



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

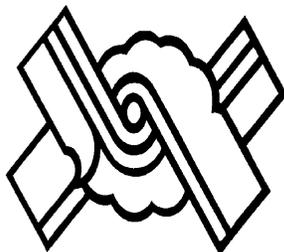
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



LA DISCUSIÓN DE VALORES EN ENTORNOS MULTICULTURALES

TESIS QUE PRESENTA :
ADALBERTO DE HOYOS BERMEA
PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR EL DR. LEÓN OLIVÉ MORETT



CIUDAD UNIVERSITARIA,

JUNIO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. LA INCONMENSURABILIDAD DE LOS VALORES EN ENTORNOS PLURICULTURALES.....	9
1.1 LA CONSTITUCIÓN CULTURAL DE LOS VALORES.....	12
Valores como hechos institucionales.....	15
Una cultura frente a su historia y tradición.....	21
1.2. LA VIDA BUENA, CONFLICTOS E INCONMENSURABILIDAD.....	25
¿Problemas para la racionalidad práctica?.....	28
Inconmensurabilidad entre culturas distintas.....	32
1.3. GLOBALIZACIÓN Y PLURALISMO DE VALORES.....	36
Multiplicidad de valoraciones.....	40
Pluralismo y liberalismo.....	43
Conceptualización del pluralismo.....	47
2. CRITERIOS DE UNA JUSTIFICACIÓN RAZONABLE.....	51
2.1 PROBLEMAS EN LA ARGUMENTACIÓN PLURALISTA	53
a) Objetividad.....	53
b) Criterios de racionalidad.....	59
c) Verdad.....	63
2.2 VALORES SITUADOS EN DIFERENTES CULTURAS.....	67
La prudencia como virtud.....	67
Ética sin fundamentos externos.....	71
La autoridad del prudente.....	75
Razonamiento práctico y sus límites.....	78
2.3 DERECHOS HUMANOS: ¿UNIVERSALES O CULTURALES?.....	81
Derechos Humanos como universales.....	83
Derechos Humanos interculturales.....	86
Relación entre derechos de los individuos y comunitarios	91
Prácticas compartidas reguladas en equilibrio reflexivo.....	94
3. ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE ACUERDOS.....	98
3.1 DESACUERDOS RACIONALES, INCONMENSURABILIDAD Y COMPARABILIDAD	98
Deliberación en condiciones de inconmensurabilidad.....	102
Inconmensurabilidad entre sistemas de valores	105
¿Conflictos trágicos entre culturas?.....	108
3.2 DISCUSIÓN COMO VÍA DE ACUERDOS.....	111
Participación como requisito de acuerdos.....	117
La tolerancia de las formas de vida.....	123
Conformación de un espacio público incluyente.....	127
CONCLUSIONES.....	132
Implicaciones prácticas y futura investigación.....	136
Apéndice. La educación intercultural en México.....	140
BIBLIOGRAFÍA.....	145

A Pilar

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis expone mis reflexiones sobre las problemáticas entorno a la diversidad cultural. Sin embargo las ideas que se presentan fueron muchas veces estimuladas por los profesores y amigos que me acompañaron durante este proceso. Quisiera agradecer especialmente al comité tutor de mi trabajo, los doctores Raúl Alcalá, Gustavo Ortiz, y a su director León Olivé, por la ayuda prestada durante estos cuatro años. Habrá que notar que este trabajo no estaría listo de no ser por las facilidades que encontré en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, cuyo programa de estudiantes asociados me brindó un cómodo rincón en sus instalaciones para escribir mi tesis. No dejaré de reconocer el amable patrocinio de una beca para estudios de posgrado de la Dirección Formación y Desarrollo de Científicos y Tecnólogos del CONACYT, que me permitió dedicarme de tiempo completo a la conclusión de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

En un mundo, donde cada vez las comunicaciones e interrelación entre las personas es más estrecha, en ocasiones aparecen problemas graves cuando se relacionan en el ámbito social, político y económico, personas con trasfondos culturales distintos. Las dificultades que surgen al tratar de establecer formas de convivencia justas en entornos pluriculturales han hecho que a menudo se prefiera una política que elimine o debilite las diferencias sustanciales entre las personas para resolver estos conflictos. Ahí donde hay una cultura dominante, las personas que no pertenecen a ella deben dejar de lado los rasgos culturales que los distinguen, para poder asimilarse e integrarse lo antes posible al ámbito político de la cultura dominante.

Sin embargo, para poder convivir en un ámbito donde concurren personas con distintos trasfondos culturales, no es necesario que se eliminen las diferencias que constituyen a las personas; sino que debería ser posible desarrollar políticas de reconocimiento que permitan que las personas lleven a cabo sus planes de vida, de acuerdo a su propia identidad cultural. Las diferencias pueden ser acomodadas para que personas de distintas culturas puedan convivir pacíficamente, e incluso puedan cooperar en el ámbito de una comunidad política más amplia.

Este trabajo busca dar un fundamento filosófico a una política del reconocimiento, principalmente a través del estudio de un pluralismo ético que permitiría legitimar diversas formas de vida, así como los valores que permitan un mejoramiento de las relaciones interculturales. En este reconocimiento de diversas formas de vida, en lugar de optar por evaluar las formas de vida a partir de criterios amplios y universalmente válidos, se propone el diálogo y la discusión como forma de resolución de conflictos. En esta discusión podrán aparecer cuáles serían las formas de vida, que permiten efectivamente el desarrollo de los planes de vida de los miembros de las culturas que habrán de convivir en un mismo espacio político. Se pretende que el pluralismo estudiado, sea más amplio que aquel previsto en el liberalismo político, que propone un núcleo de valores sobre

los cuales basa la legitimidad de las distintas configuraciones políticas, pues este núcleo de valores del liberalismo resulta invasivo de muchas formas de vida, y vuelve a plantear el problema de una asimilación de otros pueblos a la tradición política de las culturas dominantes.

Una política del reconocimiento permite establecer condiciones de justicia y equidad, sin necesidad de establecer un núcleo de valores preeminentes, sino que propondría la legitimidad de distintas configuraciones del valor, si es que estos valores permiten el desarrollo satisfactorio de los planes de vida de los miembros de una cultura, y a la vez, permite la convivencia con las demás culturas con quienes conviven. Si bien no será posible eliminar los conflictos, pues los intereses y valores cambiantes de distintas comunidades, habrán siempre de entrar en conflicto en distintas ocasiones, una política del reconocimiento al menos permitirá vislumbrar una solución que fuese satisfactoria para las partes ante los conflictos que se van presentando puntualmente.

El análisis que se busca desarrollar en este trabajo es acerca de la posibilidad de alcanzar acuerdos en una discusión entre personas pertenecientes a distintos trasfondos culturales, a pesar de los problemas de inconmensurabilidad que podrían surgir. Específicamente, éste es el tema del primer capítulo, titulado *La inconmensurabilidad de los valores en entornos pluriculturales*, donde se hace referencia a los problemas de comprensión que aparecen entre culturas que conviven, debido a que no comparten una misma configuración y jerarquía de sus valores.

No existe ninguna justificación para tratar de forma desigual a las distintas culturas que conviven en un mismo entorno, ya sea regional, estatal o internacionalmente, si estas culturas permiten el desarrollo de los planes de vida de sus miembros. Si se desestiman los valores de una cultura, y se invaden los ámbitos de su acción, se causa un grave daño a los miembros de esa cultura, pues no pueden desarrollar sus propias formas de vida. Pues una cultura va formando sus sistemas normativos; como las leyes y valores, a partir de una red de significados y creencias compartidas, que les permiten a sus miembros interactuar con su entorno. Los valores se establecen como hechos institucionales

compartidos, que son sensibles a los significados y creencias compartidas. Su normatividad depende de ser reconocidos por los miembros de una cultura y de su capacidad para permitirles desarrollar una vida satisfactoria, y por lo tanto, no puede darse preferencia a los valores de una cultura sobre los de las demás. Desde esta perspectiva donde distintas culturas pueden constituir legítimamente sus valores, habrá que buscar que a pesar de su posible inconmensurabilidad, puedan regir aquellos valores que permitan la mutua convivencia y desarrollo de sus distintas formas de vida. Los valores que permitiesen o alienten esta convivencia, serían valores interculturales.

A menudo se piensa que de existir la inconmensurabilidad de los valores, sería imposible una solución razonable a los conflictos que surgen entre culturas. Pero en el análisis que aquí se habrá de proponer de la inconmensurabilidad, se muestra que a pesar de la imposibilidad de traducción a un término común de los diversos bienes y valores que están en conflicto; es posible encontrar soluciones razonables en los conflictos interculturales. Ante un escenario de inconmensurabilidad, se toman decisiones y no se elige irracionalmente, si es posible ofrecer razones que justifiquen esta elección.

Dependiendo de la configuración cultural pueden surgir jerarquizaciones opuestas entre los valores de distintas culturas, y estas culturas podrán reclamar legitimidad de sus formas de vida. Pero en conflictos como éste, habrá que argumentar a partir de las mejores razones que se tengan, y desde una postura crítica tratar de encontrar las modificaciones necesarias de los valores que permitan solucionar el conflicto, sin invadir el ámbito propio de las culturas. Una resolución del conflicto a partir de la revisión tanto de las posturas propias, así como las de los demás, respeta a las culturas en conflicto, y al solucionar el conflicto, se permite un mejor desarrollo de los planes de vida respectivos.

Al final del primer capítulo, se trata de definir este pluralismo que no acepta que existan principios de racionalidad universales que nos permitiesen evaluar los valores que rigen la vida de todas las culturas. La globalización entendida como la mundialización del sistema financiero y de producción, parecería mostrar que es posible una unificación de valores y de sus estándares de evaluación, pero por el

contrario, parece ser que el proceso de globalización ha llevado a dejar de lado la legitimidad de los valores de muchas culturas e imponer en su lugar los valores de las culturas hegemónicas.

Por el contrario, en esta concepción de valores habremos de aceptar que existe una multiplicidad de valores, así como una posibilidad de organizarlos de distintas maneras. Por lo tanto, habría que respetar los valores de las culturas que conviven para que puedan adaptarse al mundo y resolver los problemas que enfrentan por sus propios medios. La discusión intercultural permitiría acercarse a acuerdos, pues las posturas se pueden modificar al ver cómo otras culturas han respondido a los desafíos que surgen a partir de ciertas circunstancias, y a partir de este contacto con otras culturas evaluar el propio desempeño; así como considerar los cambios que se deberían operar.

El pluralismo que estamos buscando no parte de una racionalidad universal, sino una racionalidad sensible a la situación cultural, así como su estructura normativa, y los criterios de justificación, que pueden surgir en las distintas culturas. Al respetar los valores de distintas culturas, se trata de dirimir los conflictos que puedan surgir entre ellas revisando las creencias y la guía práctica que los valores presentan a la vida; en estas revisiones se espera poder encontrar acuerdos que puedan significar una convivencia armónica entre las culturas, sin que necesariamente una le imponga sus valores a la otra.

En el segundo capítulo acerca de los *Criterios de una justificación razonable*, se revisan los problemas que puede tener una argumentación pluralista que busque justificar los distintos valores de diversas comunidades. Pues cuando se trata de justificar una acción se busca ofrecer las razones de por qué esa acción resulta conveniente; por lo cual es importante que la justificación que se ofrezca sea inteligible a los demás. Pero habrá que ser más específicos acerca de cómo se ofrece esta argumentación, pues si no se establecen correctamente los criterios de una justificación razonable, el pluralismo respecto a los valores puede enfrentar la objeción de un relativismo fuerte.

El primero de los problemas que se revisa es el de la objetividad de la argumentación pluralista, pues si cada cultura justifica internamente desde su

propia perspectiva, las razones que se ofrezcan estarán encontradas y no se podría fácilmente alcanzar un acuerdo. Pero no es necesario que la objetividad de la argumentación describa los valores independientemente de los contextos en que se encuentran para solucionar los conflictos. Por el contrario, la objetividad en una argumentación pluralista aparece, si a partir de un contexto específico, se es imparcial y se atiende a las razones y factores normativamente relevantes del contexto para permitir la discusión y eventualmente llegar a un acuerdo.

