

Cultura, modernidad cultural, secularización y reconocimiento

Adalberto Juárez Mendoza*
Universidad Intercontinental

Palabras clave: cultura, modernidad, secularización, reconocimiento, religión

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo consta de tres apartados. El primero desarrolla ideas en torno al análisis cultural y la comprensión —en tanto definición— integral de la cultura. El segundo aborda una descripción de la *modernidad cultural*, teniendo en cuenta algunas propuestas de Immanuel Kant y Max Weber. El tercero recupera algunas ideas en torno a la secularización, a la vez que realiza una analogía entre las propuestas de Kant y Weber. Como cuarto inciso haré un análisis de las propuestas de los autores ya examinados, pero haciendo énfasis en el tema del reconocimiento. Al final presento algunas propuestas que pueden ser tomadas como conclusiones finales.

He escogido este tema al igual que los autores por la contemporaneidad de sus propuestas o ideas y, aún más, por ofrecer elementos que, de tenerlos en cuenta, podrían contribuir a resolver algunos conflictos políticos. El objetivo general que he planteado a este ensayo consiste en ofrecer elementos críticos y comprensivos para analizar la cultura en general y la modernidad cultural, para desprender de ahí los elementos más significativos de la secularización y el reconocimiento. La

* adaljuarez@yahoo.com

metodología que utilizo es meramente convencional, pero he querido ser lo más coherente posible.

1. Análisis cultural y comprensión conceptual integral de la cultura

En este apartado se pretenden analizar algunas ideas que permitan desarrollar propuestas interpretativas en torno al análisis cultural. Sin embargo, creo necesario, primero, incorporar algunas propuestas que tienen que ver con la constitución de la cultura y su relación con la interpretación antropológica, dado que desde la antropología cultural, y para varios autores modernos y contemporáneos inscritos en la filosofía de la cultura, es aceptado que a cada interpretación cultural le corresponde, por lo pronto, una interpretación antropológica y viceversa.¹

1.1 Tendencias interpretativas sobre el análisis cultural.

Para Robert Wutnow,² el análisis de la cultura ha sido limitado de dos maneras significativas como consecuencia de que se le equiparara con los pensamientos y sentimientos de los individuos. Por un lado, si la cultura es estrictamente un atributo de éstos, su estudio consistirá en explorar la conciencia subjetiva de los individuos: la construcción de los significados subjetivos. Por el otro, en tanto que las pautas interiores de la cultura no han sido estudiadas en absoluto, ellas fueron en gran medida definidas en términos de coherencia. Ello equivaldría a preguntar: en la mente de las personas, ¿se acompañan, de verdad, entre sí actitudes lógicamente compatibles?

Estos argumentos llevan a sugerir que el análisis cultural no ha sido inhibido por un simple fracaso en la especificación de proposiciones verificables o el empleo de métodos rigurosos, sino por supuestos más profundos acerca del origen (o la naturaleza, si se acepta el término) de la cultura.

¹ Cfr. José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, principalmente el primer capítulo; Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Plaza y Janés, 1997; y Adalberto Juárez Mendoza, *Cultura, modernidad y diálogo intercultural*, tesis de licenciatura en Filosofía, México, Universidad Intercontinental, 1999.

² Robert Wutnow, *Análisis cultural: La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, México, Paidós, 1988.

Ahora bien, durante las últimas tres décadas se han asumido cuatro enfoques para el estudio de la cultura. Éstos se han orientado primordialmente hacia los reinos del significado, el simbolismo, el lenguaje y el discurso. El primer enfoque —y tal vez el más familiar de ellos— es el que está dado a través de la fenomenología representada principalmente por Peter L. Berger; el segundo es la antropología cultural, cuyo exponente principal se puede localizar en Mary Douglas; el tercer enfoque ha sido propuesto por el estructuralismo y, a su vez, tiene como uno de sus autores de análisis obligado a Michel Foucault; el cuarto y último ha sido planteado por la Teoría Crítica, tendencia en donde se puede encontrar a Jürgen Habermas.

Peter L. Berger tiene como tesis central que los mundos donde habitan las personas están (dentro de los límites del ambiente natural y la biología del hombre) contruidos socialmente; por lo tanto, la realidad que la gente percibe y experimenta está social y diferencialmente situada en la sociedad. Mary Douglas es uno de los teóricos más destacados de la tradición inglesa en antropología cultural. En su obra es clara la preocupación por las cuestiones del orden social, a la vez que se exponen ideas penetrantes acerca del ritual, la desviación simbólica, los límites sociales y las cosmologías comparadas. Michel Foucault abreva considerablemente en la tradición estructuralista en análisis cultural francés —por lo general asociada con la obra de Ferdinand de Saussure en lingüística, con Claude Levi-Strauss y Émile Durkheim en sociología—. Jürgen Habermas ha realizado una amplia investigación acerca de los problemas sociales y culturales que enfrentan las sociedades capitalistas avanzadas; también se ha interesado en analizar los problemas de la legitimidad y los concernientes a la evolución y autoidentificación cultural. Habiendo expuesto algunas de las ideas de los autores más representativos del análisis cultural contemporáneo, desarrollo mi propuesta.

1.2 La comprensión integral de la cultura.

En un primer intento de propuesta para una comprensión integral de la cultura en el ámbito conceptual es posible plantear que ésta se origina dadas las necesidades antropológicas que están fuera del ámbito natural y/o físico-biológico, como el establecimiento de canales capaces de dirigir los impulsos del sujeto. Dichas necesidades desarrollan y crean estructuras como el lenguaje, el arte, la estructuración y explicación del mundo, por mencionar sólo algunas. De aquí que la cultura sea expuesta o podamos comprenderla en algunas ocasiones como cultivo (*Bildung*) de las necesidades ya expuestas o como comunidad de sentido.

No obstante, el desarrollo de estos satisfactores y de sentido realiza lo que para algunos autores es comprendido como la *culturalización* de la existencia. Es decir, un sujeto es alguien o tiene identidad en la medida que posea cultura. Si es de esta manera, entonces se puede proponer que podemos hablar y constatar la existencia en la medida que tenemos cultura y, además, es plausible retomar lo que en otro momento propuse: a toda comprensión de la cultura le corresponde una interpretación antropológica.

Así, y en tanto que existe pluralidad cultural más que unicidad (por lo mismo, una pluralidad de comprensiones relativas a ella misma, el sujeto y/o el mundo), ¿será posible comprender alguna interpretación de la cultura que contenga lo más característico de ella? ¿Cómo se podría proponer y bajo qué categorías?

En este sentido, Paulo Suess propone que, para desarrollar una definición de la cultura y que, a su vez, sea pertinente y necesaria para establecer algún diálogo cultural —como puede ser para nosotros el multiculturalismo—, es preciso tener una perspectiva integral de la misma. Para lograr la obtención de esta perspectiva es necesario tener en cuenta los siguientes niveles: el material (sistema adaptativo: producción), el social (sistema asociativo y político: parentesco) y el ideológico (sistema interpretativo y comunicativo: palabra = *λογος*). Por estas razones, voy a seguir las propuestas del autor para desarrollar este inciso de la investigación.

Me enfrento ahora a la comprensión de cada uno de los niveles/estructuras que componen la cultura. Empiezo con el primero. “El sistema adaptativo —la organización del sentido que surge de la actividad material— hace referencia a un conjunto de instrumentos y a la tecnología con que un pueblo se adapta a la naturaleza para garantizar las condiciones de su supervivencia”.³

El nivel adaptativo enfatiza varias ideas: la primera está en relación con la comprensión de dicho sistema cultural a partir de los instrumentos y la tecnología con que un pueblo se adapta a la naturaleza. Ello en virtud de garantizar las condiciones de supervivencia.

