparente y claro. En contra del modelo naturalista como el de Nagel, la hermenéutica no sólo nos permite sino nos exige proyectar nuestros intereses, conductas y actividades en otra sociedad; siempre que aceptemos la obligación dialógica de la autocrítica. En contra del modelo del multiculturalismo trivial que sigue la tesis de la incorregibilidad, no aceptamos que todas nuestras creencias y valores vayan a ser inconmensurables.

De hecho, según Taylor, si lo miramos con cuidado tanto los naturalistas como los multiculturalistas de la incorregibilidad son etnocentristas. Consideren el ejemplo clásico de las prácticas mágicas de una sociedad. El observador naturalista, según sus propios valores, describirá estas prácticas como protociencia. Esta descripción es obviamente etnocéntrica, pues describe sus prácticas a través del modo en el que valoramos las nuestras, por lo que vemos las suyas como ensayos inacabados o defectuosos de nuestras propias prácticas.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 484.

El observador multiculturalista superficial de la incorregibilidad las describirá, quizá, como una integración con el todo a través del simbolismo. Pero al abstenerse de la crítica y la autocrítica, los multiculturalistas de la incorregibilidad pierden de vista que esa caracterización sólo es posible porque es, precisamente, nuestra civilización la que ha separado estos dos intereses primordiales de la tecnología y el simbolismo.

La hermenéutica, en cambio, ve estas prácticas como un todo en el que esta separación no ha sido hecha. Claro que podemos criticar a los miembros de esta comunidad, aunque ello implique decir que la cultura occidental, que separa estos intereses primordiales es superior en algunos aspectos. Pero eso implica decir que nuestra cultura, también por separar estos aspectos, es inferior en algunos otros aspectos, por ejemplo en la manera en la que esta separación problematiza nuestra integración con la naturaleza y con los demás.

#### LA SUPERHERMENÉUTICA

Hay una objeción a lo que he estado diciendo hasta aquí que es necesario señalar. Alguien podría aceptar que hay una ética profesional del observador, que puede estar articulada en los términos de la hermenéutica que caracterizo, y aun así insistir que ese tipo de ética profesional no agota los requerimientos morales a los que están sujetas las ciencias sociales. Pero los requerimientos morales adicionales, que tendrán una dimensión más destacada, serán también ordenados y articulados por formas hermenéuticas de la interpretación y el diálogo.

Las ciencias sociales, por la naturaleza de su objeto de estudio y por su influencia en las instituciones y estructuras sociales, podrían estar sujetas a requerimientos morales especiales. Por ejemplo, un filósofo político ocupado en teorías de la justicia global de corte cosmopolitana podría estar sujeto a las obligaciones morales propias de su profesión, tales como ceñirse a

los criterios de honestidad intelectual, interpretar con generosidad a sus detractores, transmitir con autenticidad aquellos argumentos en los que deposita sus convicciones, etc. Pero estas obligaciones no son fundamentalmente distintas a las obligaciones del cocinero en su profesión y el peluquero en la suya.

Para estar seguros, hay que notar que el filósofo político no tiene que preocuparse por la carga moral del cómo sus teorías puedan ser instrumentadas en la realidad, después de todo sus teorías hablan de arreglos políticos y sociales que aún no existen, y que quizá no existan nunca. Pero un político o un estadista que decide aplicar una teoría política en el diseño y aplicación de una política pública tiene una responsabilidad “especial”, asociada a las obligaciones que acompañan su desempeño como funcionario público. ¿Puede decirse que el desempeño profesional en ciencias sociales está acompañado de responsabilidades especiales que asociamos con el ejercicio del poder, la imposición de autoridad, el establecimiento de contratos, el cuidado de la salud, y de altos cargos de responsabilidad en el servicio público y privado?

Una objeción de este tipo, puede articularse desde lo que se conoce como “teoría crítica”. Se trata de un conjunto de académicos en filosofía y ciencias sociales, asociados con la tradición marxista seguida por la escuela de Frankfurt. En contraste con una teoría tradicional, una teoría es considerada “crítica”, cuando además del conocimiento persigue la emancipación de las personas de formas de poder arbitrarias e injustas.<sup>44</sup> Según la teoría crítica, las ciencias sociales están sujetas a requerimientos morales especiales, porque el objetivo más importante de las

<sup>44</sup> Donald Comstock, “Complexity and Social Scientific Laws”, en Michael Martin y Lee McIntyre [eds.], *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 625. Para una introducción al tema véase James Bohman, “Critical Theory”, en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. En <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/critical-theory/>.

ciencias sociales tiene que ser procurar esta liberación, principalmente creando conciencia de las ideologías ocultas en las ciencias sociales tradicionales.