En otro tema ligado a la objetividad habremos de tratar los criterios de racionalidad que podrían establecerse en esta discusión, pues no se trata de argumentar desde principios universales de racionalidad para justificar nuestras prácticas y los valores que las sugieren, sino que habremos de aceptar que existen diversos sistemas de principios de razonamiento que habilitan distintos significados y referencias. Por lo cual habrá que estudiar la verdad tomada como aceptabilidad racional, que no será universal, sino que permitirá que una justificación sea verdadera en un entorno específico de prácticas y creencias. Tal postura invita a una constante revisión de nuestros juicios de valor, ya sea en el ámbito de una cultura o en la discusión intercultural.

Un modelo de deliberación coherente con los criterios de racionalidad establecidos sería el modelo prudencial aristotélico para la evaluación de las acciones y los valores que las guían. A partir de este modelo se discute cómo podemos tener valores objetivos situados en diferentes culturas y desde su propia perspectiva deliberar adecuadamente, sin caer en un relativismo. El modelo aristotélico que se sugiere determina a través de la experiencia los elementos relevantes que constituirían las razones que serían parte de esta deliberación. Si esto es posible, podemos construir una ética sin fundamentos universales, pues se evalúan nuestras acciones basados en nuestras propias vidas, desde quienes somos y nuestra identidad. Esta deliberación intenta determinar razonablemente qué acciones nos llevarían a una vida buena, en un determinado medio social, con sus instituciones y prácticas.

Pero ante la objeción de que si evaluamos nuestras acciones a partir de nuestras creencias y deseos, o bien, a partir de las prácticas de una comunidad,

se estaría justificando un conservadurismo que contendría valores opresivos; habrá que considerar que partiendo de la deliberación que sugerimos, no habría problemas para detectar cuándo una práctica se experimenta como injusta por los miembros de una cultura, y esta injusticia se puede denunciar desde esta perspectiva, sin necesidad de la mediación de valores neutros al ámbito de una comunidad. A partir de este diálogo y deliberación, se pueden buscar los cambios que mejorarían la situación de los miembros de una cultura o desactivarían el conflicto entre ellos.

Al final del segundo capítulo, se hace referencia a la preocupación de que se debilite una noción como la de Derechos Humanos, si perdemos su universalidad, al justificar los valores de forma interna a las distintas culturas. Sin embargo, se argumentará en contra de esa posibilidad, pues si se define la justicia como una experiencia de no-exclusión, desde la concepción de Luis Villoro, que permite un desarrollo satisfactorio de la vida de las personas a partir de sus propias concepciones y que busca los puntos comunes que se puedan establecer con los miembros de otras culturas. Una concepción de Derechos Humanos basada en esta concepción de justicia permite mejores relaciones interculturales, pues no impone concepciones externas a las culturas disputantes, y a la vez no debilita la normatividad de estos derechos.

Esta concepción negativa de justicia alentaría la aceptación de derechos colectivos que protejan la identidad de los diversos grupos culturales. Sin embargo, no por ser derechos colectivos permitirían pasar por encima de los individuos y sus pretensiones, pues cuando alguna práctica los afecte, tal concepción de justicia abriría la posibilidad de la disidencia, desde las propias formas culturales, abriendo un diálogo para la discusión que permita reformar las prácticas que excluyen a los miembros de alguna cultura. La misma discusión que procura la no-exclusión al interior de una cultura, tendría que ser posible también cuando los términos de la exclusión se dan entre culturas. La no-exclusión tendría la posibilidad de ser comprendida por distintas culturas, y si bien su comprensión no es en términos conmensurables, al menos es equivalente, lo que permitiría

alcanzar acuerdos desde las distintas perspectivas, acerca de las condiciones que impedirían la exclusión.

Un recurso para esta discusión intercultural sería el equilibrio reflexivo que permitiría que ante un conflicto se puedan ir modificando paulatinamente los valores e intereses de las culturas en disputa, hasta que se alcance un acomodo provisional de estos elementos que permita a ambas partes desarrollar su propio sentido de vida, sin que sus valores entren en conflicto con los otros.

En el tercer capítulo de este trabajo, *Acercas de la posibilidad de acuerdos*, se analiza cuidadosamente cómo se alcanzarían acuerdos partiendo de la concepción de valores que se ha delineado anteriormente. Se busca rechazar el supuesto de la necesidad de un marco común para evitar los problemas que plantea la inconmensurabilidad para alcanzar un acuerdo. La inconmensurabilidad no impide que comparemos las opciones que se encuentran abiertas, y a partir de esta comparación es posible iniciar una deliberación.

La inconmensurabilidad entre los valores de culturas distintas no impide la discusión razonable, pues partiendo de los valores que puedan ser justificados por diversos grupos culturales, las culturas en conflicto podrán hacer modificaciones que permitan el mutuo desarrollo de los planes de vida en ambas culturas. Lo anterior es posible, aunque las culturas en conflicto no compartan las razones para llegar a este acuerdo. Mientras las culturas puedan modificar sus propios rasgos para permitir que los intereses de los participantes en la discusión puedan ser satisfechos, se podría alcanzar un acuerdo. Las estrategias interculturales que se pueden sugerir se refieren a aquellas que resalten la interdependencia existente entre las culturas y alienten el respeto mutuo.

Al analizar la discusión como vía para llegar a acuerdos, se revisa cómo se pueden hacer explícitas las razones, los intereses y valores de una cultura, para iniciar esta discusión, que abarcaría una revisión crítica de estas razones por parte de quien las defiende, así como por la contraparte en la discusión, para tratar de buscar acuerdos que desactiven el conflicto. No es necesario que uno de los participantes en la discusión acepte todos los valores que se discuten y que hayan sido justificados por su contraparte, pues al revisarse la argumentación pudiera no

aparecer un acuerdo. Sin embargo, el ejercicio por sí mismo permite avanzar en el conocimiento de la otra cultura y sus razones, procedimiento que ulteriormente podría permitir un acuerdo. Para validar los acuerdos que se puedan alcanzar en esta discusión se propondrá mantener el criterio de no-exclusión, lo cual requerirá que los involucrados en el conflicto que ha surgido, participen en la discusión directamente o a través de una apropiada representación.

No siempre esta discusión puede alcanzar acuerdos, pero si los valores en disputa fueron justificados correctamente por las partes, puede considerarse mantener las prácticas que se desprenden de esos valores, como prácticas internas al ámbito de una cultura. Las culturas en conflicto, habrían de considerar tolerar esas prácticas internas, mientras no afecten el desarrollo de sus planes de vida. Es importante que las prácticas internas no se retiren de la discusión pública, pues deben mostrar que permiten el desarrollo de los planes de vida de los miembros de esa comunidad. El propósito de este trabajo es buscar maneras de establecer la legitimidad de una pluralidad de formas de vida, y a la vez brindar criterios de justificación que pretenden ser razonables para establecer un marco de respeto entre las culturas, para avanzar en la resolución de conflictos a través de la consecución de acuerdos que respeten las diversas formas culturales y a sus miembros.

Por último, el lector encontrará un apéndice acerca de la educación intercultural en México, donde se trata de revisar un caso concreto de políticas públicas del ámbito educativo que tratan problemas específicos de las relaciones interculturales. A partir del aparato teórico expuesto, se proponen algunos lineamientos para mejorar los resultados de esas políticas públicas, y a la vez reconocer la riqueza de los pueblos indios, sin imponerles valores ajenos a sus formas de vida.

1. LA INCONMENSURABILIDAD DE LOS VALORES EN ENTORNOS PLURICULTURALES

Cuando nos encontramos interactuando con miembros de otras culturas es muy común que si no hemos estado en contacto con ellos, sea muy difícil que comprendamos lo que están diciendo. Resulta complicado incluso descubrir que es una lengua como la nuestra la que están hablando. Dice Wittgenstein (1980) que tenemos la sensación de estar escuchando un balbuceo sin sentido.

Sucede lo mismo cuando se trata de reconocer las pautas de comportamiento e interacción que tienen otras culturas, cuando no estamos familiarizados con ellas, podrían ser tomadas como comportamientos sin sentido. Los seres humanos tenemos formas diferentes de desarrollar nuestra vida, sin embargo, lo haremos siempre dentro de una organización social determinada, donde adquiriremos las competencias necesarias para llevar a cabo nuestros planes de vida y los objetivos que en éstos se incluyan. No por ser una organización ajena a aquella en la que nos encontramos puedan ser descartadas de principio las actividades que en ella se desarrollan.

Por el contrario, así como es posible que alguien que estudia el idioma chino al irlo comprendiendo deja de escucharlo como un balbuceo, igualmente es posible que cuando alguien se va familiarizado con la organización social desarrollada por una cultura podrá ver que los comportamientos que toman lugar en su interior no son irracionales, sino que tienen un propósito dentro de esta cultura.

Partiendo de este punto, es importante resaltar la dificultad que existe en muchas ocasiones para reconocer la finalidad de ciertas acciones que aparecen en otras culturas. Sin embargo, si nos encontramos en un entorno pluricultural, será importante hacer un esfuerzo por comprender las acciones de aquellos que nos rodean. Esta actitud nos permite evitar un etnocentrismo que nos haga suponer que nuestras razones para actuar son las correctas y otros deben eventualmente, después de haber revisado suficientemente el asunto llegar a las mismas conclusiones que nosotros.

Por extrañas que parezcan las costumbres de un pueblo se trata de “reglas sociales y, por tanto, constituyen parte integrante de la cultura de los pueblos donde aparecen” (Bartholy & Despin 2005, p. 191). Es normal que personas pertenecientes a entornos culturales diferentes tengan concepciones distintas del bien; muchas de estas concepciones son correctas desde la perspectiva de esta cultura y deben ser respetadas, por extrañas que parezcan a otros, salvo en los casos que no puedan ser justificadas apropiadamente desde su propia perspectiva cultural. No hay grupos humanos que no desarrollen una cultura, y sólo dentro de ella podrían desarrollarse las aptitudes naturales del hombre. Sus valores constituyen las formas de vida que se pueden desarrollar en su interior, y por lo tanto no puede considerarse que sean inferiores o atrasados respecto a los de otros pueblos, sino que serían los adecuados para desarrollar ciertas formas de vida al interior de esa cultura. Si pensamos los valores en términos de valores superiores e inferiores, querría decir que sólo hay una escala de valores posibles y que todos los pueblos deben llegar a ser como la cultura que se supone más avanzada.

La reflexión en torno a los valores de distintos pueblos, se vuelve urgente en los lugares cuya pluriculturalidad exige la convivencia de personas provenientes de distintos ámbitos culturales. México es un país conformado por una amplia diversidad de culturas, y a pesar de ello, la forma de tratar la diversidad cultural en México ha sido normalmente procurar que todos los pueblos que lo conforman tanto los indígenas, así como las distintas colonias migrantes y sus descendientes, se integren en una sola cultura preponderante en el país. Esta forma de integración forzada ha sido duramente criticada por Bonfil Batalla (1981) quien afirma que las corrientes nacionalistas posteriores a la revolución trataron de llevar a cabo una unificación cultural incorporando a los indios a una cultura “cosmopolita”. Este esfuerzo de incorporación perdura hasta nuestros días, aunque con una estrategia diferente; dice Díaz-Polanco (2006a, p. 27) que ahora vivimos esta unificación a través del “abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto a más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y

asimilador” al alentar que los miembros de estos pueblos se conviertan en promotores de la integración por voluntad propia. Esta forma de integración se da predominantemente en un liberalismo que afirma la exclusiva preeminencia del individuo, lo cual mina de forma drástica las formas de vida que puedan desarrollar las diversas culturas que conviven al interior de este país. Estas políticas culturales resultan indeseables, pues atentan contra la identidad y la riqueza cultural de los distintos pueblos mexicanos. Una prueba de que estas políticas presionan la desaparición de la diversidad cultural, es que el porcentaje de hablantes de alguna lengua indígena en el país se ha reducido constantemente durante las últimas décadas (INEGI, 2005).¹

La convivencia entre culturas se da a veces en un mismo espacio físico, tal como en las grandes urbes del país, debido a la cancelación de las opciones de vida en el campo y específicamente en las comunidades indígenas; la migración hacia las ciudades ha sido intensa; y de ahí la presión para que los migrantes se incorporen a las formas culturales del lugar a donde llegan. Los términos de la convivencia de los pobladores de estas ciudades normalmente son desventajosos para las comunidades indígenas, a quienes se les requiere acatar las formas culturales de la mayoría y abandonar las propias. Varias entidades federativas tienen una importante población indígena, tanto nativa como migrante; además de comunidades de migrantes provenientes de otros países; y será importante discutir las políticas culturales que permitan la mejor convivencia entre todos estos grupos.