Ahora se puede proponer que la cultura tiene elementos que enfatizan aspectos que fomentan la vida y la existencia de ella misma y del sujeto individual y colectivo. De aquí que, en ocasiones, la cultura sea propuesta como forma/manera de mantenerse en vida.

Dado que el sistema adaptativo, según Paulo Suess, puede comprenderse como la organización del sentido que surge de la actividad material (es decir, de

³ Paulo Suess, “Inculturación”, en *Misterium Liberationes*, vol. II, Barcelona, Trotta, 1994, p. 385.

aquella que produce los satisfactores necesarios para asegurar la supervivencia de la cultura y del sujeto individual y colectivo), es muy probable que en este sistema surja la raíz o matriz de la formación de una determinada estructuración, organización y/u orden social, a la vez que de un lenguaje.

Las razones son las siguientes: a partir de la estructuración, organización y/u orden social se establecen o adquieren ciertos *roles* sociales. Lo cual indica que, en muchas ocasiones, al sujeto se le identifica (reconoce) por el papel que desempeña en la sociedad o su comunidad; incluso aún —quizá— por las obras (creaciones) que realice en la misma sociedad o comunidad.

No obstante, la organización del sentido que surge de la actividad material requiere de una actividad interpretativa del sujeto colectivo e individual para encontrar y desarrollar una dirección/proyección de las actividades del mismo sujeto y la cultura; así como de un proyecto histórico para desarrollar y hacer operativa la dirección, es decir, el sentido.⁴

Ahora se puede incluir el lenguaje y la historia, ya que a partir del primero es posible comprender y expresar también la dirección y/o el sentido que pueda proyectar o desarrollar el sujeto colectivo; mientras que es en la segunda donde los proyectos, direcciones y sentidos encuentran las condiciones, posibilidades y circunstancias para su desarrollo.

Del desarrollo de estas ideas acerca del sistema adaptativo puedo proponer, a manera de conclusión, que a partir del mismo se implica la advertencia de que el sujeto, individual o colectivo, tiene características de adaptabilidad y de dar, crear u obtener alguna dirección de las creaciones e instrumentos que logre erigir para adaptarse al medio ambiente: la sobrevivencia, por lo pronto.

Sin embargo, el sujeto individual y el colectivo requieren del lenguaje y la historia para comprender el sentido y proyectarlo. Si es de esta manera, es muy probable que el sujeto pueda comprenderse como el ser del sentido y la historia. Ideas que, a su vez, proponen observar a la cultura como un proceso social e histórico de producción de sentido. Aún más, y como lo he señalado: “La actividad material y/o económica, que se amplía y se beneficia de la articulación con el sistema social e ideológico simbólico. Esta cultura material se practica dentro de un sistema asociativo de la cultura social”.⁵

⁴ Para los propósitos perseguidos en el presente texto, voy a entender *sentido* como dirección (ya de las estructuras constitutivas de la cultura, ya de los niveles, sistemas o dimensiones que el sujeto individual y/o colectivo no tiene precodificadas para conducirse individual y socialmente) y como interpretación colectiva.

⁵ *Ibid.*

De aquí, que ahora sea necesario desarrollar algunas ideas acerca del sistema social de la cultura.

Siguiendo la propuesta de Paulo Suess se puede comprender que una actividad material y/o económica se amplía y beneficia cuando se articula el sistema social e ideológico-simbólico. Aún más, como esta cultura se practica dentro de un sistema asociativo de la cultura social, ninguna actividad material y/o económica escapa de estar en íntima relación con las formas de vinculación que existan en una determinada cultura, así como de los comportamientos (o papeles sociales) que desempeñe el sujeto individual al interior de la (su) cultura para crear, obtener, organizar y/o desarrollar el sentido.

Así, el sistema asociativo de una cultura, es/está relacionado estrechamente con el papel social y económico-material que tiene el sujeto al interior de la misma. Pero no sólo ello, sino que también está inserta la comprensión del sentido y de la historia. Ello llevaría a proponer que tanto las actividades económico-materiales como las asociativas tienen un significado para el sujeto individual y colectivo dentro de la cultura. Si es así, habría que proponer que la conducta significa algo a alguien en razón del sentido que tiene en la cultura.⁶ De aquí que Paulo Suess proponga que:

[En] el terreno cultural —el significado de la conducta humana, socialmente dominada y estructurada dentro de la respectiva lógica cultural— no puede organizarse al lado del terreno económico o político. La dimensión del significado no es solamente una parte integrante (entre otras) de la vida social; es su columna vertebral.⁷

Ahora bien, es aceptado por varios autores (entre ellos Umberto Eco, Roland Barthes y Clifford Geertz) que, para que se produzca significado, se requiere de

⁶ Si la conducta tiene significado al interior de una cultura y para su sujeto colectivo, es muy probable que, para la comprensión de la cultura y el sujeto, sea necesario recuperar algunas de las propuestas de una disciplina del saber especializado llamada *semiótica* (para la tendencia inglesa) y/o *semiología* (para la tendencia francesa), ya que ella estudia la producción de los signos-símbolos a partir de su significado, significante y sentido. No obstante, la cultura desde una interpretación semiológica sería comprendida como un *sistema de producción, significación y comunicación de significado* (por ejemplo, es lo que hace Umberto Eco en su *Tratado de semiótica general*). Y, dado que a toda interpretación cultural le corresponde una antropológica, el sujeto sería comprendido como un *ser que produce, significa y comunica significado*.

⁷ Paulo Suess, "Inculturación", *op. cit.*, p. 384.

una interpretación simbólica de la realidad. En relación con ello se forma el tercer sistema y/o nivel de la cultura: el interpretativo o ideológico. Para su comprensión, propongo recuperar y analizar las siguientes ideas de Paulo Suess. En este tercer sistema se observa la interpretación de las relaciones humanas con seres superiores, todas las formas de comunicación simbólica, como creencias, mitos, lenguaje, valores y todas las explicaciones que justifican una forma determinada de vida y conducta. El sistema interpretativo está inseparablemente ligado a la interpretación de las relaciones sociales y naturales (de los hombres entre sí y con la naturaleza).⁸

A partir de esta propuesta de Paulo Suess se puede enfatizar que en la cultura subyace una comprensión y estructuración del mundo, ya que en la estandarización de un determinado comportamiento social, o en las relaciones entre los individuos, con la naturaleza o con lo (el) trascendente, sobresalen las justificaciones simbólicas y lingüísticas que desarrolle el sujeto en su cultura.

Si es de esta manera, no se puede obviar que, en ocasiones, un determinado sistema social, asociativo y/o político, responde a las formas en que el sistema interpretativo comprenda y/o estructure el mundo. Aún más, es factible proponer que un sistema de este tipo se desarrolla u origina según sea la estructuración y la comprensión del mundo que el sujeto elabore-desarrolle en la cultura, y que a cada cultura le corresponde —o posee de manera subyacente— una estructuración/comprensión del mundo, como lo advertí en otro momento. Hasta aquí las ideas relativas a las estructuras constitutivas de la cultura y el sujeto.

1.1.3. Relaciones e interpretaciones antropológicas a partir de los sistemas culturales que propone Paulo Suess.

Es aceptado por Paulo Suess,⁹ como ya lo señalé, que la cultura tiene tres estructuras o sistemas constitutivos: material-productivo, asociativo-político e ideológico-interpretativo. La primera de ellas desarrolla los instrumentos de producción como los procesos que involucran a los satisfactores, los productos o las mercancías para que el hombre se mantenga en vida.