Mientras tanto, las ciencias sociales tradicionales pueden estar introduciendo valores opresivos o favoreciendo prácticas y creencias que enmascaran formas de dominación. Como resultado, los filósofos e investigadores alrededor de las ciencias sociales deberían reconocer que es un deber fundamental desenmascarar esas doctrinas e ideologías encubiertas. Donald Comstock,<sup>45</sup> por ejemplo, insiste en que un método para la investigación social tiene que ser crítico en ese sentido.

Según Comstock, el conocimiento social es una reflexión sistemática de las prácticas sociales constituidas por entendimientos, valores, significados, y por fines individuales, grupales o de clase. Para entender cómo todos estos elementos se articulan entre sí es importante decir que para él, las explicaciones críticas están compuestas mediante dos componentes básicos: una “teoría del cambio estructural” y una teorización del origen de los significados, valores y motivos, que surgen como consecuencia de los cambios estructurales que incluya una crítica de los entendimientos distorsionados de los sujetos.

La forma de las explicaciones es entonces histórica: expresan la dialéctica entre las condiciones estructurales desarrolladas, los entendimientos humanos y la acción social, pretendiendo revelar cómo las distorsiones ideológicas han enmascarado las contradicciones entre las intenciones y las posibilidades estructurales. Los actores interpretan las condiciones sociales y naturales. Después, actúan hasta encontrar intenciones intersubjetivas, alterando con ello las condiciones de la acción.

Lo más importante de este proceso histórico para las ciencias sociales es que, en condiciones de dominación, los entendimientos de los actores se encuentran congelados por ideo-

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 628-631.



logías que legitiman y perpetúan relaciones de poder.<sup>46</sup> Las condiciones objetivas de la acción llegan a contradecir los significados subjetivos atribuidos a ellas. Surgen entonces consecuencias no anticipadas que traen cambios en las condiciones sociales, las cuales tornan a las ideologías cada vez menos capaces de responder a las experiencias de los actores. En este contexto, los cambios radicales ocurren, justamente, cuando las condiciones de la existencia material y de la identidad entran en crisis, y cuando los ajustes y la cooptación no son suficientes.

El punto central es que este tipo de proceso no puede ser predicho sino sólo entendido y explicado, particularmente lo que se refiere a las tendencias inmanentes en el desarrollo histórico de una formación social. La validez del conocimiento logrado depende, en cierta medida, de los objetivos históricos y los propósitos de los sujetos. Pero el criterio de verdad de los teoremas críticos es la respuesta de los sujetos de la teoría, porque la teoría crítica comienza con los significados que los actores le atribuyen a los procesos sociales y pretende rectificar las ideologías, valores y significados distorsionados.

Si Comstock tiene razón y el papel de las ciencias sociales es el de liberar a los seres humanos en ese sentido, entonces las obligaciones morales especiales, asociadas a esta tarea de dimensiones épicas, no pueden ser de ninguna manera cubiertas por la hermenéutica desinflada que propongo sino, más bien, por una “superhermenéutica” que utilice la teoría moral interpretativa como un instrumento, que guíe teorías interpretativas subsidiarias en los distintos campos de las ciencias sociales.

Ambrosio Velasco (en este volumen) también argumenta a favor de la necesidad de una superhermenéutica. Según él, para que la hermenéutica cumpla con su propósito primordial de emancipadora es necesario promover un diálogo integrador entre distintos ámbitos y orientaciones hermenéuticas. Dicho

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 628.

diálogo integrador sería él mismo hermenéutico, y debe tener como principio ordenador lo que él llama “equidad epistémica”, es decir, la idea de que ningún sistema de conocimiento, sea este occidental o tradicional, puede colocarse en una posición de dominación o prelación epistémica. Velasco sostiene que este tipo de igualdad es crucial para el cultivo de las virtudes y procesos comunicativos, que son esenciales para alcanzar la liberación de una manera respetuosa y auténtica.

Al margen de si la superhermenéutica sea siquiera plausible, atractiva o útil para algo, debo decir que me confunde un poco la estrategia de proponer la creación de un método omni-inclusivo que pretenda integrar todas las áreas del saber, sin que se piense, por ejemplo, en los griegos y su filosofía que lo abarcaba todo. En efecto, cuando contábamos con una sola ciencia (la filosofía griega antigua) que seguía un mismo método, lo que ocurría es que sabíamos muy poco de todo y nuestro saber era más bien conjetural y especulativo. Para saber más, hemos segmentado el saber y permitido el surgimiento de nuevas áreas del conocimiento. Parece que si quisiéramos saber más aún, entonces la estrategia de volver a integrar el conocimiento todo en un supermétodo, sea éste la hermenéutica o cualquier otro, parece cuando menos dudosa. A no ser que igualdad epistémica signifique saber todos un poco menos, para poder así ser igualmente ignorantes.