Incluso, la interacción entre culturas no necesariamente requiere darse en un mismo espacio físico, sino que en distintos grados de intensidad puede darse entre culturas vecinas. La convivencia aparece en un ámbito regional, o bien dentro de un Estado, bajo un marco legal común. Las distintas comunidades a pesar de no estar en un contacto tan directo entre sí o con los grandes centros urbanos, deben tener un espacio dentro de este marco jurídico para poder

¹ Los datos del II Censo de población y vivienda del INEGI de 2005 muestran que en 1990 el porcentaje de hablantes de alguna lengua indígena en México era de 7.5%, mientras que en 2000 bajó a 7.2% y en 2005 llegó hasta 6.7%. Lo cual muestra una aceleración en esta tendencia.

participar; y así contribuir a la vida regional y nacional desde su propia posibilidad y sin tener que abandonar las formas de vida que han mantenido tradicionalmente.

En estos diversos niveles de contacto que mantienen las diferentes culturas, sus valores e intereses pueden entrar en conflicto. Sin embargo, habremos de sostener debido a la inconmensurabilidad de sus valores, los conflictos siempre habrán de aparecer, por lo tanto, no sería una meta tratar de converger en todo para resolver los problemas que surgen, sino que a través del diálogo, la discusión y cierta acción política, sea posible convivir a pesar de estos conflictos que se presentan. Suponemos que cuando un grupo humano es capaz de argumentar razonablemente a favor de sus valores y como éstos mantienen formas de vida que están justificadas, debemos procurar no transgredir, en la medida de lo posible, la forma de vida de este pueblo.

Por lo tanto, esbozaremos una concepción pluralista de los valores que afirmando esta diversidad permita encontrar formas de respeto y tolerancia en las distintas configuraciones de convivencia, para permitir el desarrollo de las culturas que se encuentran interactuando, y por otra parte propiciar la cooperación intercultural, lo cual enriquecería las formas culturales existentes.

1.1 LA CONSTITUCIÓN CULTURAL DE LOS VALORES

Todas las culturas forman sus valores entorno a una situación específica, a necesidades, intereses, formas de organización y producción distintas. Los valores que surgen en una cultura son importantes para el desarrollo de los planes de vida de sus miembros, y por lo tanto, no tendríamos justificación para tratar desigualmente o restar importancia a los valores y formas de vida que surgen en otras culturas, si cumplen con las expectativas de vida de sus miembros. No hay razones para dar prioridad a los valores de un grupo sobre los de otro, aunque este grupo sea mayoritario, no puede quitar a los miembros de otras culturas sus oportunidades para desarrollarse según sus propias formas de vida.

Afirma Kimlycka (1996) que sufre un grave daño aquella persona que es despojada de las posibilidades de un desarrollo significativo que le puede ofrecer

su cultura, aquellas personas que a pesar de estar en su lugar de nacimiento, su lengua no puede ser utilizada en los ámbitos públicos y está restringida sólo a la conversación entre familiares o amigos, es un daño para ellos no poder desarrollar una identidad, así como las actividades que ésta conlleva. Afirma Kymlicka que se trata de un daño, pues nadie estaría dispuesto gratuitamente a ser sujeto de este trato. Entonces aquellas personas cuyos valores son distintos estarían recibiendo un trato injusto, si tienen que abandonar sus valores sin otra razón que no son los de la mayoría; y resultaría necesario alentar la discusión intercultural para que sea posible la convivencia de personas pertenecientes a distintas culturas, sin que ello signifique que algunos de ellos deban abandonar su forma de comprender el mundo.

Sin embargo debemos investigar primeramente qué es una cultura y cómo surgen los valores en su interior. De esta manera podremos determinar en qué sentido se está dañando a alguien al marginar su cultura e impedirle desarrollar las posibilidades de vida que le confiere su identidad.

Al inicio de la modernidad cuando se empezó a estudiar el concepto de cultura; se le entendió como “alta cultura” que abarcaría ciertas expresiones artísticas como la música de concierto, literatura, danza, teatro, etc. En esta acepción, cultura designa solamente la educación estética que forma y refina la personalidad y afirma las costumbres correctas aceptadas que rigen la convivencia en una sociedad; y parte importante de esta cultura son obviamente las artes y las letras. Sin embargo, es obvio que esta era la cultura de sólo una pequeña parte de las sociedades europeas de ese tiempo, pues el resto de los pueblos seguiría estando excluida de esta cultura.²

Este concepto de cultura resulta insuficiente para explicar la pérdida que sufre alguien cuyos valores han sido excluidos. Por lo tanto el concepto de cultura se debe ensanchar para poder aplicarse a otros pueblos en circunstancias distintas. En el siglo XIX a partir de la obra *Primitive Culture* de Tylor, se integran otros elementos al concepto de cultura, entonces, no sólo las expresiones

² No habremos de utilizar el término civilización en este trabajo, pues ciertas resonancias debidas en parte a la etimología de *civis* (ciudad), nos llevan a pensar en la civilización, como antónimo de barbarie, como un refinamiento de nuestras costumbres, que la harían muy cercana a la acepción de cultura como “alta cultura”.

artísticas o intelectuales, sino todos los hábitos sociales, así como la producción material, y las actividades de sus integrantes conforman una cultura. Empero debido a la marcada influencia del darwinismo de su época, Tylor está buscando en las culturas primitivas aquellos rasgos culturales comunes a partir de los cuales pueda haber una evolución hacia las culturas que considera él más desarrolladas. El proceso de desarrollo que las culturas deberían seguir sería fijo y es evaluado a partir del estado de desarrollo de los países europeos. Esta definición de cultura sigue dejando fuera la posibilidad de que ciertas culturas tengan valores correctos, sin necesidad de que se desarrollen hacia los valores de las formas culturales de los países hegemónicos.

En los estudios desarrollados en la primera mitad del siglo XX se trata de evitar este etnocentrismo en varios intentos de hacer descripciones sobre los múltiples conjuntos posibles de elementos que constituirían una cultura. Dice Rossi (2005, p. 202) que “dichas definiciones tratan de «enumerar» los diversos contenidos que constituyen el ámbito objetivo de la cultura: por una parte los «hábitos» sociales[...] de los individuos integrantes de una cierta comunidad; por otra, los productos de esta actividad” pero un enfoque que se circunscribe a tan sólo describir los contenidos de las culturas, resulta insuficiente para comprender qué es una cultura y cómo conforma la identidad de sus miembros. Por lo cual se tienen que integrar a estas definiciones los sistemas de valores de los que participan los miembros de un grupo social.

A partir de esto empieza un proceso de abstracción de estos elementos para llegar a una concepción de cultura, en la que se dejan de describir los hábitos sociales y se trata de encontrar los sistemas de valores que están imperando en una cultura, así como los modelos de vida que se comparten en el grupo (Cfr. Rossi, 2005). El valor se puede realizar únicamente en el marco de una cultura, pues no habría planes de vida posibles sin la interacción con los otros miembros de una cultura, así como los modelos que se presentan al interior de este grupo. De esta forma se legitima la existencia de distintas culturas, así como de sus formas de vida y valores.

Estos valores y las formas de vida que posibilitan se dan a partir de una estructura de significados socialmente constituidos (Geertz 1992, p. 22). Estos significados son compartidos al interior de una cultura y no son claros para aquellos que están fuera de esta red. Estas estructuras de significado posibilitan la vida social de los miembros de una comunidad. Entonces, podemos afirmar que una cultura será un grupo específico de personas que comparten esta estructura de significados, y para poder compartir esta estructura de significados, necesariamente tendrán que compartir un número suficiente de creencias que permitirán estructurar el mundo de cierta manera. Estas creencias incluyen otros significados que se están compartiendo, pues las acciones de sus integrantes muestran los sistemas normativos que se han formado y se siguen, tales como ritos, valores, leyes y costumbres, lo cual a su vez que permite la trasmisión de formas de vida en el ámbito de esta cultura. Todos estos elementos comunes tanto los epistémicos como los normativos, permitirían una amplia variedad de configuraciones culturales que se transmiten generacionalmente, que si permiten a sus miembros desarrollar satisfactoriamente sus vidas, se vuelve necesario respetarlas. Pasemos entonces a revisar más específicamente, cómo es que se forma la estructura normativa de los valores, al interior de una cultura.

Valores como hechos institucionales

Hemos caracterizado la cultura como una red de significación compartida, y esto muestra la gran importancia que tiene el lenguaje para la formación de todas las estructuras sociales e instituciones que se creen dentro de una cultura. Debido a lo anterior, es que la lengua es uno de los principales rasgos que se comparte en una cultura, y muchos de los otros rasgos que aparecen en esta cultura serán dependientes de las características propias del lenguaje.

La cultura depende en gran medida del lenguaje debido a que está igualmente constituida por ciertas reglas que no son conceptuales sino prácticas, es decir, no han sido establecidas con anterioridad, ni arbitrariamente, sino que se trata de reglas que se establecen a través de su continuo uso dentro de una comunidad; tanto el lenguaje como la cultura serían subproductos de la

socialización entre los seres humanos (Bloor, 2001, §2). En ambos casos se requiere que exista una relación constante y cierta familiaridad con un trasfondo apropiado para poder tomar parte de un lenguaje, así como de una cultura.

Hemos visto que la cultura contiene en sí como un elemento esencial los sistemas normativos que rigen en ella, y uno de estos sistemas es el de los valores que recomiendan acciones para llevar una buena vida al interior de cierta cultura. Y la estructura a través de la cual los valores son normativos para los miembros de una comunidad es análoga con las reglas que se deben seguir para hablar correctamente un lenguaje. En ninguno de los dos casos podemos hablar de reglas que puedan ser expuestas conceptualmente en su totalidad, pues siempre habrá puntos en los que la regla no resulta suficiente para alcanzar los casos específicos que se están tratando, ni la especificidad requerida para articular todos los usos posibles. En ninguno de los dos casos los elementos de estos sistemas normativos podrían ser deducidos conceptualmente, sino que se tratará siempre de reglas que se establecen prácticamente. Debido a lo anterior no pueden establecerse valores correctos de manera conceptual o a priori, sino que dependerán siempre del contexto donde se encuentren.

Al explicar la naturaleza de los valores en términos prácticos surge la objeción de que lo anterior desembocaría en un relativismo, y no habría manera de sancionar una práctica que una comunidad haya adoptado, pues lo hace en un contexto dado. Sin embargo, este carácter práctico de los sistemas normativos evita la acusación de relativismo de aquello que aparezca como una regla en ambos casos, pues no habría manera de reducir el lenguaje (ni la cultura) a los estados mentales de los individuos. No se trata de que algo sea valioso por acuerdo o capricho de los miembros de una comunidad, sino que valioso sería aquello que, en efecto, permita desarrollar vidas satisfactorias a los miembros de una cultura, pero desde sus propios planes de vida. Por otra parte, las normas de una cultura o un lenguaje, debido a su carácter práctico, no están establecidas de antemano a sus miembros o usuarios. Tanto la cultura, como el lenguaje, se daría debido a su carácter práctico, en la ejecución de los individuos y la interrelación que mantienen unos con otros. Por lo tanto, podemos extraer reglas descriptivas

de la generalidad que observamos en una cultura, pero no es posible una conceptualización a priori de aquello que podría constituir las distintas formas culturales, o bien, evaluar de antemano las reglas que aparecen en las prácticas de alguna cultura.

En esta relación tan estrecha entre cultura y lenguaje, éste último habilita supeditadamente muchos de los rasgos que encontramos en la cultura. El lenguaje puede hacer aparecer muchos otros hechos institucionales al interior de una cultura. Los valores pueden explicarse a partir de la interacción del lenguaje y de los individuos en una cultura.

Los valores son sistemas normativos que nos permiten considerar que algún objeto o situación resulta ser bueno, agradable, conveniente o deseable con vista a ciertos fines (Harman, 2000). Dice Villoro (1998, p. 142) que los valores sólo se pueden dar en el marco de una cultura, pues no podríamos establecer los fines de nuestra vida, ni las cosas que necesitamos para alcanzar estos fines, sin una identidad cultural y los fines que establece. A partir de los modos de vida que una cultura ofrece a sus miembros, se podría establecer qué cosas son valiosas (útiles, convenientes, etc.) para llevar a cabo vidas satisfactorias. Pero para que podamos comprender el sentido de estas formas de vida es necesario compartir con los demás miembros de nuestra cultura otros rasgos culturales, que son los que hemos mencionado antes; una lengua, ciertas creencias básicas, ciertas prácticas e instituciones, al igual que una historia y un proyecto común.