Ahora bien, para otros autores¹⁰ es posible ofrecer una interpretación antropológica desde, o a partir de, la relación que el individuo guarda con algún sistema cultural. En este sentido, y tentativamente, quiero proponer que el sujeto desde la

⁸ *Ibid.*, p. 385.

⁹ Paulo Suess, "Inculturación", *op. cit.*

¹⁰ Véase nota 1.

estructura o sistema material productivo puede interpretarse como: *homo pragmáticus*,¹¹ *homo aeconómicus*¹² u *homo faber*.¹³

El segundo sistema cultural (el asociativo-político) propone las formas específicas por las cuales determinados grupos sociales se ordenan, estructuran y cohesionan en el ámbito colectivo. Aunque tampoco se puede pasar inadvertido que la división del trabajo o los procesos de producción de bienes, mercancías o satisfactores que se llevan a cabo para que el hombre se mantenga en vida dependen, en gran medida, de la estructura asociativa-política.

Habría que hacer énfasis en que las interpretaciones que se puedan ofrecer en torno al fenómeno antropológico a partir de esta segunda estructura cultural podrían ser: ζων πολιτικον,¹⁴ ser social,¹⁵ colectivo o comunitario.¹⁶ Aún más, a partir de esta estructura es posible plantear que una propuesta política o de sistema político depende o está en íntima relación con el contexto cultural o bien con alguna interpretación antropológica.

¹¹ El *homo pragmáticus* sería aquél para quien su desarrollo vital-existencial se basa o fundamenta a partir de, o en, los efectos que el sistema productivo de la cultura tiene en él. Esta comprensión se puede desarrollar más y mejor desde las propuestas de la semiótica, tales como la de Charles Morris (*Teoría de la interpretación de los signos*, Barcelona, Paidós, 1998) y/o la de Umberto Eco (*Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1997).

¹² El *homo aeconómicus* sería aquel cuya propuesta de vida se fundamenta en concepciones de valores de uso y cambio, a la vez, de trabajo acumulado y de división del mismo. Esta comprensión se puede analizar de una manera más completa teniendo en cuenta las obras de Kart Marx, *El capital* y los *Manuscrito económico-filosóficos de 1844*; y de Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 y *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, México, Alianza Editorial, 2001.

¹³ Esta comprensión antropológica surge principalmente con Herbert Marcuse y en ella se enfatiza que, además de que en la sociedad industrial avanzada el hombre ha sido reducido a una dimensión, allí sólo crea los instrumentos necesarios de represión cultural o producción. En este sentido, recomiendo las siguientes obras del autor: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1999 y *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1995.

¹⁴ Esta interpretación está desarrollada, principalmente, en los capítulos cuarto y séptimo de la *Política* de Aristóteles.

¹⁵ Esta comprensión enfatiza que el hombre se guía con una forma de racionalidad de acuerdo con fines e intereses y que requiere un sistema normativo, jurídico y político creado por él mismo, reconocido y legitimado en la institucionalización del Estado y operado por las autoridades competentes y funcionales para ejercer el uso legítimo del mismo Estado a través de la ley o el derecho.

¹⁶ Un sujeto comunitario desarrolla sus actividades vitales y existenciales a partir de una racionalidad de acuerdo con mitos y responsabilidades, por un lado; por otro, por los *sentimientos* o *valores* de identidad, arraigo y pertenencia cultural y geográfica.

Voy ahora a recuperar algunas ideas entorno de la tercera estructura cultural: el sistema ideológico-interpretativo. Éste fundamenta y da sentido (en tanto dirección e interpretación) a las otras dos estructuras culturales, además de las relaciones que el sujeto tenga consigo mismo, el fenómeno antropológico, la historia, el mundo o el/lo trascendente.

Habría que añadir que la estructura ideológico-interpretativa proporciona el pensamiento de sentido que el sujeto (ya individual y/o colectivo) requiere para satisfacer la necesidad de creación de códigos¹⁷ o estructuras interpretables para la creación de sí mismo, el εθωσ (en tanto morada del ser) y el λογος (entendido como ser o principio de identidad).

Si es de esta manera, algunas posibles interpretaciones antropológicas que se pueden obtener a partir de esta tercera estructura enfatizarían que el hombre es el ser del sentido,¹⁸ mientras que la cultura podría interpretarse como el conjunto de los procesos de producción, significación y comunicación de sentido por los cuales el sujeto (individual o colectivo) se determina a sí mismo y da respuesta a los sucesos, aun los no determinados. Mientras que la cultura podría entenderse como un proceso de producción, significación y comunicación de sentido o, aún más, como comunidad de sentido.

Ahora bien, ¿de qué manera es posible desarrollar un vínculo entre el análisis cultural y la realidad histórico-cultural que se está viviendo, parece ser, con los efectos de la así llamada globalización? ¿Qué sentido tiene hablar de ella en el análisis cultural, político y filosófico? Para responder estas preguntas, es pertinente y necesario analizar algunas ideas acerca de la *modernidad cultural* que considero son importantes para resolver las preguntas expresadas con anterioridad. Por ello, dejo aquí el desarrollo de las ideas entorno a las estructuras de la cultura y sus vínculos con alguna interpretación antropológica, para desarrollar el siguiente inciso.

¹⁷ En este sentido, Peter L. Berger propone que, de todos los seres vivos, el hombre es el único que no tiene predeterminados los *códigos* de conducta o interpretación sígnico-simbólica de las representaciones o conocimientos que se tienen acerca de la realidad, el mundo o sí mismo, entre otros. Puedo añadir que el fenómeno antropológico determina la cultura, junto con sus estructuras, al igual que su identidad (*selbst*) a partir del contexto simbólico, cultural, lingüístico, histórico e ideológico en el cual ha nacido y/o se está predeterminado.

¹⁸ Esta propuesta es muy cercana o semejante a las de Martin Heidegger. Sin embargo, es necesario hacer una aclaración para expresar que dicha comprensión antropológica ha sido desarrollada de esta manera a partir de las ideas que Patxi Lanceros expresó en su “Seminario de Actualización en Filosofía y Hermenéutica de la Cultura”, en la Universidad Intercontinental de México, entre febrero y abril de 1997.

2. MODERNIDAD CULTURAL

En este inciso pretendo recuperar algunas ideas significativas que permitan hablar con propiedad de la modernidad cultural. Cuando existe un cambio cualitativo y cuantitativo en las tres estructuras culturales o, de forma integral, en la cultura, se acepta que existe un cambio cultural o que se incursiona en una *modernidad cultural*. Sin embargo, para hablar con propiedad de esta cuestión, creo necesario atender varias propuestas o contextos, mismos que me propongo desarrollar a continuación.

En primera instancia, para Joseph Picó, la modernidad cultural o proceso histórico de modernización se había presentado, desde sus comienzos, como el proceso emancipador de la sociedad, tanto desde la vertiente burguesa como desde su contraria, la crítica marxista. La primera se alimentó de los postulados de la Revolución francesa, las doctrinas sociales del liberalismo inglés y el idealismo alemán; mientras que la segunda nace con la economía política de Karl Marx y se extiende por todo el neomarxismo hasta la Teoría Crítica Alemana.¹⁹ Atendiendo estas propuestas de Picó, es posible reiterar que: 1) la modernidad cultural es un proceso emancipador o liberador de la sociedad; y 2) las estructuras ideológico-interpretativas de la misma modernidad cultural fundamentan y/o desarrollan la tendencia o la forma que dicha modernidad va a tomar en la realidad. No obstante, hoy en día, por los procesos de globalización²⁰ y la caída del *bloque socialista* y la destrucción del Muro de Berlín, la segunda forma o expresión de la cultura moderna no es reconocida o aceptada.