Es cierto que hoy, para saber aún más hemos tenido que comenzar a unir algunos segmentos de nuestras áreas de especialidad, en lo que llamamos estudios multidisciplinarios o estudios comparados. Sospecho que la hermenéutica puede jugar y de hecho juega un papel central en este tipo de desarrollos cognitivos. Pero creo que para desarrollar con éxito este tipo de trabajo no se necesita una superhermenéutica, sino ser más culto e imaginativo para poder buscar nuevas conexiones y relaciones, en el marco de un desarrollo profesional ético en los términos de mi hermenéutica desinflada.

Hay que notar que la implausibilidad de la superhermenéutica no inhabilita la objeción. Creo que la crítica es igualmente poderosa si sólo admitimos que las ciencias sociales pueden ser sujeto de obligaciones especiales, en virtud de la enorme influencia que pueden tener en el cambio y la acción social. A manera de analogía, considere el caso del derecho. Los jueces, los ministros, los abogados, etc., todos tienen obligaciones profesionales que nos son familiares. Creo que la hermenéutica desinflada puede ayudarnos a entender esa ética profesional de una manera más apropiada, sobre todo en contextos multiculturales o de relativismo jurídico como en nuestro país. Pero “el derecho es sujeto de obligaciones morales especiales” cuando pensamos que la ley debe ser legal, legítima o justa.<sup>47</sup> Considere, por ejemplo, el fallo de un juez. Cuando un juez de la Suprema Corte de Justicia decide cómo debe interpretarse una garantía constitucional, no está sujeto sólo a las reglas del desempeño profesional ético, sino también a otros ideales como por ejemplo aquellos representados por el Estado de derecho y de la justicia. Si un juez resolviera un asunto cumpliendo a cabalidad con los procedimientos y las normas, pero expresando la convicción de que no cree en el derecho y que piensa que la justicia es una farsa, entonces no sólo cuestionaríamos su capacidad como profesional, aunque cumpliera con los procesos y los trámites a lugar, sino también pondríamos en duda si entiende su papel y su responsabilidad como magistrado, y la importancia y valor del derecho.

Si la práctica de las ciencias sociales fuera análoga al derecho, entonces tal vez la hermenéutica deba cumplir el papel moral que para el derecho cumplen la legalidad, el Estado de derecho o la justicia. Quizá en algún sentido, la hermenéutica

<sup>47</sup> Para esta discusión véase John Gardner, *Law as a leap of faith: essays on law in general*, Oxford, Oxford University Press, 2012, cap. 7.

es la moralidad interna de las ciencias sociales; después de todo el derecho es él mismo una disciplina social.

No pretendo ignorar ni mucho menos negar el enorme potencial de influencia que pueden tener las ciencias sociales en la reforma, la acción social, la organización colectiva y la transformación institucional. Pero creo que la objeción es equivocada por lo siguiente. Los casos que nos son familiares de obligaciones especiales, se refieren todos al ejercicio de cierto tipo de autoridad. Por ejemplo, cuando firmamos un contrato y adquirimos obligaciones especiales, lo hacemos con la idea de que nos ponemos voluntariamente en esa condición y eso quiere decir que tenemos la autonomía, la autoridad sobre nosotros mismos para responsabilizarnos de las obligaciones contraídas. En otros casos, es la autoridad que las personas ejercen sobre otras la que nos lleva a creer que, cuando alguien ejerce la autoridad, ese ejercicio va acompañado de responsabilidades especiales proporcionales al ejercicio de esa autoridad. Si lo miramos con atención, el caso del derecho no es diferente, porque aunque no se trate de una persona, sino de una Constitución, el derecho comanda autoridad, nos exige respeto y obediencia; y es esa autoridad la que lo hace sujeto de requerimientos morales especiales. Pero las ciencias sociales no comandan autoridad por sí mismas, sino hasta que alguien con autoridad se inspire en sus planteamientos, emplee sus datos o aplique sus explicaciones. Pero eso es otro problema. Si un físico descubre una partícula hasta entonces desconocida, no por ello adquiere las obligaciones especiales que pesan sobre un político, que en el ejercicio de autoridad permita la distribución y venta de un arma letal creada a partir de ese principio físico. De la misma manera, los científicos sociales, como tales, no adquieren las obligaciones de la autoridad, hasta que no estén en la posición de ejercer algún tipo de autoridad. Pero ese ejercicio no depende de su rol como científicos sociales,

aunque aceptáramos el precepto de la teoría crítica de la misión liberadora de las ciencias sociales.