Los valores de una cultura y su forma de priorizarlos no pueden estar preestablecidos, pues dentro de una sola cultura son muchos los objetos o acciones que pueden cobrar valor al permitirnos alcanzar ciertos fines, y no todos los fines pueden ser realizados por una persona. Aunque pueden reconocerse como valiosos diversos roles sociales como el de un atleta de alto rendimiento, de un profesor, de un obrero, de una ama de casa, los fines inherentes a estos roles difícilmente pueden ser desarrollados por la misma persona. En el ámbito de una cultura se transmiten muchas posibilidades de desarrollar una vida a partir de los sentidos de vida presentes en ella, y a partir de las experiencias personales se van escogiendo las acciones que los conducirían a estas formas de vida. Incluso al

interior de una cultura las valoraciones nunca están fijas, sino que se van adecuando a la interacción y a las situaciones que van enfrentando los miembros de esta cultura.

Los miembros de una cultura comparten de forma suficiente una red de significados que incluyen ciertos sentidos de vida, y por lo tanto se encuentran en una disposición que les permite reconocer los valores que fomentan los fines que se establecen como posibles y deseables desde su perspectiva cultural. Entonces, habremos de afirmar que los valores son hechos institucionales, pues dependen de que sean considerados como adecuados para los fines de los miembros de una cultura. En el momento que dejen de ser reconocidos como tales dejarían de ser valorados. Esta concepción de los valores, busca mantener una posición intermedia entre un relativismo que haga los valores dependientes de caprichos individuales o colectivos; y por otra parte, una concepción que haga a los valores un rasgo cultural fijo que se impone a los miembros de una cultura.

Los seres humanos necesitan representarse el mundo para poder interactuar con él, y esta interacción la realizamos a través de nuestras creencias y nuestros deseos. Pero no es posible formar un deseo o una creencia de forma aislada, pues se requiere establecer los significados de aquello que creemos y deseamos; no podríamos desear un helado sin tener claras muchas otras creencias de qué cosa es un helado, el agua, cómo se congela y dónde podemos conseguir un helado, para llegar a un deseo tal. Para establecer los significados de aquello que nos rodea, requerimos de los miembros de nuestra comunidad, para ir familiarizándonos con ellos. Compartimos con los demás una intencionalidad colectiva nos permite comunicarnos, pero también permite desarrollar vidas sociales con significados compartidos. Esta intencionalidad colectiva nos permitirá tener un lenguaje y comunicarnos con otros a través de él, y al mismo tiempo nos permitirá transmitir significativamente nuestras creencias y deseos a otros, para así interactuar con nuestro medio.

La intencionalidad colectiva, va estructurando una realidad social en la que encontramos hechos y relaciones que se dan entre los seres humanos y su ambiente. Esta realidad social ha sido generada por los participantes presentes y

pasados; y es precisamente a través de esta realidad social que tratamos de desarrollar nuestras vidas, tratando de establecer y alcanzar los objetivos y fines que nos proponemos, tanto en el ámbito común como individual. Dice Searle (2001, p. 56) “La intencionalidad colectiva permite que grupos de gente creen hechos institucionales comunes, tales como aquellos que involucran dinero, propiedad, matrimonio, gobierno y sobre todo, el lenguaje”.

En la concepción de Searle, los hechos institucionales son aquellos que desarrollan alguna función no a causa de sus propiedades físicas, sino al representar, simbolizar o significar una u otra cosa de forma convencional. El matrimonio sería un ejemplo de un hecho institucional, la función social que cumple no es debido a ninguna propiedad física, sino por aquello que representa en una sociedad. La intencionalidad colectiva nos permitiría compartir ciertos estados mentales que serían esenciales para la formación de los hechos institucionales, cuyo estatus es reconocido por el conjunto de las personas que comparten ciertos estados intencionales. Reconocemos que algo es un matrimonio, pues tenemos ciertas creencias compartidas acerca de ello, y conocemos las reglas que este implica.

La regla constitutiva de un hecho institucional es que: «X cuente como Y en C » (Searle, 2001, p. 56); podemos decir que aquellas funciones que dependen de la representación y el reconocimiento por parte de la colectividad se conforman de acuerdo a esta regla constitutiva que presenta Searle. Es decir, estas 32 piezas movidas por turnos sobre un tablero cuadrado, cuenta como una partida de ajedrez , en ciertas circunstancias. Se trata de ajedrez, cuando la intencionalidad común de los participantes (así como de los espectadores) puede reconocer las reglas que lo conforman como tal. De igual forma un escrito que expresa la voluntad de dos personas (X) cuenta como un contrato (Y) dentro del sistema legal del estado mexicano (C). En ambos casos, la partida de ajedrez o el contrato civil aunque son dependientes de la intencionalidad de los participantes, existen objetivamente, siempre y cuando la función que cumplen sus reglas sea reconocida. Este mismo contrato no podría ser impuesto a las mismas personas

que se encontraran en circunstancias tan distintas que la intencionalidad colectiva no pudiera reconocerlo, a falta de ciertas creencias y el trasfondo adecuado.

Cuando estas funciones representativas o simbólicas son reconocidas por los miembros de una comunidad se forman hechos institucionales que son objetivos en el interior de esa comunidad. En el mundo, independiente de la intencionalidad de los sujetos no existen los contratos, pero aun así quien firmó un contrato en una situación normal está obligado a cumplirlo. Aunque el contrato sea un fenómeno dependiente de la intencionalidad de los sujetos, la objetividad del contrato no está en discusión. De igual forma, los valores de una comunidad son hechos institucionales, que son dependientes del reconocimiento de sus miembros, lo cual no implica que sean relativos, sino que son objetivos a su interior.

Los valores son sistemas normativos que se rigen según el esquema de hechos institucionales, pues deben ser reconocidos por los integrantes de esta comunidad para existir objetivamente. Los valores recomiendan actitudes favorables hacia ciertos objetos, acciones o situaciones, debido a que resultan buenas, útiles o favorables para los fines que compartimos en una cultura. La acción de pagar una deuda (X) puede contar como justa (Y) en ciertas circunstancias (C), pues reconocemos que actuar de esta manera es conveniente para una convivencia tranquila y fomenta la ayuda entre las personas. Aquellos valores que pueden ser reconocidos como tales sin gran discusión al interior de una comunidad podemos decir que son objetivos, y se van transmitiendo y aprendiendo en el interior de una cultura. Los hechos institucionales forman una estructura normativa, pues al estar interrelacionados todos los hechos institucionales recomiendan acciones, asignan capacidades y obligaciones que no existían antes de la creación de estas instituciones. Pero las diversas configuraciones posibles de estos hechos institucionales y sus reglas constitutivas definirán también las distintas posibilidades legítimas de valores sostenidos por diversas culturas. Por último, si los valores son objetivos al interior de una cultura y permiten desarrollar ciertas formas de vida propias, podemos pensar que estos

están justificados en sostener sus valores, y por lo tanto pueden exigir respeto para ellos, de parte de las otras culturas.

Una cultura frente a su historia y tradición

Los valores de las culturas se encuentran en constante transformación debido al paso del tiempo, la variación de los tipos situaciones que se enfrentan, las relaciones que se establecen, así como las creencias que se sostengan. Por lo cual es importante que una concepción de los valores pueda explicar el carácter histórico de éstos, al igual que su proceso de transformación.

Algo que a la luz de ciertas creencias resulta provechoso en una cultura, deja de serlo eventualmente o al revés. Un ejemplo de estos cambios en los valores es cómo ha ido cambiando la idea de comunidad e identidad en ciertos grupos indígenas de México con la introducción de tecnologías de la comunicación. La producción y trasmisión de programas radiofónicos no siempre fue considerado importante por los pueblos indígenas de México para promover su lengua y mantenerse comunicados, pues era un instrumento que estaba fuera del esquema de vida que tenían, y no resultaba necesario para mantener su propia identidad, y por el contrario se preferían otro tipo de actividades para este fin. Sin embargo, al desarrollarse de forma extendida la radio comunitaria indígena, ésta se ha incorporado a los elementos que conforman la comunidad y la identidad propia y los han ido transformando.

Un valor como hecho institucional es capaz de persistir en el tiempo siempre que los individuos directamente implicados y un número suficiente de miembros de la comunidad relevante para este valor, deben seguir reconociendo su eficacia para cumplir cierta función. Es necesario que su estatus sea aceptado continuamente, pues de no ser así, el valor deja de tener vigencia o se va transformando. Al mantener un concepto histórico de valor surgen algunas interrogantes sobre éste, ¿es posible el progreso histórico de estos valores?, ¿podría existir un progreso axiológico si los valores que tenemos están sólo acomodándose a las condiciones que prevalecen en un momento dado? En este

punto, parecería que se está trasladando la misma discusión acerca de la posibilidad de que existan culturas más avanzadas que otras, culturas con mayor progreso que otras.

Habíamos dicho que no podíamos hablar en estos términos como una precaución metodológica, pues es muy común que aquello que no comparte las características de lo que consideramos una cultura tienda a ser visto como retrasado. Sin embargo, habremos de discutir más adelante que al interior de una cultura puede haber noción de los problemas que se están enfrentando y cómo tratar de superarlos. Pero esta noción de mejoramiento no puede referirse a un progreso lineal que apunta hacia fines ya establecidos, sino un mejoramiento hacia aquellos puntos donde los miembros de una cultura piensan que realizarán su vida de forma satisfactoria. Esta continuidad temporal es importante también para la persistencia de una cultura, y ahí efectivamente puede percibirse un mejoramiento en la consecución de los fines que se mantienen, a pesar de que se vayan modificando a través de la historia.

Al igual que los valores, al interior de una cultura se trasmite también una forma de comprender el mundo, así como nuestro papel en él. Esta transmisión es posible gracias a que compartimos dentro de una cultura muchos significados, creencias, así como un trasfondo de prácticas e instituciones. A partir de este trasfondo compartido nos resulta posible seguir las reglas de nuestro ambiente social, a pesar de no ser conscientes de ellas la mayor parte del tiempo. Las prácticas que aparecen en una cultura nos permiten interactuar con la realidad social que enfrentamos, a pesar de que normalmente no somos conscientes de las reglas que seguimos, por ejemplo, nos paramos a cierta distancia de las personas cuando platicamos con ellas, y esta regla social parece que no es consciente. Las distintas reglas sociales que seguimos van estructurando nuestra realidad social y las funciones de las distintas instituciones, que aparecen al interior de alguna cultura.

Este trasfondo de prácticas y las reglas que de ellas surgen fundamentan nuestros valores, como hechos institucionales, son sensibles a las creencias de nuestra comunidad, pues sólo a partir de los fines que se encuentran dentro de

una cultura, se pueden establecer qué cosas son importantes y tienen algún valor para nosotros. Las características que puedan hacer que algo cuente como bello dentro de una comunidad dependerán de las prácticas y creencias que se alberguen en ésta. El pertenecer a una cultura nos permite reconocer sin ningún problema la función de una silla o bien las funciones de las diversas instituciones. Entorno a estos puntos básicos tenemos una comunión en nuestras prácticas y resultan muy importantes para una cultura.

Pero en los casos más complicados como en el de compartir un sentido de la vida podemos decir que en términos generales necesitamos también tener varios puntos de encuentro en este respecto para que pueda constituirse una cultura; sin embargo, no es necesario que el acuerdo sea demasiado estricto, pues puede haber muchas diferencias respecto a las creencias que se mantienen en este respecto, al igual que los fines o los valores que se persiguen. Aunque para constatar la existencia de una cultura debe ser posible encontrar ciertos puntos de acuerdo general. En una cultura se configuran ciertos valores centrales, pero a partir de ellos distintas posibilidades de desarrollar una buena vida.

El concepto de cultura suele ser móvil, pues es posible compartir en distintos grados las tramas de significación, así como las prácticas que se han formado socialmente. No habría manera de discernir claramente los ámbitos donde se comparten suficientes creencias y valores, de aquellos en los que no. Podemos hablar de una cultura occidental, sin embargo parece que esta denominación es demasiado general, pues si bien aparecen ciertas creencias compartidas y algunos valores, parece que se comparten más bien por el contacto que tienen estas culturas que por una identidad que puedan compartir. Y por el contrario es muy específico lo que Lewis (1972) llama una 'cultura de la pobreza', pues en un ambiente de pobreza efectivamente hay ciertas creencias y valores que se transmiten, incluso una identidad como la de pertenecer a cierto barrio de la ciudad, sin embargo, en este sentido tan específico podría haber elementos faltantes para constituir una cultura, en el sentido que aquí discutimos.