Análizo, ahora, la estructura material-productiva de las dos formas de modernidad cultural. En su estructura material-productiva, la cultura moderna de tradición o forma liberal-burguesa desarrolla principalmente la creación de la empresa *capitalista*, la cual en sus formas de producción privilegiará o se regirá por las leyes del mercado o la de la oferta y la demanda. Los instrumentos de producción estarán en posesión de particulares o la iniciativa privada; por cuestiones de inversión y recuperación de capital, los planes de producción se proponen a corto y mediano plazos y de acuerdo con las preferencias del consumidor. En una sociedad liberal y democrática no se crean monopolios,²¹ sino que los bienes y servicios —entre otros— se adquieren y producen por la libre competencia.

¹⁹ Joseph Picó, *Modernidad y posmodernidad*, México, Alianza Universidad, 1990, pp. 14-15.

²⁰ Cfr. Adalberto Juárez Mendoza, “La globalización”, en *Revista de Estudios Jurídicos de la Escuela de Derecho*, México, Universidad Intercontinental, núm. 13, agosto-diciembre de 2000.

²¹ En una sociedad o Estado de carácter liberal pueden existir empresas propiedad del Estado. Sin embargo, por la razón de ser estratégicas y por propiedad del Estado (tales como PEMEX, CFE y LyFC,

En relación con la mano de obra o fuerza de trabajo, ésta va tener las características de ser barata y calificada-especializada, hecho que propone una eficientización de los procesos de producción y que, además, entrará a la competencia del mercado. Ahora bien, en una sociedad liberal se da una reforma en cuestiones de *εθως* y *λογος*. Ésta se obtiene a partir de una concepción del mundo que propone, además de una inserción en el mismo, reconocer y aceptar que el trabajo y el bienestar son una *bendición de Dios*. En este sentido, Max Weber propone lo siguiente:

[...] al disponernos a examinar las características profesionales de países en los que existen credos religiosos, sobresale con mucha frecuencia un fenómeno, motivo de muchas controversias en la prensa y la literatura católicas, así como en congresos de católicos alemanes: es la índole por excelencia protestante que se distingue en las propiedades y empresas capitalistas y, también, en las esferas superiores de las clases trabajadoras, sobretodo del alto personal de las empresas modernas, con más experiencia técnica o comercial.²²

Ahora bien, en su propuesta de formación o adiestramiento de habilidades personales —situación que también influye en la división del trabajo—, Weber propone que:

[...] el adiestramiento de una habilidad personal, dirigida bajo el influjo de un ambiente religioso, tanto patriótico como familiar, ha determinado la elección profesional y, consecuentemente, todo el destino de una vida, y en ella ha consistido, pues, la relación causal.²³

La división del trabajo es el hecho por el que se crearán competencias y habilidades profesionales encaminadas a la eficientización y optimización de recursos y tiempo(s) de producción. Ello llevaría a crear productos de calidad igual, aunque tampoco se puede obviar que se desarrollaría un ahorro de materiales o recursos económicos y de mano de obra; mismo que es motivado por intereses que, en un

entre otras, en México), no puede juzgarse que ejercen monopolios o que son monopólicas. En el caso de México, esta propuesta está prevista en el artículo 28 constitucional.

²² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1994, p. 21.

²³ *Ibid.*, p. 23.

momento dado, llevarían a privarse de algún satisfactor en virtud de obtener otro de mejor calidad o, quizá, para desarrollar algún patrimonio que brinde bienestar.

Ahora examino las propuestas de la estructura material productiva de la modernidad cultural de tipo crítico-socialista. Esta forma de modernidad cultural, además de desarrollar una crítica en sentido antropológico (toda vez que propone que el hombre se encuentra distanciado del mundo por la falsa conciencia y los intereses que tienen los dueños de los instrumentos de producción sobre la realidad, además de no desarrollar una transformación de la realidad), implica que el sujeto colectivo, a través del Estado, sea dueño de los instrumentos de producción y, a la vez, que éste último regule o planifique los procesos de producción y el mercado.

La modernidad cultural de tipo crítico-burgués acepta la división del trabajo. Pero la diferencia que tiene con su contraria radica en que dicha división se desarrollará por llevar incluida una propuesta racional —principalmente y parafraseando a Weber— de acuerdo con convicciones. En este sentido, en la estructura material-productiva de la modernidad cultural de tipo crítico-marxista se puede fundamentar una propuesta de justicia y reconocimiento, porque se otorgarían los recursos de acuerdo con las necesidades y se les pedirían a cada uno de los miembros del Estado según sus habilidades y capacidades.

Aún más, para evitar el trabajo acumulado o la especialización exacerbada de la fuerza de trabajo, la tradición crítico-marxista propone: a) trabajar de cinco a tres horas dada la plusvalía de la mano de obra y la eficacia de los instrumentos de producción; b) la rotación de la fuerza de trabajo en los diferentes puestos que se obtienen a partir de la misma división laboral; y c) la especialización, misma que buscaría desarrollar las habilidades y capacidades del personal o mano de obra, más que una optimización y eficientización que proporcione trabajo acumulado a los dueños de los instrumentos de producción.

Ahora bien, los cambios que se dan en la modernidad cultural a nivel de la estructura asociativa-política pueden interpretarse siguiendo las propuestas de Max Weber:

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en que la acción social —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo. Llamamos sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una unión de intereses con igual motivación.²⁴

²⁴ *Ibid.*, p. 33.

Se puede entender, entonces, que una diferencia en el sistema asociativo-político de la modernidad cultural y en una cultura no moderna estriba en que en ésta última el sujeto se siente parte de un todo colectivo-comunitario, mientras que en una sociedad moderna al individuo se le considera en su sentido individual y de acuerdo con sus intereses.

Habría que añadir que las acciones sociales son diferentes en cada uno de estos sistemas asociativos. En una comunidad, las mismas son inspiradas por ese sentimiento subjetivo de constituir un todo, mientras que, en la sociedad, las acciones sociales se inspiran en motivos racionales o una unión de intereses con igual motivación. Hecho que lleva a crear un Estado:

La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o pacto racional, por declaración recíproca. Entonces la acción, cuando es racional, está orientada: a) racionalmente con arreglo a valores: en méritos de la creencia en la propia vinculación; y b) racionales con arreglo a fines: por la expectativa de la lealtad de la otra parte.²⁵

Atendiendo estas ideas es posible proponer que, en la creación de una sociedad, se puede recuperar una propuesta llamada *pacto*, por medio del cual se crea un Estado. Uno de los rasgos de este pacto, en Weber, es que es de tipo racional, siendo que las características de la acción de este tipo serían, primero, que están orientadas de acuerdo a valores y, segundo, con arreglo a fines.