#### CONCLUSIONES: EL INTERPRETACIONISMO MORAL Y LAS CIENCIAS SOCIALES

En este trabajo he intentado aproximarme al problema del observador desde la perspectiva de la ética de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, parece que no es inminente resolver el problema del sesgo valorativo sólo desde el problema epistemológico de la filosofía de las ciencias, del de la división entre hechos y valores o de la metaética. Mientras esos misterios se solucionan, es atractivo pensar más bien qué debemos esperar moralmente del observador. Yo sugiero que debemos entender a la hermenéutica más bien como la ética del método o la ética profesional del observador riguroso, que permite relacionarse con el objeto de estudio de una manera que evite el etnocentrismo en condiciones de profundo pluralismo, como las que describe el relativismo cultural.

En la primera sección he intentado explicar cómo el observador es un problema para las ciencias sociales y cómo los filósofos de las ciencias sociales se han aproximado a ese problema. Los filósofos naturalistas han sugerido que las ciencias sociales deben buscar la replicabilidad y certeza de los métodos de las ciencias naturales. Otros filósofos han exclamado que eso no es posible ni deseable, porque el objeto de estudio es esencialmente distinto. Ambos discuten si es posible que podamos separar hechos de valores o juicios apreciativos y juicios caracterizadores, y las consecuencias que eso puede tener respecto a la posibilidad y calidad del conocimiento de las ciencias sociales. Los que creen que hechos y valores se pueden separar sostienen que si las ciencias sociales han de ser ciencias, deben limitarse a los hechos. Los que creen que no

se pueden separar afirman que si las ciencias sociales han de ser ciencias, deben buscar la manera de disciplinar los valores para evitar los prejuicios.

Yo en cambio, parto de la intuición de que esta discusión parece poco fructífera, cuando menos si lo que nos preocupa es el papel del observador. En lo que la metafísica y la epistemología del observador se desvela, podemos reflexionar acerca de la discusión más atractiva de qué es lo que moralmente podemos requerir de un observador bien intencionado.

En la segunda sección me pregunto qué tipo de teoría podría enfrentarse a esta cuestión. La respuesta natural para muchos es el multiculturalismo. Recorro a la concepción estándar de multiculturalismo y examino sus límites, para darme cuenta de que el multiculturalismo es un prescripción que pretende complementar una teoría más compleja, para que ésta pueda realizar de una mejor manera sus propios principios, y alcance mayor coherencia entre sus valores, sus concepciones y las prácticas que prescribe. Pero si ese es el caso, el multiculturalismo sólo nos puede decir lo que ya sabemos: que lo que debemos moralmente esperar del observador es que no se deje llevar por prejuicios. Que si lo hace corre el riesgo de ser etnocéntrico; y que si él es etnocéntrico seguramente sus observaciones serán una distorsión.

Es importante notar que si el multiculturalismo nos dice lo que ya sabemos, es porque a lo largo de las últimas dos décadas el multiculturalismo ha transitado de ser disruptivo y crítico a integrarse plenamente a las corrientes éticas centrales. Dado que el multiculturalismo se ha vuelto común, es que nosotros nos estamos preguntando por cómo evitar el etnocentrismo en condiciones de pluralismo.

Para estar seguro, pienso en el multiculturalismo que clama que las teorías éticas que nos son familiares no tratan satisfactoriamente el problema de las minorías. Este multiculturalismo exige del observador que se distancie de los agentes que observa,

al punto de que la crítica es considerada una intervención moralmente impermisible. Pero este tipo de multiculturalismo no explica cómo el observador puede extraer conocimiento sin mirar críticamente a los agentes, como tampoco explica cómo es posible reconciliar dos órdenes normativos distintos, en el caso de que los dos tengan que convivir en el mismo espacio político. Sólo exige la no intervención a secas, sin orientar la relación que es preciso establecer, ya entre el observador y lo observado, ya entre la autonomía de los pueblos indígenas y el orden normativo mexicano.

Finalmente, en la última sección caracterizo la teoría que necesitamos para articular una ética del observador, que evite el etnocentrismo en las condiciones de pluralismo tan agudas que describe el relativismo cultural. A lo largo del texto establezco la siguiente desiderata. Según yo, una teoría de este tipo debe primero entender que en ciencias sociales no es suficiente predecir un patrón de comportamiento o derivar regularidades en la historia, porque se puede caer muy fácilmente en el reduccionismo. Es necesario entender e interpretar esto para encontrarles sentido a los agentes.