Observa Olivé que en niveles tan amplios o bien tan específicos como los anteriores, se excluyen elementos que consideramos importantes en una cultura y

no aparecen en estos contextos: una historia compartida o expectativas de desarrollar un proyecto común (Olivé, 1999, p. 42); y por otra parte los hechos institucionales que pueden producirse en estos niveles no son suficientes para regir la vida social de las personas que abarcan. La interpretación de los significados que aparecen es más sencilla cuando se pertenece a una cultura y se vuelven más complicados cuando no, pero no habría manera de determinar tajantemente cuando sucede esto; por lo cual habrá que conformarse con una gradualidad de aquello que llamamos una cultura, conforme las tramas de significación se van volviendo más claras. En los ámbitos donde los valores como hechos institucionales son más o menos claros, puede hablarse de una cultura, y es en este ámbito donde se puede discutir si los valores y las acciones que estos exigen resultan convenientes para desarrollar buenas vidas.

Si en este entorno de una cultura la discusión de valores debe tratar de mostrar su adecuación para que se desarrollen vidas plenas; también esta discusión debe darse en el caso de culturas diferentes que conviven en un mismo ambiente, ya sea dentro de una ciudad, una región, o bien, Estado, y por lo tanto se ven requeridas a comprender los valores y las prácticas de aquellas otras culturas con las que conviven. Puesto que cuando las distintas culturas forman legítimamente sus valores en su realidad social, no se podría hablar de valores superiores o valores universales comunes que se deban encontrar. Por el contrario será en la convivencia donde se posibilite la formación o el establecimiento de valores compartidos que permitan, a todas las culturas que se encuentran en un espacio de vida común desarrollar sus proyectos de vida, así como sus objetivos, a pesar de que sus valores entren constantemente en conflicto. Cuando las culturas pueden formar valores que permiten una mejor convivencia, podemos hablar de valores interculturales. No se imponen los valores de las culturas más fuertes sobre las demás, sino que se encuentran maneras a partir de sus propias culturas de solucionar o sobrellevar los conflictos que aparecen naturalmente debido a la inconmensurabilidad que encontraremos en las distintas formas culturales.

1.2. LA VIDA BUENA, CONFLICTOS E INCONMENSURABILIDAD

Resulta muy difícil alcanzar estos valores interculturales o una comunicación fluida entre los pueblos, pues en la interacción cotidiana, sus valores así como sus intereses, a menudo entran en conflicto, pues en ocasiones chocan sus respectivos fines y el acceso a ciertos recursos. La inconmensurabilidad surge debido a que sus valores se forman a partir de creencias y hechos institucionales dispares, y las circunstancias a menudo hacen que puedan encontrarse compitiendo por recursos o intereses diferentes; pero no es posible decir que los valores, ni los fines de una cultura tengan prioridad sobre los de otra, y por el contrario habría que tratar de conciliarlos. Empero, sostendremos que a pesar de la inconmensurabilidad de sus valores, estos conflictos deben tratar de dirimirse a través del diálogo, la discusión y la acción política. Suponemos que son muchos los grupos humanos que pueden argumentar razonablemente a favor de sus valores y a partir de esta justificación se podría avanzar hacia ciertos acuerdos que permitan la convivencia, sin la necesidad de normas éticas universales.

Suele pensarse que en el caso de culturas diferentes cuyos valores entran en conflicto, si tenemos una inconmensurabilidad entre los valores enfrentados, ésta resulta más aguda pues impide tener una solución razonada; y que por el contrario, la inconmensurabilidad de los valores de culturas diferentes mantendría la disputa siempre en el ámbito de las lealtades e intereses propios. Pero al analizar las características de la inconmensurabilidad en el caso de los valores sostenidos por distintas culturas veremos que no estamos obligados a renunciar a deliberar y actuar de manera racional, tampoco estaríamos impedidos para la consecución de acuerdos.

Dice Taylor que la inconmensurabilidad se refiere a dos problemas distintos en la vida ética:

El primero es donde tenemos que elegir entre dos bienes distintos que están en juego; bienes que son lo suficientemente diferentes que tenemos dificultades para saber cómo sopesarlos en la misma deliberación[...] El segundo contexto[...]es donde de alguna manera tenemos que sopesar, quizás incluso juzgar entre, demandas que emanan de perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes (Taylor 1997:170).

Así que revisaremos la noción de inconmensurabilidad, en el primer sentido expuesto por Taylor, donde un individuo elige entre distintos bienes; y trataremos de establecer cómo a pesar de los conflictos que surgen entre nuestros valores, no renunciamos a la idea de una decisión racional. Posteriormente, la contrastaremos con el segundo sentido de inconmensurabilidad, que se refiere a la inconmensurabilidad entre los valores de culturas distintas, tratando de mostrar que no es necesario tampoco en este caso, renunciar a la toma de decisiones racionales.

Hemos definido a la cultura como una red de significados compartidos que permiten a los seres humanos habitar el mundo, compartiendo una cosmovisión, ciertas creencias y valores, así como un sentido de la existencia. Dentro de diferentes culturas, el mundo y las actividades que se desarrollan dentro de él, se organizan y conciben de manera distinta. En el marco de una cultura aparece una amplia gama de planes de vida posibles, que permitirían desarrollar de distintas formas lo que se considere una vida buena. Por lo tanto, la discusión y reflexión en torno a valores se da siempre en el ámbito de una cultura y sus formas de vida propuestas.

El individuo perteneciente a una cultura específica, debe deliberar para decidir las acciones que le permitan llegar a lo que considera una vida buena, sin embargo, enfrenta complicaciones debido al conflicto que aparece entre distintos valores. Por ejemplo, podemos afirmar el valor de la amistad, pero cuando también el trabajo forma parte de lo que consideramos la realización personal; resulta complicado dar prioridad a uno de ellos por encima del otro. En aquellas ocasiones cuando el trabajo nos impide estar con nuestra familia y amigos tenemos que decidir qué hacer; y si decidimos quedarnos en el trabajo, no por esto decimos que tiene más valor el trabajo que la amistad, sino que es muy difícil comparar el valor que tienen en vistas a la vida buena que estamos buscando.

Para un individuo resulta complicado tomar una decisión en términos precisos entre aquello que se debe elegir en un momento determinado. En el caso individual, la inconmensurabilidad se refiere a la dificultad para elegir entre dos valores aceptados dentro de una cultura, al no poder traducirlos a un término

común que permita ordenarlos prioritariamente. Empero, la existencia de la inconmensurabilidad parece que no cancela toda posibilidad de comparación, pues a pesar de no tener términos comunes, entendemos que una minúscula atención a la amistad que tenemos con alguien no merece sacrificar todo nuestro éxito profesional.

Una persona elige entre múltiples proyectos de vida que puede desarrollar dentro de una cultura y aunque se compartan ciertos valores, estos proyectos de vida incluyen fines y jerarquizan sus valores de modo diferente de los del resto de su comunidad. Las distintas valoraciones que hacemos para los distintos asuntos que tenemos que tratar nos hace pensar que es poco útil postular la existencia de un valor último y universal que subordine y ordene el resto de los valores aceptados, cuando tomamos una decisión. Tratamos de otorgar cierta coherencia a nuestras decisiones, precisamente porque son muchos los fines que se pueden perseguir legítimamente, pero no existe una única forma de jerarquizar nuestros valores, desde una perspectiva independiente del contexto de la decisión. Debido a lo anterior, decimos que nuestros valores individuales, a menudo, son inconmensurables, pues no es posible situarlos en una escala común. Aunque podamos aceptar la importancia de la amistad y el trabajo, depende de la situación específica y de nuestros planes de vida, a cuál le daremos prioridad en un momento dado.

Tratar de establecer criterios fijos de jerarquización eliminaría, en gran medida, la posibilidad de diferentes proyectos de una vida buena. Son varios los planes de vida que pueden buscarse dentro de una comunidad. La jerarquización de estos valores puede variar ampliamente entre individuos, incluso un mismo individuo cambia normalmente sus prioridades al pasar del tiempo. Pero el carácter mutable de nuestros planes de vida y de nuestros valores no nos lleva a concluir que debido a la inconmensurabilidad, la jerarquización que hacemos de ellos es arbitraria, irracional o carente de un fundamento sólido.

Otra estrategia utilizada para tratar de superar la inconmensurabilidad de nuestros valores sería la de establecer un término común al cual se pueda traducir el valor de aquellos bienes entre los que se tiene que escoger. La utilidad es un

buen candidato para ser considerada como este término común, que establece un criterio claro que ordena y posibilita la decisión de manera racional en cada una de las instancias. El principio de utilidad buscaría maximizar el bien producido por nuestras acciones a aquellos que les afecten. Este sencillo criterio nos permitiría decidir entre las opciones que enfrentan el conflicto. Pero dice Taylor que:

[E]l utilitarismo articula nuestro sentido de la importancia de[...]la llamada que sentimos por ayudar a nuestros congéneres a vivir y florecer, prolongar la vida y reducir el sufrimiento. Pero parece no tener lugar para las metas de realización personal o para nuestras aspiraciones” (Taylor, 1997: 171).

No resulta claro cómo podemos procurar el máximo bien a aquellos que afecte mi acción, sin tomar en cuenta, al menos en parte, las aspiraciones de nuestros congéneres. La utilidad fracasaría, en ciertas ocasiones, como aquello que permite traducir el valor de nuestras acciones.

Los modelos como el utilitarismo propondrían que la elección racional podría ser reducida a principios como el de maximización del beneficio. Una vez que se ha encontrado aquello que resulta más favorable en la comparación se ha concebido ya la elección correcta. Ante esto, Putnam (1988) sugiere que se está arrebatando al sujeto la elección, pues una teoría así no tomaría en cuenta las preferencias del sujeto, sus planes de vida, ni ningún otro factor. Por el contrario sería este cálculo el que determine la elección correcta para el agente.

Lo anterior parece difícil de aceptar, pues en una situación dada no existe una interpretación canónica de lo que sea útil, lo cual haría al algoritmo de decisión algo muy complicado de establecer. Resulta necesario adecuar la decisión moral a términos apropiados donde las preferencias y las elecciones de los sujetos sean tomadas en cuenta.

¿Problemas para la racionalidad práctica?

Estos rasgos de inconmensurabilidad en los valores individuales, en ocasiones son expuestos como un problema para la decisión racional, pues se pretende decir que si no tenemos un criterio claro para discernir la prioridad de nuestros valores estaríamos actuando de manera irracional, pues nuestra elección no estaría

fundamentada. Ruth Chang (1997:3) afirma que para que nuestra razón práctica pueda guiar nuestras acciones resulta necesario poder llevar a cabo una comparación en términos conmensurables entre aquellos valores y acciones que se encuentran en conflicto, y que esta misma comparación aportaría razones para la justificación de nuestra acción ante los demás miembros de nuestra comunidad. Desde esta óptica, la inconmensurabilidad impediría la toma racional de decisiones.

Chang afirma que el fenómeno de inconmensurabilidad que surge entre las acciones y los bienes que debemos elegir es un problema del *valor global*³ que se utiliza para compararlos. Ella supone que gran parte de los problemas que surgen al tratar de comparar distintos valores se dan debido a que no se está utilizando el valor global adecuado. Al tratar de hacer una elección entre la amistad y el éxito profesional, estaríamos haciendo una comparación demasiado vaga en términos de la “vida buena”, entonces surge una dificultad de elegir, debido a una incomparabilidad formal. Según Chang, es posible acotar más los términos hasta que sea viable una comparación en términos precisos, si acotamos la comparación de amistad y éxito profesional en términos de un valor más preciso como “estabilidad económica” parece que la comparación se vuelve más sencilla. Dice Chang (1997: 27) que nuestra racionalidad práctica nunca podría verse enfrentada a una incomparabilidad formal como la inconmensurabilidad y resolver satisfactoriamente el problema, pero supone que el problema se resolvería al delimitar claramente cuál es el valor global ante el cual se debe hacer correctamente la comparación.