Esta última característica es importante para el presente trabajo, no sólo porque las acciones de acuerdo a fines implican una expectativa de lealtad de la otra parte, sino porque estas perspectivas se ven recogidas o recuperadas en la creación de un orden legal. Es decir, éste implica el reconocimiento mutuo y la lealtad de la otra parte para desarrollar y/o cumplir lo que esté estipulado en el pacto racional o bien en una Constitución. Hechos que implican aun relaciones entre las diferentes naciones. Como afirma Immanuel Kant:

El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal *relación exterior entre los estados*, y no puede ser resuelto sin este último [...] por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armamentos, que se

²⁵ *Ibid.*

enderezan unos contra otros, por las devastaciones propias de la guerra y, más todavía, por la necesidad de hallarse siempre preparados, se obstaculiza el completo desarrollo progresivo de las disposiciones naturales, pero los males que surgen de todo ello, obligan también a nuestra especie a buscar en esa resistencia de los diversos Estados coexistentes, saludables entre sí y que surge de su libertad, una ley de equilibrio y un poder unificado que le preste fuerza; a introducir, por tanto, un estado civil mundial o cosmopolita, de pública seguridad estatal, que no carece de peligros, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, pero tampoco de un principio de igualdad de sus recíprocas acciones y reacciones, para que no se destrocen mutuamente.²⁶

Este fragmento, un tanto extenso, ofrece los criterios necesarios para proponer que en un Estado y orden legal constituidos adecuadamente se incluyen las relaciones que se tienen entre diferentes Estados, no sólo con el fenómeno antropológico en general. Aún más, dicho Estado y orden legal surgen de la libertad y, además, buscarían un equilibrio (*check and balance*, parece ser) del poder. Hecho que indirectamente buscaría o llegaría a crear/introducir un Estado civil cosmopolita según Kant.

Ahora bien, es posible proponer, teniendo en cuenta algunas ideas de Kant, que la Ilustración puede fundar tanto una nueva manera de pensar o un nuevo sistema ideológico interpretativo cultural como una sociedad entendida en el sentido de un todo moral, y que el derecho sería la condición de posibilidad para desarrollar la moral y la participación política en el individuo.

El problema que aquí se presenta estriba en lo que para Kant puede ser la interpretación de comunidad y sociedad, toda vez que para Weber, en una comunidad, las acciones son inspiradas por ese sentimiento subjetivo de constituir un todo, mientras que en la sociedad las acciones sociales se inspiran en motivos racionales o en una unión de intereses con igual motivación.

Según las ideas desarrolladas en su momento oportuno, es posible que Kant se inclinara más hacia la interpretación de ese todo moral como sociedad, ya que ésta y la moral se desarrollarían por el cultivo de la razón y una tradición jurídico-política incluyente y con reconocimiento mutuo. Hasta aquí dejo el análisis de las ideas desarrolladas por Kant y el segundo inciso de mi artículo, para ahora, dar lugar a la recuperación y/o énfasis de algunas ideas acerca de la cultura moderna.

²⁶ Immanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 52-53.

Con lo expuesto hasta este punto de mi ensayo, puedo proponer que la estructura material productiva de la modernidad cultural está íntimamente vinculada con el tipo de empresa y la expresión de la misma modernidad: empresa capitalista para la tradición *burguesa capitalista* y empresas del Estado, si es que se trata de la tradición crítico-social marxista.

A su vez, se puede enfatizar que la estructura asociativo-política de la modernidad cultural se desarrolla a partir de lo que sería el Estado, pero que, como advertí en su momento, podría ser uno de carácter liberal (y quizá republicano) para la tradición burguesa capitalista y otro de tipo social para la tradición socialista.

También es factible proponer que la estructura ideológico-interpretativa de la modernidad cultural hace énfasis en el cultivo de la razón. Aunque también es a partir de la comprensión de dicha razón que el fenómeno antropológico construye o puede construir su tipo de $\epsilon\theta\omega\sigma$ y su $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ en la modernidad cultural.

Ahora bien, en tanto que el cultivo de la razón desarrolla una separación de la Iglesia y el Estado (aún más, la fragmentación de las imágenes unificadas del mundo por la metafísica y la religión), así como la autonomía de los Estados y sus poderes y la propuesta de un todo moral, esto implica ideas relativas a la secularización. Por ello, creo que es pertinente y necesario proponer como tercer inciso de mi ensayo uno relativo a la secularización.

SECULARIZACIÓN

Aquí mi objetivo será analizar y comprender algunas ideas en torno de la secularización, para desarrollar algunos de sus elementos más significativos que pueden ser relevantes hoy en día, tanto en la política como en la filosofía.

Para Giacomo Marramao, “la secularización como acontecimiento histórico tangible no significa otra cosa que separación de la Iglesia y el Estado, de religión y política”.²⁷ Siguiendo esta propuesta, la secularización es ubicada, en su forma histórica, propiamente en la modernidad cultural. Aun más, dicha propuesta de separación se puede encontrar en Jonh Locke y sus obras *Carta sobre la tolerancia* y *Ensayos sobre el gobierno civil*.

Tampoco puedo obviar que en estos textos, Locke manifiesta una postura llamada *liberal política*, porque el Estado liberal, además de ser una unión de

²⁷ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 9.

hombres libres, buscaría la satisfacción de los intereses del individuo, más que los del propio Estado, al igual que la extensión de los derechos y obligaciones a la mayor parte de los individuos o sus ciudadanos. Si es de esta manera, es muy probable que un Estado de derecho sólo sea posible u operativo en un Estado de carácter u origen liberal.²⁸

Quizá sea necesario añadir que esta misma propuesta histórica de la secularización lleva en su interior una propuesta que desarrolla los valores políticos del *check and balance*, entendida como la *teoría de los pesos y contrapesos*, misma que busca no sólo la separación de los poderes que conforman un Estado, sino también su autonomía e inviolabilidad.²⁹

Ahora bien, la misma categoría de secularización puede tener otras interpretaciones, al analizar que:

En el ámbito ético-político se utiliza normalmente para significar la pérdida de los tradicionales modelos de valor y autoridad, es decir, el fenómeno sociocultural de gran amplitud que, a partir de la Reforma protestante, consiste en la ruptura del monopolio de la interpretación; mientras que en el debate filosófico aparece —tanto en la orientación como en la hermenéutica— como sinónimo de la progresiva erosión de los argumentos teológico-metafísicos y de apertura a lo “contingente” y, por tanto, a la dimensión de la elección, de la responsabilidad y del actuar humano en el mundo.³⁰

Siguiendo estas ideas de Max Weber y otras desarrolladas con anterioridad, se podría entender que la secularización, en su interpretación ético-política, se desarrolla a partir o desde que una comunidad pasa a ser sociedad —vía la utilización de una propuesta de tipo racional que lleva a la creación o propuesta de un pacto social—

²⁸ Para muchos de los políticos mexicanos, es una exigencia hablar de la instauración de un Estado de derecho. Quizá si sea posible hablar de él, toda vez que a partir de las propuestas de separación Iglesia-Estado, dadas desde Benito Juárez, es factible hablar de que México es un Estado de origen liberal. Sin embargo, es necesario apuntar que no es posible hablar, actualmente y por lo pronto, de que México sea un Estado liberal, porque le falta dar el paso —pareciera tautológico— al liberalismo de carácter económico. En este sentido se expresan Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (*op. cit.*) y Giovanni Sartori (*Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, en especial su décimo capítulo).

²⁹ *Cfr.* Adalberto Juárez Mendoza, “Inmunidad e inviolabilidad parlamentaria”, en *Revista de Estudios Jurídicos*, México, Universidad Intercontinental, núms. 11 y 12, julio-diciembre de 1999 y enero-julio de 2000.

³⁰ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra...*, *op. cit.*, p. 12.

y de la irrupción y aceptación de los valores éticos de la Reforma protestante, sobre todo la ruptura del monopolio de la interpretación; mientras que en su sentido filosófico, la secularización viene atribuida, o se puede atribuir, a la forma o tipo de acción. A saber.