En segundo lugar, debe entender que en ciencias sociales no hay hechos brutos; es decir, hechos que no aludan a significados culturales específicos. Para las ciencias sociales las acciones y las creencias individuales sólo se pueden entender por medio de un acto de interpretación, por el cual el investigador intenta descubrir el significado de las acciones y creencias del agente. Hay una diversidad radical entre las culturas sobre la manera en la que se conceptualiza la vida social, y éstas dan lugar a mundos sociales diferentes. Las prácticas sociales están constituidas, hasta cierto punto, por los significados que les asignan los participantes. Por lo que el observador no puede especular libremente acerca de las causas; sino que tiene que entender e interpretar los hechos desde el punto de vista de los agentes.

En tercer lugar, debe dimensionar el tipo de pluralismo que describe el relativismo cultural. No se trata del pluralismo que implica una posición no-realista o no-cognitivista; sino que se trata del relativismo que revela que hay una buena parte de nuestra moralidad que es convencional, y que la calidad de estas creencias o juicios dependen del punto de vista que establece la comunidad. El observador, por su parte, está afectado por ese sesgo valorativo; pero uno de sus objetivos es analizar críticamente las concepciones que emplea en su observación, para estar consciente de que su observación va impregnada de conceptos que no sólo son evaluativos y normativos, sino que en ocasiones también son prescriptivos. Al mismo tiempo entiende que sus observaciones y las autodescripciones de los agentes no pueden ser validadas intersubjetivamente, en virtud del propio relativismo. Pero también acepta que el relativismo no aniquila la objetividad.

Finalmente, esta teoría debe aceptar que simplemente recuperar la manera en la que se conciben y se entienden a sí mismos los agentes no es suficiente, sobre todo porque la pura autodescripción puede revelar poco de las acciones, dado que muchas veces actuamos subintencionalmente, por costumbre, por error o por engaño. Debe aceptar que los observadores buscan un conocimiento objetivo y crítico. Pero el conocimiento crítico del otro, en virtud del relativismo y el sesgo valorativo, requieren “moralmente” de la autocrítica.

Creo que un observador actúa éticamente cuando conduce sus observaciones acorde con lo que plantea la desiderata de la teoría que me imagino. Busca entender e interpretar a los agentes para dar sentido a sus acciones, en vez de aventurar correlaciones ciegas. Busca, en lo posible, recuperar la concepción que el observado tiene de sí mismo y de sus acciones. Acepta que el tipo de pluralismo que describe el relativismo cultural es un hecho necesario y deseable de la actividad humana, y se concibe a sí mismo como parte de esa pluralidad de



una manera que le permite dimensionar y contener su sesgo valorativo. Finalmente, el observador actúa éticamente cuando acepta que la mera recuperación de las autoconcepciones de los agentes es insuficiente para formular observaciones críticas. Por lo que busca la objetividad, pero está consciente de que la búsqueda de la objetividad, que le permite observar críticamente a los agentes, le establece una obligación moral fundamental: mirarse críticamente a sí mismo como parte de ese pluralismo.

Por fortuna, no tengo que articular una teoría así porque creo que esta desiderata la satisface la hermenéutica de Taylor, siempre que la interpretemos de la manera que yo sugiero, como ética del método y no como método por sí mismo.

Así pues, el objetivo de este capítulo es muy modesto porque no digo nada nuevo, simplemente propongo un cambio de énfasis. A los que creen que el problema del observador es un problema metafísico y epistemológico, les pido que lo miren primero como un problema de ética del observador. A los que creen que el multiculturalismo no ha sido satisfecho por nuestras teorías éticas, les pido que digan qué esperan de nuestras teorías y cómo es que se pueden lograr sus requerimientos; y a los que creen que la hermenéutica es un método de investigación, les pido que desinflen su interpretación de la hermenéutica y que noten que como método es incompleto, pero como ética del método es extraordinario.

Si lo que he dicho no logra convencer ni a los hermeneutas ni a los naturalistas insisto en algo: las ciencias sociales no son predominantemente teóricas (pura causalidad) como las ciencias naturales o meramente interpretativas como la literatura o el arte; sino que son más propiamente *praxis*. Y eso exige que entendamos el método como una teoría ética de la observación. Aunque ello implique que muy buena parte de nuestra moral sea convencional, y por ello parte no de la ética sino de las ciencias sociales. Lo que propongo es una agenda de trabajo para un reacomodo teórico de cómo entender estos problemas.