En efecto, delinear un valor global ante un conflicto resulta una estrategia muy útil, pero la inconmensurabilidad, parece no implicar incomparabilidad, pues los términos inconmensurables son comparables, aunque no sean términos neutros los que determinen cuantitativamente cual sería la mejor opción. No resulta evidente que la inconmensurabilidad de los valores afecte el proceso de deliberación racional y decisión en el campo de la moral. Pues cuando hay un conflicto que surge de la inconmensurabilidad de los valores, comparamos las

³ *comprehensive value*, en inglés.

distintas opciones, y de hecho, elegimos. Nuestra elección normalmente no nos deja con la sensación de no tener fundamento racional, siempre y cuando podamos ofrecer y discutir las razones por las cuales actuamos, si estas razones son consistentes con nuestros planes de vida, así como con los valores que sostenemos y los fines que perseguimos.

Todas nuestras decisiones se dan sobre conocimientos limitados, haciendo caso a las mejores razones que podamos presentar. Cuando nos encontramos ante un conflicto moral sería necio no tomar una decisión si no hay un criterio que nos permita comparar en términos exactos nuestras opciones. Por el contrario, avanzamos lo más posible en tratar de decidir entre las opciones que se encuentran abiertas; y sin embargo en ocasiones no podremos decidir bajo un criterio definitivo. Aun así, nuestra decisión no será irracional, si escogemos de acuerdo a nuestras mejores razones, aquellas que tengan la mayor probabilidad de resolver el conflicto en las circunstancias en que nos encontramos.

La inconmensurabilidad es un rasgo de nuestros valores individuales que no debe impedir nuestras reflexiones, pues normalmente podemos elegir nuestras acciones. Pero incluso en los casos difíciles, cuando no tenemos una comparación en términos conmensurables, no implica la imposibilidad de compararlos y poder tomar una decisión racional bien fundada. Si dejamos de hacer exigencias de una racionalidad rígida y prestamos atención a la situación específica donde se presenta el conflicto entre distintos valores, es posible una racionalización adecuada que se pueda aplicar a los casos análogos del conflicto.

Las personas pueden tomar decisiones racionalmente entre distintas opciones que aparecen, a partir de los diferentes planes de vida que se puedan plantear, y estas decisiones no se toman necesariamente entre opciones perfectamente conmensurables. Dice Elizabeth Anderson (1997: 92), que suponer que no podemos elegir entre valores inconmensurables es depender de una mala teoría de la deliberación, pues la razón práctica puede asumir una forma distributiva ante los retos de la inconmensurabilidad, y tratar de compensar las diferencias entre opciones inconmensurables. El conflicto de valores no aparece espontáneamente, sino que a menudo surge a partir de los roles sociales incompatibles en los que

tenemos que actuar. Es decir, a veces somos padres, a veces subordinados en la fábrica, y a veces hedonistas echados en la playa tomando sol. Cada uno de los roles sociales que asumimos dentro de un plan de vida, requiere mantener valores distintos.

Nuestros roles en la vida no están estructurados de manera ordenada, por lo cual los valores que se asumen entrarán en conflicto, tendremos distintas obligaciones que estarán exigiendo su diligente cumplimiento cuando nuestros roles de vida entren en conflicto y nosotros estaremos imposibilitados para satisfacer todas las exigencias que afrontamos. Debido a lo anterior, es que Anderson afirma que nuestra razón práctica debe asumir una forma distributiva tratando de satisfacer estas demandas encontradas difiriendo el cumplimiento de sus exigencias a lo largo de cierto tiempo.

Nuestros proyectos de vida, así como las cosas que valoramos se dan en la interacción de las creencias, prácticas y relaciones que aparecen dentro de una cultura. La racionalidad entendida en este contexto no puede estar distanciada de las creencias y las actitudes que están siendo transmitidas socialmente. Los estándares de aceptabilidad racional de ciertos valores estarán fuertemente ligados a estos factores dentro de una cultura. Aquello que cuente como buenas razones para sostener ciertos valores y llevar a cabo acciones de acuerdo con ellos, serán las que estén bien fundadas y nos permitan comprender los aspectos relevantes de las situaciones que estamos enfrentando. Estas razones deben ser por lo menos comprensibles para los miembros de nuestra comunidad, pues en la discusión que pueda aparecer a partir de ellos, se podrá revisar y criticar la plausibilidad de los valores que sostenemos.

Al suponer que los valores tienen estrecha relación con las creencias y las concepciones de vida que aparezcan dentro de una cultura, se podría correr el riesgo de tomar valores profundamente nocivos, si existen creencias falsas o se persiguen fines atroces. Sin embargo es posible revisar la corrección de nuestras creencias y nuestros valores, sin la necesidad de acudir a los criterios de corrección externos, pues cada cultura tiene sus propios criterios de corrección, que aparte pueden ser modificados, adaptados y mejorados. Ante un análisis

crítico los miembros de la comunidad pueden comprender lo pernicioso de alguna práctica y los valores que supone. Siguiendo a Villoro (2007) podemos decir que en nuestra comunidad existen criterios de corrección que son dependientes de ciertas creencias y valores, pero habrá siempre la posibilidad de modificarlos a causa de las consecuencias de nuestras acciones, pues en la medida que los miembros de una comunidad perciban cómo sus vidas son afectadas negativamente por esas prácticas, resultarán inaceptable para ellos y buscarían cambiarlas.

No es necesario tener una perfecta conmensurabilidad entre los valores que guían nuestras acciones para afirmar que nuestra racionalidad práctica es consistente. Podemos hacer nuestro razonamiento explícito y justificar de esta manera nuestras acciones. Lo anterior, permitiría a los otros miembros de nuestra comunidad comprender las razones que nos llevaron a actuar, desde los roles que hemos asumido. Existirían ciertos parámetros comunes que permitirían llegar a un acuerdo sobre la aceptabilidad de una acción. Proceder a partir de valores inconmensurables que gozan ambos de aceptabilidad racional no sería, de ninguna forma, tomar una decisión irracional. Las razones que se puedan aportar determinan la elegibilidad racional de alguna de las opciones que se encuentran presentes y la justificación que se pueda hacer de ellas, ayudará a la decisión.

Inconmensurabilidad entre culturas distintas

Hemos visto que la inconmensurabilidad en el ámbito individual, no plantea ningún problema sin solución a la deliberación en torno a valores. Si descubrimos que algunos de los valores que tenemos son inconmensurables no nos vemos obligados a actuar irracionalmente, sólo estamos obligados a reconocer los múltiples bienes que se pueden perseguir en nuestros planes de vida y revisarlos cuidadosamente. Por lo tanto, en aquellas ocasiones cuando aparece esta dificultad, ella no afecta el hecho de que la elección que se tome a partir de la deliberación, sea una elección perfectamente racional.

Los criterios de corrección que discutimos anteriormente, donde las prácticas y las razones que aportamos ayudan a evaluar nuestros valores resultan útiles, pues estos elementos pueden ser comprendidos no sólo por aquellos que comparten nuestro marco cultural, sino que podrán ser también analizados por otras culturas, aunque no en términos de perfecta conmensurabilidad. La justificación de nuestras acciones está dada para un campo específico de instituciones sociales creadas para la convivencia, la relación y supervivencia de sus miembros. No estamos diciendo que nuestras razones no puedan ser comprendidas por los otros, sino simplemente que no hay manera de tener modos de evaluación idénticos, pues los fines y las relaciones con las demás instituciones y creencias habrán cambiado. No podríamos aceptar con Davidson (1974) que sólo se trata de hacer un mayor esfuerzo en llegar a compartir más creencias, para solucionar las diferencias surgidas de la inconmensurabilidad. Sería necesario tener las mismas instituciones sociales para compartir las suficientes creencias y criterios evaluativos. Esto eliminaría, a la vez, la pluralidad de las culturas y sus respectivos valores. Por el contrario, debemos intentar resolver los conflictos que surgen, a pesar de las diferencias existentes.

La inconmensurabilidad en el contexto de los valores de distintas culturas, aparece cuando al interactuar estas culturas, sus valores entran en conflicto. Parte de esta dificultad es debida a que son valores dependientes de prácticas sociales distintas, relacionadas con otras formas de comprender el mundo, y por lo tanto, no persiguen los mismos fines e intereses. Podríamos considerar que esta inconmensurabilidad es más radical aún y sus comparaciones resultan más complicadas que la que encontramos en el caso de la elección individual que persigue varios bienes.

En diferentes culturas se vuelven viables varios planes de vida que están estrechamente relacionados con la cosmovisión, las creencias y los valores que se tienen. Podríamos decir que la forma específica en que se relacionan nuestras creencias y valores, a menudo, no es conmensurable con la forma de ver el mundo de otras culturas. Pues las relaciones de los valores, las creencias y los planes de vida desarrollables en una cultura, podrán no tener un equivalente

exacto en otra o estar en contradicción con ellos. En ciertas culturas aparecerán valores que no aparezcan en otras o su jerarquización será radicalmente distinta, por lo tanto pueden ser no comprendidos en su totalidad, pues las creencias y las prácticas que se encuentran relacionadas con estos valores tendrán que ser comprendidos también para poder entender los valores. Los elementos constitutivos de dos culturas estarían organizados de maneras distintas, por lo tanto, no sería posible traducirlos a términos comunes que nos permita ordenar la relevancia de los valores que mantienen. Esto tiene como consecuencia que, a veces, resulta complicado comprender otras formas de vida, sus prácticas y sus fines.

Los valores morales, por ejemplo, están dados dentro de ámbitos culturales siempre cambiantes, así que en su discusión nos movemos buscando simplemente una alta probabilidad de qué nos permitan desarrollar vidas satisfactorias. Pero normalmente aquello que se acepta como una buena regla, posteriormente ya no sea lo más conveniente para nuestros planes de vida trazados. Por lo tanto, un primer lineamiento que nos permitiría tratar de evitar estos conflictos a pesar de la inconmensurabilidad que enfrentan los valores de distintas culturas, sería el *desechar el mal extremo*; pues como afirma Garzón Valdez (2000) es posible descartar aquello que es un mal extremo para un ser humano, ya que éste parece permanecer bastante estable al pasar del tiempo. Quizás no se ha avanzado demasiado al decir que las decisiones que descartan el mal extremo serían racionales, pero parece no haber demasiado desacuerdo acerca de cuándo nos encontramos ante un mal extremo, aunque sea desde perspectivas culturales diferentes. Por lo tanto, podremos dejar de lado las prácticas que propician un mal extremo ya sea en nuestra comunidad o en otras con las que convivimos.

La inconmensurabilidad de valores que aparece tanto en el nivel individual como en el cultural comparte varias características que nos llevan a pensar que si la inconmensurabilidad en conflictos individuales no afecta una decisión racional, tampoco afectaría la posibilidad de una solución racional de los conflictos que aparecen interculturalmente. Al igual que en el caso individual, los valores que

entran en conflicto entre dos culturas no podrán ser traducidos a términos comunes reconocidos por los disputantes, como tampoco será posible establecer una jerarquía común de aquellos valores que se están discutiendo. Cuando un individuo tiene que decidir en condiciones de inconmensurabilidad, la decisión es difícil, pues las opciones que se comparan tienen un valor cercano y reclaman legítimamente su satisfacción. Análogamente, los valores sostenidos por distintas culturas, en principio, son importantes y reclaman también su satisfacción. La discusión debe darse desde el punto de vista interno de estas culturas, ya que el recurso a una escala de valores comunes o universales no es válido, pues aunque frecuentemente aparezcan coincidencias, los valores se forman siempre desde una configuración social específica.

En un conflicto de valores la deliberación individual se hace a partir de las mejores razones que tiene disponibles el sujeto y son compatibles con sus valores y planes de vida, en las circunstancias dadas. A pesar de que la inconmensurabilidad de los valores sostenidos por diferentes culturas tiene características propias, podemos esperar que al menos sea posible emprender una discusión racional entre ellas. En esta discusión los miembros de las culturas en conflicto pueden argumentar razonablemente para justificar sus acciones y aquellos valores que están privilegiando, también a partir de sus mejores razones. Este diálogo y discusión intercultural es importante, pues se revisan las razones de los disputantes se vuelve a abrir la posibilidad de una crítica y la adecuación de nuestros valores a las circunstancias.