Los que actúan socialmente pueden atribuir validez legítima a un orden determinado: a) en méritos de la tradición. Validez de lo que siempre existió; b) en virtud de una creencia afectiva (emotiva especialmente); validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar; c) en virtud de una creencia racional con arreglo a valores: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso; d) en méritos de lo estatuido positivamente, en cuya legalidad se cree. Esta legalidad puede valer como legítima: a) en virtud de un pacto racional de los interesados; b) en virtud del “otorgamiento”, considerada como legítima y del sometimiento correspondiente.³¹

Por lo tanto, se aprecia que, tanto en el caso de Weber como en el de Kant, se puede entender la propuesta de secularización si se pone atención en que la secularización implica separación entre Iglesia y Estado, y que ésta se logra a través de un pacto racional. En este sentido, en Weber no sólo se contemplan propuestas de secularización sino, también, de pacto o contrato social, mientras que en Kant la secularización se desarrollaría, por un lado, a partir del cultivo y uso público de la razón y de los individuos que conforman un estado y, por el otro, por la representación y reconocimiento que el individuo tenga en los poderes del Estado, así como del uso de los mismos.

Este pacto racional en la modernidad cultural se desarrolla, principalmente, a través de una creencia racional con arreglo a valores y en los méritos de lo estatuido positivamente vía un orden legal. De aquí que, para Weber, “la forma de legitimidad hoy más corriente es la creencia en la legalidad: la obediencia a preceptos jurídicos positivos estatuidos según el procedimiento usual y formalmente correctos”.³²

³¹ Max Weber, *La ética protestante...*, op. cit., p. 29.

³² *Ibid.* En este sentido, es posible hacer una analogía entre las propuestas de Weber y algunas ideas que dentro de la filosofía y teoría del derecho se conocen como *niveles del derecho*, mismos que se desarrollan bajo los tres aspectos siguientes. A) *Normativo*. En este nivel es posible comprender que el derecho es un *sistema normativo*, lo cual indica que el mismo requiere de una *institucionalización* que permita diferenciarlo de otros sistemas normativos tales como el moral o el religioso. En este aspecto del derecho se busca la *validez formal* de las normas, es decir, para que un sistema normativo sea institucionalizado se requiere la creación o aceptación de la *autoridad*, su *competencia* y *funciones*, así como los mecanismos o reglas

Ahora es posible incorporar a Kant, toda vez que el derecho va a posibilitar la constitución de un Estado, el desarrollo de las habilidades y capacidades de la razón y, a su vez, la creación de una sociedad en el sentido de un todo moral. Aunque tampoco se puede obviar, en el contexto de estas ideas, el hecho de que es a partir de la Ilustración y la creación de un derecho incluyente como —parece ser— lógicamente se constituiría una liga de naciones o Estados.

Si es de esta manera, la secularización en Weber y Kant implicaría, además de lo ya expuesto, aceptar que los valores son positivos en tanto que vigentes y porque son creados, reconocidos y asumidos u obedecidos por el sujeto colectivo a través de un orden legal.

Aún más, las tres propuestas de secularización recuperadas desde los desarrollos teóricos de Giacomo Marramao pueden ser condensadas en una propuesta de interpretación que vierte Jürgen Habermas³³ sobre la modernidad cultural: etapa de fragmentación de las imágenes unificadas de la metafísica y la religión por medio de la razón; fragmentación que crea tres esferas de saber especializado: ciencia-técnica, derecho-moral y arte-erótica.

Hasta aquí el desarrollo de las propuestas de Weber. Ahora analizaré otras ideas de Kant referentes a este apartado del ensayo.

Se pueden comprender las propuestas que tiene Kant acerca de la secularización a partir, principalmente, de la Ilustración. También con la propuesta del arbitrio y la voluntad, toda vez que a partir del primero uno prefiere responsablemente sus satisfactores o ejerce su libertad, mientras que a partir de la segunda se crean las

legislativas que se siguen para crear una norma. En este nivel se puede encontrar o entender una *dimensión estructural* del derecho. B) *Fáctico*. Desde este nivel, el derecho es comprendido como un hecho de coerción evidente. De esta manera, se entendería al derecho desde su aspecto o *dimensión funcional*. Pero aquí aparece una pregunta seria: ¿cómo opera y qué consecuencias tiene el derecho en la realidad? La respuesta a esta pregunta exige el análisis del siguiente nivel del derecho. C) *Valorativo*. En este nivel, el derecho tiene que *justificar* la conducta. En principio, el derecho se justifica por el hecho de que emana de una *institución que tiene competencia y funciones para la elaboración, creación, reformar, derogar o adicionar* el sistema normativo, según puede interpretarse teniendo en cuenta el primer nivel o dimensión estructural del derecho. De esta manera, a partir de la justificación, el derecho adquiere lo que en lógica formal se llama *solidez*, es decir, la aplicabilidad u operatividad de un sistema normativo en la realidad o bien para la resolución de algún caso. *Cfr.* Adalberto Juárez Mendoza “Relaciones: sintaxis, semántica y pragmática con la lógica jurídica: Acercamientos a una teoría de la interpretación”, en prensa.

³³ Las obras donde Jürgen Habermas propone estas ideas son varias, por citar algunas: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 2001; *Die moderne —ein unvollendetes Project*, Theodor W. Adorno-Preis und Dezernat Kultur, Frankfurt/Main, 1980; y “Modernidad vs. posmodernidad”, en Joseph Picó, *Modernidad y posmodernidad*, op. cit.

leyes u orden jurídico-legal de carácter universal por sus perspectivas de inclusión. Para entender esto de una manera más clara y precisa, ahora me propongo desarrollar algunas ideas relativas a la Ilustración para desprender de ahí los elementos más significativos en torno a lo que entiendo por secularización en Kant. En tal sentido, la siguiente propuesta es fundamental:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.³⁴

Con estas ideas, ahora es posible interpretar que, gracias a la utilización de la razón, se puede llegar a la Ilustración: estadio en el cual las características principales serían la toma de decisiones y el valor de servirse de la razón propia. Pero, en relación con el uso de la razón, Kant propone un uso público y uno privado de ella, exhortación que a su vez está íntimamente ligada con la libertad. En este sentido, el autor se expresa de la siguiente manera: “Para esta Ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber, libertad de hacer uso público de su razón íntegramente”.³⁵

Ahora bien, para poder comprender qué es el uso público y el uso privado de la razón, es necesario entender que:

[...] el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que ello se retrase en gran medida la marcha de la Ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario.³⁶

Siguiendo estas ideas es posible comprender que lo único que puede desarrollar la Ilustración en los hombres es el uso público de la razón, porque, a través de él,

³⁴ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 25.

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*

el individuo puede comunicar al público los fundamentos de sus ideas al igual que las deficiencias que encuentra en algún sistema de ideas u orden social.

Estas ideas llevan a proponer que una de las formas que adquiere la *razón* en Kant es su formulación práctica. Siguiendo algunos elementos para interpretar la primera forma de secularización (aquella que hace referencia a la pluralidad de las interpretaciones) en el filósofo de Königsberg, la Ilustración llevaría a desarrollar la razón práctica en su uso público. Ello conduciría a proponer que la secularización —en su primera acepción—, en Kant, requiere de la razón práctica en su uso público, porque a partir de ella se llegaría a demostrar una nueva interpretación de *mí mismo* ante una realidad pública. Y para establecer límites a la razón práctica y a su uso público —parece ser—, se requiere la creación de una Constitución de carácter civil, es decir, razonada, independiente y autónoma y que, a su vez, fundamente la independencia y la soberanía.

Sin embargo, atendiendo el séptimo principio de la “Idea de la historia en clave cosmopolita” (“El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior entre los Estados, y que no puede ser resuelto sin este último”),³⁷ mi interpretación cambia, porque la secularización, desde un punto de vista kantiano, implicaría o incluiría no sólo una relación entre el sujeto y el Estado sino también entre los Estados.

Orden legal que exige ser creado y justificado por el cultivo de la razón (vía la Ilustración), porque ella nos daría los criterios de universalidad e inclusión, además de la satisfacción de los tres niveles del derecho que en su momento oportuno recuperaré. Propuesta e ideas que llevarían a proponer la posibilidad de encontrar algunos elementos para desarrollar —quizá— las otras formas de secularización: a) la separación entre la Iglesia y el Estado, que, a su vez, implica una disociación de los poderes del Estado, toda vez que de suyo se crearía uno de tipo Liberal; y b) la creación y reconocimiento de otras formas de llevar e interpretar proyectos de vida: los ilustrados.

Ahora bien, se exige que el orden sea creado por la razón, porque ella intenta, entre otras cosas:

Escapar de un estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones; en la que aún el estado más pequeño puede esperar su seguridad y su derecho, no de su propio poderío o de su decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación de naciones

³⁷ Immanuel Kant, “Idea de la historia en clave cosmopolita”, *op. cit.*, p. 52.

(*Foedus Amphictyionum*), de una potencia unida y de la decisión según leyes de la voluntad unida.³⁸

Así las cosas, es posible entonces interpretar que las propuestas de secularización en Kant implican, además de la soberanía, la creación de una *Unión de naciones* cuyos vínculos y limitaciones se darían en las leyes u orden jurídico originado por la voluntad (razón práctica) unida. Si es de esta manera, la secularización en su forma kantiana alcanza o incluye el desarrollo de la razón y la libertad por todas las naciones, así como el reconocimiento entre ellas, además de ponderar lo que podría interpretarse como derecho internacional, sobre todo, de carácter positivo. Hasta aquí las propuestas de Kant en torno a la secularización y mi análisis del mismo tema.

En virtud de que es posible que la secularización en Kant enfatice el reconocimiento (ya como inclusión o como respeto de la autonomía de los estados en lo que a su régimen interior compete), me dirijo ahora a desarrollar el último inciso de este ensayo.

RECONOCIMIENTO

Ahora pretendo recuperar y desarrollar algunas ideas que influyen para desarrollar el reconocimiento, en virtud de fundamentar que este último sólo es posible en la modernidad cultural ilustrada y secularizada. Otro de los temas que no se puede dejar pasar inadvertido es el que hace referencia al reconocimiento. Ya en las propuestas de Kant se había entendido que el reconocimiento se desarrollaría si se tiene en cuenta que: a) el hombre lo es en tanto aprende y desarrolla la forma en que actúa la razón; b) para aprender esta actuación es necesario crear un orden legal a partir de la misma razón; y c) que a partir de la creación de un orden legal se da lo que podría entenderse como reconocimiento.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que el reconocimiento se obtendría a partir de la creación de un orden legal de tipo —o principalmente— *iuspositivista*, porque éste ha sido creado y reconocido por el hombre y, además, es incluyente. Aun más, ya en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *La metafísica de las costumbres* es posible advertir que Kant propone un imperativo

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

categorico en el siguiente sentido: *que la máxima de tu acción haga ver al hombre siempre como un fin y nunca como un medio.*

En relación todavía con el tema del reconocimiento, se puede recuperar que también en él influye el uso público de la razón. Si es de esta manera, el reconocimiento necesitaría superar algunos obstáculos tales como pueden ser los lingüísticos, institucionales o de representación, por decir sólo algunos.

En relación con el lenguaje, el reconocimiento tendría que incorporar aquellos horizontes de interpretación que están latentes en los pueblos que conforman un Estado o bien que pueden ser incluidos en un proyecto de orden legal de tipo cosmopolita, parafraseando a Kant. Pero no sólo ello, sino que también es necesaria la creación de códigos adecuados que permitan interpretar apropiadamente las categorías y valores políticos del reconocimiento. Y si es que no existen dichos valores o categorías, sería necesario crearlas. Aún más, a partir del lenguaje sería posible desarrollar una fusión de horizontes de interpretación o sentido que puedan llevar a actuar, dirigir, interpretar o crear un proyecto de nación específico y sin dobles discursos. En el ámbito institucional, sería necesario asumir y aceptar que ellas no tienen la validez total de la interpretación, sea en sentido de valores políticos o de proyecto de nación, mientras los actores políticos (partidos políticos, grupos sociales excluidos, organizaciones sociales, etcétera) no estén debidamente reconocidos y representados, de forma adecuada, en el gobierno del Estado.

Aún más, pareciera ser que el reconocimiento sólo puede ser posible en una sociedad secularizada, porque, siguiendo las propuestas que en su momento oportuno desarrollé, la secularización llevaría a transvalorizar todos los valores (¿Friedrich Nietzsche?) que existen en un determinado contexto y que no significan nada para el ciudadano, además de que se dudaría de la interpretación oficial.

Ello quizá haría que un ciudadano, o bien un grupo de ellos, al hacer uso público de la razón configuren lo que se pueda llamar un desobediente civil. No obstante, no se le llamaría de esta manera porque transgreda una normatividad u orden legal o civil, sino por todo lo contrario: porque le recordaría a las instituciones o los representantes lo que han olvidado hacer o es necesario corregir. Dichos reclamos estarían siempre dentro de un marco civil y legal.

De aquí que el reconocimiento requiera de una actividad o lucha política realmente representativa y de un marco jurídico o civil incluyente. Ya que, en términos de justicia, sí un grupo social es tratado de una manera y otros de otra forma para imponer cargas o beneficios en relación con el Estado o con ellos

mismos, se observarían injusticias ya sea por trato, exclusión de beneficios o cargas excesivas impuestas a ciertos grupos sociales.

A partir de las propuestas de Kant —sobre todo las jurídicas— relativas a la creación de un orden legal o del uso público de la razón, es posible proponer ciertos criterios para establecer un reconocimiento. Éste tendría como características principales: 1) la recuperación de la apertura que tiene el sujeto para ser educado en el ejercicio de sus capacidades y habilidades racionales, es decir, de la razón; y 2) el uso público de la razón, el cual exigiría tener como criterio central un código y léxico racional capaz de recuperar y subsumir las diferentes categorías y valores ético-políticos en el discurso público. De hecho, el reconocimiento en Kant implicaría necesariamente el uso público y racional del lenguaje; esto, a su vez, tendría como posibles consecuencias, por un lado, proponer y aceptar la interpretación homogénea y, por el otro, que no existe una acción (en este caso política) si se desarrolla de acuerdo con lo pactado convencionalmente y recuperado constitucionalmente.

Si esto es correcto, el reconocimiento en Kant desarrollaría dos posibilidades: 1) una nueva morada del ser o forma de ser/estar en-el-mundo a partir del uso público de la razón; y 2) elementos para aceptar y reconocer que no sólo no tenemos diferentes formas de interpretar, comprender o expresar las relaciones que tenemos con el mundo, los otros, uno mismo o las instituciones, sino que también esta pluralidad brindaría una riqueza en propuestas de horizontes de sentido (en tanto brinden dirección e interpretación colectiva) que, probablemente, conducirían a la creación de un proyecto de nación específico en el ámbito constitucional e interpretable por los ciudadanos o habitantes del Estado.

Una propuesta, en suma, que permite observar la inclusión como un valor, si no nuevo, por lo menos recuperable. En un primer acercamiento, el reconocimiento desarrollaría otra forma de ser/estar en-el-mundo, en tanto que a los grupos que no han sido beneficiarios de las políticas del Estado, se les haría partícipes de ellas, mientras que, los que anteriormente eran beneficiarios de las mismas, ahora participarían de las cargas sociales que tenían dichos grupos excluidos de los beneficios, pero incluidos en las obligaciones.