A partir de esta discusión se trata de establecer acuerdos que puedan ser reconocidos por ambas culturas que discuten, desde sus propias perspectivas. Si se alcanzan así los acuerdos, pueden ser reconocidos como razonables, pues resultan compatibles con las propias justificaciones de las culturas en conflicto, así como con sus formas de vida y valores. Por otra parte, promueve los fines de estas culturas, atendiendo a las circunstancias que propiciaron el surgimiento del conflicto. En esta discusión intercultural no puede ejercerse presión o tratar de imponer por la fuerza algún punto de vista sobre el otro para tratar de mejorar las relaciones entre distintas culturas.

1.3. GLOBALIZACIÓN Y PLURALISMO DE VALORES.

La preocupación de no imponer los valores propios a otras culturas, de respetar sus valores como parte de su comprensión del mundo, y de buscar la discusión intercultural, son temas que han tenido un gran desarrollo en la filosofía y otras áreas del conocimiento debido a la reciente intensificación del contacto y de las relaciones que mantienen distintos grupos culturales, así como de su participación en el ámbito político. Sin embargo, el enfoque desde donde se ha llevado a cabo esta discusión no siempre ha permitido el respeto a las distintas culturas. Pues a lo largo de la historia, la filosofía occidental ha buscado darle un tratamiento universal a los valores para poder evaluarlos independientemente de cualquier trasfondo cultural. Pues, al pensar los valores de manera universal aquello que sea moralmente bueno o justo deberá ser reconocido como tal por todos los agentes racionales. Pero al tratar los valores de los distintos grupos culturales, como si fueran perfectamente conmensurables se ha justificado el intento de incorporarlos a una cultura cosmopolita con valores unificados.

Tratar a los valores de distintas culturas como conmensurables supondría muchas ventajas al discutir y dirimir los conflictos que tengamos, pues si partimos de un punto de vista universal accesible a todos, se supone que será más fácil llegar a un acuerdo. Una concepción donde ciertos valores son universales parecería tener su más alta constatación en un mundo globalizado. La constante unificación de los valores observados en los ámbitos económico, político, jurídico y moral pretende ser un acercamiento a sistemas mejores y más racionales. Sin embargo, podemos suponer que esta homogenización de los sistemas de nuestros valores no deriva en un mejoramiento paulatino, sino que mientras más unificados se encuentran, con mayor eficacia se establecen los valores de las culturas hegemónicas, con base en argumentos de universalidad (Cfr. Díaz Polanco 2006: 126).

El liberalismo político, a pesar de estar atento a la posibilidad de desarrollar múltiples formas de vida en una sociedad conformada por diferentes culturas, supone este tipo de universalidad; pues afirma que ciertos principios de justicia

deberían tener validez frente a todos los individuos racionales, sin importar su trasfondo cultural. Si consideramos que los valores de una comunidad dependen fuertemente de su concepción del mundo, y de las prácticas sociales que desarrolla, resulta difícil defender esta universalidad. Tal concepción de la justicia ignoraría aspectos fundamentales de la diversidad de las comunidades existentes y al imponer valores ajenos a sus prácticas sociales se estaría presionando para la desaparición de sus formas de vida.

Una posición pluralista, por el contrario, debe permitir la discusión de valores sin imponer principios o formas de racionalidad ajenas a las culturas implicadas en el debate. Debemos suponer que diversas culturas desarrollan valores diferentes, a partir de distintas formas de vida; y que éstos no tienen necesidad de ser justificados universalmente, sino que se justificarán a través de los estándares de racionalidad propios de una cultura específica. Entonces, en la discusión de la validez de los valores se debe atender a la justificación y las razones que se puedan aportar en su favor, privilegiando los posibles acuerdos. Este tipo de discusión permite una globalización no-totalizante, pues evita imponer la posición de las culturas hegemónicas en los conflictos de valores e intereses, ya que respeta y trata de comprender los valores de las distintas culturas que se encuentran en contacto.

La incidencia de unas culturas en los valores y formas de vida de otras ha ocurrido durante toda la historia y esto en sí mismo no tendría por qué afectar la diversidad cultural. Podemos revisar el ejemplo de la expansión del Imperio Romano: el crecimiento del imperio no fue únicamente una expansión territorial, sino que también significó la exportación de ciertas formas de vida concebidas dentro de un modelo político, legal y económico. El sentido de la justicia impartida por un juez en los tribunales de Roma, no tenía ningún sentido entre los celtas, pero una vez incorporados al *imperium*, este sentido de justicia cobró relevancia en la provincia de Gallia Aquitania, y lo tuvo debido a las instituciones impuestas por los romanos. A pesar de la imposición de ciertos valores durante el Imperio, cada una de las culturas locales que fueron conquistadas resignificaron por medio de sus prácticas los valores romanos. La gran diversidad de culturas que

encontramos en el mundo mediterráneo hoy en día, al menos en parte, son todas deudoras de las formas de vida, los valores y las instituciones de Roma.

La globalización resulta ser un proceso sumamente complejo, que no sólo incluye la homogeneidad de la mundialización del sistema financiero, de la producción de bienes y servicios por parte de las transnacionales, sino también incorpora las relaciones sociales en situaciones y condiciones diferenciadas, que al modificarse cambian la faz de la globalización (Santos, 1998). Mientras que por una parte la globalización en términos primordialmente económicos presiona a la aceptación de ciertos valores como universales; por otra parte aparecen ciertos movimientos de reivindicación de lo local: la identidad lingüística, étnica, nacional o religiosa. Entonces, en este doble movimiento, no es probable que la diversidad de valores que sostenemos dentro de culturas distintas desaparezca a causa de la globalización. Pero tendremos que decidir si en esta situación de diversidad se respetará la dignidad de los pueblos que los sostienen, o se buscará resolver los conflictos por la vía de la asimilación, o dominación cultural. Si es la primera vía la que habremos de preferir, es necesario encontrar las políticas culturales que nos permitan convivir en distintos ámbitos, y alcanzar acuerdos a pesar de sostener valores que en ocasiones entren en conflicto.

Gran parte de aquello que entendemos sobre qué debemos valorar depende de saber ciertas cosas sobre quiénes somos, cómo funciona el mundo, qué lugar ocupamos en él, así como las metas que mantenemos (Nussbaum, 1994: 280) y estos planteamientos siempre podrán ser revisados cuando aparezcan dificultades para la convivencia entre personas o con otros grupos, y las respuestas habrán siempre de variar de una comunidad a otra. Por lo tanto, no podemos hablar de que existe un enfoque “correcto” que deba prevalecer sobre los demás. Y si no existe un sistema de valores “correcto”, superior a los demás, no se podría justificar la presión que se ejerce sobre ciertas culturas para que acepten valores ajenos a su forma de ver y comprender el mundo.

Las culturas son dinámicas y difícilmente se habrán de quedar estáticas, aunque sí tienen distintos ritmos de transformación. Muchas culturas han desaparecido, muchas otras están siendo sometidas a fuertes presiones y han

resultado sumamente dañadas. Por lo cual es necesario encontrar dentro de esta globalización una convivencia que permita respetar las formas de vida y valores de la gran diversidad comunidades todavía existentes, para que éstas puedan adaptarse a los retos que enfrentan, utilizando sus propios medios. Estas formas de convivencia deben permitir el desarrollo de los planes de vida de los miembros de las distintas culturas que habitan un Estado o región, al garantizar el respeto mutuo y no dar preferencia a ninguna de ellas.

Villoro (1998) afirma que no existe un valor en sentido abstracto, pues siempre se encuentra dado en el marco de una cultura. Por lo tanto, no tiene sentido hablar de valores o principios universales, pues se deja de lado la importancia de este marco cultural. Cuando las culturas más fuertes tratan de imponer estándares de valoración a otras culturas bajo un argumento de universalidad, no se están respetando las formas de vida que han desarrollado las demás culturas, la forma en que entienden el mundo y los valores que se desprenden de estas concepciones

Podemos optar por explorar una posición pluralista del valor, que permita discutir y resolver los conflictos de valor que aparecen, tomando en cuenta la diversidad de las culturas y las situaciones en las que se lleva a cabo la valuación. El pluralismo supone que las personas pueden explicar el mundo de maneras distintas, desarrollar formas culturales diferentes que incluyen muchas formas de vida diferentes que no tienen por qué concordar, y a partir de ellos desprender sus valores. Dice Elizabeth Anderson (1993: 102) que:

[N]uestras preocupaciones y actitudes, a menudo tienen sentido únicamente sobre un trasfondo de prácticas sociales y condiciones contingentes que se desarrollan históricamente, nuestros conceptos evaluativos se desarrollan en conjunción con las circunstancias sociales cambiantes y ofrecen oportunidades para interpretaciones divergentes de frente a los conflictos sociales.

Distintas prácticas culturales tendrán prioridades divergentes en cómo desarrollar una vida buena, así como puede haber diferentes interpretaciones de los problemas que se están enfrentando, es posible recurrir a muchas formas de enfrentar los conflictos que aparecen y tratar de resolverlos.

Por ejemplo en el caso oaxaqueño, donde las múltiples fiestas patronales manifiestan la importancia que se le da a valores como la solidaridad y la vida comunitaria en las comunidades zapotecas. Estas fiestas interrumpen las actividades productivas durante varios días del año, el tiempo y los recursos invertidos en estas fiestas pueden ser vistos como un despilfarro desde la perspectiva de otras culturas donde son prioritarios los valores como la productividad y la competitividad, pues suponen mayor urgencia de las actividades económicas y por lo tanto el derecho a explotar los recursos que se encuentran subutilizados. Pero no porque se tengan enfoques diferentes tendremos que asumir que un grupo cultural ha de tener razón y el otro se equivoca en su proceder. Habrá razones diferentes que nos permitiría comprender las acciones que se desarrollen desde ámbitos culturalmente distintos, y a la vez se vuelve imperativo encontrar fórmulas que permitan el desarrollo de la vida de las culturas que conviven en esa región.

Un enfoque pluralista debería tomar en serio los valores de distintas culturas. Al discutir nuestras acciones, todas estas formas culturales enriquecerán precisamente un espacio en el que se puedan analizar las distintas razones que se tienen para valorar algo. Si se entienden de esta manera los valores se podrían resolver muchos de los conflictos que aparecen entre distintos grupos (religiosos, lingüísticos, étnicos o nacionales), pues no se están tachando de erróneos los valores del otro por ser distintos de los propios, al contrario permite la existencia de una pluralidad de valuaciones correctas. Aunque, precisamente esta discusión permitiría descartar aquellos valores que sean inaceptables para una cultura.

Multiplicidad de valoraciones

Pluralismo es un término que en la filosofía puede ser utilizado en distintas áreas específicas con connotaciones distintas. En el campo de la ética y la axiología son varias las propuestas que pueden ser calificadas como pluralistas, y serían aquellas que consideran que distintos bienes pueden ser valorados de formas dispares, en contraste con algunas teorías “monistas” que suponen que a partir de

un bien último se pueden ordenar las preferencias que tenemos por el resto de las cosas y determinar el valor de las acciones que realizamos. Estas teorías privilegian una sola perspectiva del valor capaz de justificar nuestros valores en todos los entornos culturales. Al tener en vista este valor último se podría justificar cuál es la mejor opción a tomar, en cada situación.

Ejemplos de teorías monista acerca del valor pueden ser aquellas como las eudaimonistas que consideran que la felicidad es el fin absoluto de la vida, como es el caso de los hedonistas antiguos o los utilitaristas modernos. El cálculo que se desarrolla es el de los medios que nos permitan llegar a este bienestar. En esta concepción el papel de la diversidad cultural es sólo presentar diferencias en los medios que se encuentran a la mano, sin embargo, el cálculo será siempre hacia el mismo fin predeterminado. Una concepción monista del valor supone que todos debemos esforzarnos por alcanzar el mismo bien (felicidad, placer, etc.); y esto empobrece nuestro autoconocimiento y los fines que nos podamos proponer. Para establecer nuestros valores y su legitimidad no podemos dejar de lado nuestra historia personal, así como los planes de vida que se puedan desarrollar dentro de ciertas culturas.

En lo que sigue trataremos de delinear qué tipo de pluralismo nos ayudaría a procesar los conflictos de valores entre las culturas sin que los valores de una de ellas sean impuestos a la otra. Buscamos un pluralismo que pueda aproximarse al problema del valor de forma adecuada para enfrentar los retos de un mundo globalizado donde concurren muchas formas de comprender el mundo, de actuar y de vivir. Existen varias formas de entender el pluralismo, que en su sentido genérico se refiere a la posibilidad de que existan varias formas de vivir viables, pero puntualicemos cómo habremos de entender esta pluralidad de valores, que es legítima y puede ser justificada.