Aún más, el reconocimiento desarrollaría la inclusión como valor, porque, además de conceder una apreciación subjetiva de deseo o contenido interpretativo a dicha categoría, ésta también dirigiría o daría sentido a la forma de ser/estar en-el-mundo. Hasta aquí el desarrollo de las propuestas en torno al reconocimiento.

CONCLUSIONES

Es de hecho posible que tanto en Kant como en Weber se puedan encontrar los elementos necesarios para interpretar la cultura como un posible sustento antropológico subyacente. Sin embargo, una de las diferencias esenciales entre sus acepciones estriba en que Kant propone una interpretación del hombre desde sus características racionales y la cultura como una salida a la *animalidad* del hombre por el cultivo de la razón y la constitución de un todo moral, ente otras circunstancias. Razón y todo moral que llevarían al hombre a dar un paso más en la humanización de sí mismo, al proponer que tanto razón como cultura hacen que él mismo salga de su estado de *naturaleza salvaje*.

En Weber, las propuestas antropológicas y culturales también se desarrollan en torno de la racionalidad, misma que se predetermina o es predeterminada dependiendo del contexto de *comunidad* o *sociedad* donde se encuentre un fenómeno antropológico o cultural que se estudie. Estos fundamentos permiten apreciar que, en una comunidad, el fenómeno antropológico se siente parte de un todo; de aquí que la racionalidad en una comunidad justifique el todo antes que las partes, o bien los mitos y los valores. En una sociedad, dicho fenómeno antropológico y cultural se considera a partir de la aceptación de la individualidad. Ello permite proponer que la racionalidad justificaría no sólo al individuo antes que el todo, sino también sus intereses y fines.

Es de hecho posible proponer, a partir de estas ideas, que Weber sea un autor liberal. Sin embargo, al haber analizado que la modernidad cultural ha tenido dos tendencias o formas de expresión —al menos históricamente— y de ser operativa (la *liberal-burguesa* y la *crítica-marxista*), pareciera ser que los Estados de tradición *socialista* no han llegado a la modernidad cultural; porque uno de los elementos que propone Weber para que una comunidad llegue a ser sociedad es la inclusión de las propuestas de la Reforma protestante, no sólo para obtener una división del trabajo sino, también, como principio ordenador y de sentido colectivo. Si es así, muy probablemente sólo sean *modernos* los Estados de tradición liberal burguesa.

De entre las propuestas de la modernidad cultural —entendida como fragmentación de las imágenes unificadas del mundo por la metafísica y la religión (Habermas) —, se puede destacar y afirmar que Kant sería un autor totalmente moderno, al igual que Weber. No obstante, sería necesario comprender que dicha modernidad cultural se obtendría cuando el motor de la historia, la cultura y

el hombre sea la razón o la racionalidad. Aún más, sólo a través de la razón y/o la racionalidad es posible crear un orden civil incluyente y universal que logre incorporar y respetar las diferencias que existen en los niveles antropológico, cultural y estatal.

Recuperando estas propuestas para analizar algunos sucesos que se perciben actualmente,³⁹ no sería aventurado proponer que es pertinente y necesario ejercitar —parece ser que por ensayo y error— las capacidades y habilidades de la razón o la racionalidad, mismas que llevarían a crear un orden civil y jurídico incluyente y operativo. De aquí que sea posible proponer que varias de las salidas a los conflictos que se advierten hoy en día puedan encontrarse en la creación de un derecho positivo,⁴⁰ en el uso público de la razón práctica en su sentido kantiano y en el desarrollo de la racionalidad de acuerdo a fines e intereses según Weber.

Pasando ahora al tema de la secularización, es necesario aceptar que ella tiene su origen en propuestas de tipo eclesástico o religioso. Si es así, parece ser que las propuestas de secularización son más efectivas desde supuestos liberales más que ortodoxos. En este sentido, las propuestas de secularización sólo se llevarían a cabo en las culturas, sociedades o fenómenos antropológicos que compartan no sólo la separación de los poderes del Estado o entre Iglesia y Estado sino, y sobre todo, las propuestas del liberalismo y la Reforma eclesástica iniciada en 1517 e institucionalizada —por la tradición religiosa católica— en 1535.

Aún más, para el caso de México sería posible afirmar que existe el proceso de secularización en un nivel constitucional, toda vez que aparece la separación entre la iglesia y el Estado desde las propuestas de Benito Juárez en el siglo XIX. Aunque ya con las relaciones Iglesia-Estado reabiertas por el expresidente Carlos Salinas de Gortari, con la confesión pública del catolicismo del actual presidente Vicente Fox Quesada y el secretario del trabajo Carlos Abascal o con la

³⁹ Tales como la invasión de Estados Unidos a Afganistán, la lucha de grupos sociales por el reconocimiento de su diferencia y disidencia en relación con las propuestas oficiales. En otro sentido, se podría afirmar que las propuestas políticas mexicanas no son del todo representativas, por un lado, porque no incluyen a todos los actores políticos y, por el otro, porque los representantes, al asumir el poder, se distancian de las necesidades e intereses de sus representados; y, además, porque no existen valores políticos adecuados, en el mejor de los casos, y porque se excluye a varios grupos de actores políticos, entre ellos la sociedad civil.

⁴⁰ Es decir, una forma de normatividad jurídica cuyo fuente de origen y/o creación es el hombre. Por lo mismo, el carácter de obligatoriedad de este tipo de derecho radica en el consentimiento expreso de los grupos sociales que participan en su creación y, además, la autoridad, competencia y funciones de quienes lo crean, interpretan y aplican.

santificación de Juan Diego —entre otros hechos—, posiblemente se encuentren algunos obstáculos para que la secularización sea de hecho real y operativa.

Aún más, otra de las interpretaciones de la secularización implica el rompimiento del monopolio de la interpretación institucional. Ello llevaría a proponer que México requiere incluir y reconocer las diversas interpretaciones que existen acerca, para el caso que me interesa, del ejercicio político o el de nuestros representantes. Si esto es plausible, la secularización y el reconocimiento nos llevarían a la creación de un nuevo εθως y a la lucha por el reconocimiento de la pluralidad de las interpretaciones.

Por último, en un sentido jurídico, de orden civil o político, México, como Estación donde conviven o coexisten diversas culturas, ha tenido avances a nivel legislativo en tanto que se reconoce e incluye la diversidad o pluralidad cultural. Sin embargo, se advierte que uno de los grandes obstáculos para que este reconocimiento o avance legislativo no se quede en papel o a nivel de decreto, sino que sea operativos y vigente, es que hacen falta otros modelos educativos para la inclusión de las diferencias o disidencias y, más aún, la tolerancia.

De aquí que las propuestas de Kant en torno de la Ilustración sean, más que operativas, vigentes, pertinentes y necesarias para desarrollar o crear otra(s) forma(s) de gobierno, de orden civil o jurídico o, ¿por qué no?, de sistema político o económico. Quizá se refleje en el acuerdo que se pueda lograr para elaborar un proyecto de nación, situación que a más de uno le llenaría de entusiasmo u optimismo.

Por último, sólo me queda mencionar que en nuestro país las propuestas del reconocimiento, la inclusión, la secularización o la justicia son serios desafíos a lo que intenta ser una tendencia en el marco de una pretendida democracia mexicana. A fin de cuentas, el hecho de que hoy exista la posibilidad de pensar diferente trae como consecuencia la creación de la libertad y el reconocimiento. En fin, ya se darán más pasos y mejores en el sentido de compartir nuestras ideas y transformar nuestras circunstancias. Por todo ello será posible un nuevo orden, más justo, humano o incluyente.