Dentro de una misma cultura se comparten ciertos valores, pero también existirán distintas formas de desarrollar una vida buena, las funciones y los papeles que una sociedad puede exigir que desarrollemos, en atención a esos valores, serán muy variados y en ocasiones pueden ser hasta opuestos, por lo cual no habría principios preestablecidos que siempre puedan ordenar nuestras

acciones, sino que tendremos que aportar buenas razones para justificar nuestro proceder en busca de una vida buena. No podremos decir que existen valores superiores que fundamenten de la misma manera todas las formas de vida buena que encontramos en una cultura.

Por otra parte, los valores prioritarios pertenecientes a culturas distintas, tampoco pueden estar justificados a partir de las mismas razones, pues los roles a cumplir en sus respectivos planes de vida van a variar ampliamente. El pluralismo que se propone acepta la existencia de múltiples valores y a la vez múltiples formas de organizar estos valores de acuerdo con los planes de vida que cobran significado al interior de una cultura. Es decir, nunca podremos estar llevando a cabo nuestras acciones con vistas a unos fines últimos, válidos para todos.

Aquello que sea constitutivo de una vida buena será distinto entre diferentes culturas; el caso más radical sería el de culturas que ensalzan valores divergentes, incluso en ocasiones casi opuestos como sería el caso del valor guerrero de la antigua Grecia y el amor al prójimo del judaísmo. También encontramos el caso de culturas que comparten algún valor pero debido a la inconmensurabilidad entre sus formas de vida, lo entienden de maneras distintas; por ejemplo, aunque la sabiduría fuese muy apreciada tanto en el califato de Bagdad como en Tenochtitlán, no se persigue la misma sabiduría en las traducciones árabes de Aristóteles que en la Huehuetlatolli (la palabra de los viejos) nahua. En ambos casos estamos hablando de sabiduría, pero no tiene las mismas funciones, ni significados en ambas culturas.

Si abrimos la posibilidad de este pluralismo tendremos que aceptar que grupos culturalmente diferentes tienen buenas razones para mantener valores distintos y sus posibles jerarquizaciones. Esta postura de reconocimiento de los valores del otro puede traer ciertas ventajas, pues aunque podemos no estar de acuerdo con él, se reconoce que nuestros valores no son universales y no tienen por qué ser necesariamente aceptados por los demás. Ninguna cultura tiene resueltos todos los conflictos que enfrenta, pues distintas configuraciones de aquello que habrá de tener valor, hacen surgir distintas problemáticas. Por lo cual, al tratar de imponer un sistema de valores a otros grupos culturales, lejos de

resolver sus problemáticas, se podría estar dando pie al surgimiento de otras nuevas con las que tendrías mayores dificultades para lidiar, debido a que sus planes de vida no los pueden incorporar de manera orgánica.

Lo anterior nos obliga a ser respetuosos de los valores de los otros, y mejora sustancialmente nuestras relaciones con quienes convivimos ya sea al interior de un Estado donde existen diversos grupos culturales; o bien en las relaciones entre Estados, cuyos miembros también tienen diferentes formas de valorar algunos aspectos de sus vidas. Al deshacernos de presupuestos como los de la superioridad de los valores de un grupo sobre los demás, evitamos que se presione a la desaparición de otros modos de vida.

Este pluralismo nos ofrece una comprensión del fenómeno del valor que permite analizar, modificar y adaptar nuestros valores a las circunstancias en las que están siendo aplicados. Una concepción inflexible de nuestros valores y de aquellos que deban sostener los demás, dificulta la convivencia y la discusión con las demás culturas. Dentro de una postura pluralista resulta mucho más fácil resolver los conflictos que van apareciendo, a través de la discusión y el establecimiento de ciertos acuerdos. Sin que lo anterior quiera decir que todos los valores de todas las culturas puedan ser aceptados, pues se requiere que los valores sostenidos puedan ser justificados racionalmente dentro de esta cultura, al atender a sus miembros y sus necesidades.

Pluralismo y liberalismo

Dentro del liberalismo político existe un reconocimiento explícito a la existencia de distintos valores y formas de vida que es legítimo perseguir. Un Estado que se organiza con base en principios liberales no debe presuponer que exista una concepción comprehensiva del bien, es decir, no presupone los fines que sus ciudadanos deban perseguir. En un Estado liberal, los miembros que lo conforman deberían ser capaces de elegir los fines y el tipo de vida que quieren, pues es normal que los agentes racionales estén en desacuerdo acerca de la naturaleza específica de aquello que constituiría una vida buena. Por lo tanto, se debe

garantizar que estos ciudadanos puedan llevar a cabo aquello que consideren una vida buena.

Rawls (1984) expone que los seres racionales son capaces de conocer sus intereses propios, de decidir acerca de sus cursos de acción, y que pueden resistir tentaciones inmediatas ante la perspectiva de bienes ulteriores. A pesar de estos intereses propios, supone que desde una posición original equitativa, los individuos por adelantado pueden llegar a principios razonables de justicia, que obliguen a los demás a respetar sus intereses, y de igual manera los obliga a ellos mismos a respetar los intereses de otros. En esta posición original donde todavía nadie tiene ventajas, ni es favorecido especialmente, se podría llegar a los principios de justicia, los cuales permitirían procesar, evaluar y resolver los conflictos que aparezcan en una sociedad.

En *La justicia como imparcialidad y Teoría de la Justicia*, Rawls afirma que los principios de justicia a los que llegarían los individuos racionales serían aquellos que permitan a las instituciones no favorecer especialmente ninguna de las opciones de vida, ni los intereses particulares de algunos miembros específicos de su sociedad sobre otros; y serían los siguientes:

- (i) Toda persona que participe [...] tiene igual derecho a la libertad más amplia que sea compatible con igual libertad para todos
- (ii) Las desigualdades son arbitrarias mientras no sea razonable esperar que funcionarán en beneficio de todos y siempre que las posiciones y funciones a las que corresponden, o a partir de las cuales puede obtenerse, estén abiertas a todos (Rawls, 1984).

Cada uno de los miembros de esta sociedad estaría en libertad de perseguir aquello que considere como parte de sus intereses y el tipo de vida que busca seguir. En una sociedad donde rijan estos principios, nadie podría coartar la libertad de un individuo para tomar las decisiones en torno al tipo de vida que desarrollará. Estos principios de justicia pueden ser descritos como una moral mínima que es identificada a menudo con un nódulo de valores objetivos que tienen que ser necesariamente universales, pues pueden existir otros valores que son aceptados o rechazados por diversas culturas, pero nunca se deberían contradecir estos principios de justicia (Cfr. Rawls, 1995: 1.9).

Se opta por legitimar distintas formas de una buena vida, lo cual hace del liberalismo un pluralismo. Sin embargo, pareciera que partiendo de un pluralismo en las formas de vidas viables llega a conclusiones que restringen el sentido del pluralismo que estamos buscando. Pues al afirmar la absoluta preeminencia de la autonomía, se cancela la posibilidad de formar sociedades justas a partir de otros principios ajenos a los principios liberales. Por ejemplo, en comunidades tradicionales que han desarrollado formas de gobierno como la de un consejo de ancianos, la libertad de los más jóvenes será restringida por las decisiones de los más viejos. El primero de los principios de justicia estaría siendo violado, pues los jóvenes no tienen la libertad más amplia posible compatible con igual libertad para todos. Sin embargo, no quisiéramos afirmar que no puede ser justa una sociedad que se gobierna a sí misma de esta manera.

La racionalidad que las teorías liberales postulan como necesaria para llegar a estos principios de justicia sería una racionalidad que está a la mano de todos los participantes de la discusión. Esto permite que a pesar de tener trasfondos culturales distintos se compartan ciertas premisas (aunque débiles) y se llegue a los mismos principios de justicia; sobre los cuales se llevaría a cabo la convivencia. Pero cuando partimos de principios a los cuales deberían llegar todos los agentes racionales y que serán la base para todos nuestros demás valores, se están haciendo fuertes afirmaciones acerca de la naturaleza de la racionalidad humana.

De ahí que la racionalidad que se precisa para llegar a estos principios de justicia es la racionalidad de quienes son libres e iguales en el sentido de quienes viven en democracias liberales. Aparecería aquí una petición de principio pues nuestra conclusión racional de los principios de justicia presupone ya un sujeto liberal. Para que este sujeto pueda perseguir sus intereses dentro de un marco político, legal, social y cultural específico se requiere cierta autonomía en sus decisiones (Gray, 2001: 142). Sin embargo, la autonomía no quiere decir que se trata de un individuo que considera todo tal y como es, independiente de la influencia cultural, por el contrario el sujeto autónomo del liberalismo forma parte de una tradición y una situación histórica particular. El sujeto que las teorías

liberales buscan no es un sujeto racional sin más, sino que se trata del sujeto racional perteneciente a su tradición.

Una de las ventajas del liberalismo es que dispone de un criterio claro para discernir situaciones injustas dentro de las instituciones que funda, empero, este criterio resultó demasiado abarcante, pues supone que todas aquellas formas de vida que no observen sus principios básicos serían injustas automáticamente. Lo anterior es una consecuencia del liberalismo que no nos parece deseable; y aunque posteriormente Rawls en *El liberalismo político* trata de resolver este problema, la cuestión se sigue presentando en sus formulaciones ulteriores de los principios del liberalismo, pues aunque Rawls procura que estos principios de justicia no sean universales en un sentido fuerte, se dan dentro de las sociedades democráticas en condiciones modernas, y son preferibles a los demás.

Normalmente no mantenemos nuestros principios porque una racionalidad de alcances universales así lo dicte, sino que todas las virtudes que perseguimos dependen de ciertas formas de vida. El estado de los valores, incluso de aquellos que consideramos fundamentales siempre será condicionado por la situación cultural en la que surjan. John Gray (2000) afirma que el liberalismo no sería la mejor manera de proteger las variadas formas de vida que podemos considerar valiosas, pues las está ciñendo a aceptar ciertos principios racionales que no pueden ser imputados con tanta facilidad a todos los seres racionales. Habría dos casos que parecen mostrar esto, primeramente aquellos momentos de crisis donde no existe un estado fuerte que pueda mantener la coerción de las leyes, tendría que haber otras formas de acceder a acuerdos sobre la justicia. Luego, habrá que considerar que la plena satisfacción de todas las libertades es imposible, entonces podemos hablar de que en regímenes no-liberales se puedan satisfacer ciertas libertades y no otras, lo cual no cuestionaría su legitimidad.

Debido a lo anterior, podemos cuestionar la existencia de estos principios mínimos universales a partir de los cuales podamos desarrollar el resto de nuestros valores políticos, éticos y sociales. Pues siempre tienen que ser reconocidos como valores que estarán atados a una situación específica donde tienen que ser puestos en discusión. La estrategia del liberalismo es buscar

principios procedimentales mínimos para la racionalidad, pero su estrategia tiene problemas serios pues al tratar de universalizar estos principios, termina imponiendo formas de racionalidad que son invasivas a aquellas culturas que tienen otras formas de vida.

Conceptualización del pluralismo

Si consideramos los problemas que surgen a raíz de la inconmensurabilidad de los valores que existen en diversas culturas, tendremos que aceptar que no existe un único género de cosas valiosas o una única forma valiosa de vivir. No existe un *summum bonum* hacia el cual se puedan apuntar instrumentalmente todos nuestros demás valores, sino que existen varias maneras válidas de aproximarse al valor, a partir de diferentes formas de vida. Por lo tanto, se vuelve imposible dar un tratamiento universal a los valores que deben regir una vida buena.

Dice Elizabeth Anderson (1993:2) que “valorar algo es tener un conjunto de actitudes positivas hacia algo, gobernadas por distintos estándares de percepción, emoción, deliberación, deseo y conducta”. Suponer que existen principios únicos a partir de los cuales podemos llegar a conclusiones sobre aquellas cosas y acciones que tienen valor excluye todos estos elementos que efectivamente toman parte en nuestra discusión. Según Anderson, afirmar que algo es valioso sólo puede tener sentido en el trasfondo de ciertas prácticas culturales que se encuentran dentro de condiciones históricas determinadas, si alguien no comparte este trasfondo le será muy difícil acceder al sentido y significado de estos valores. Por otra parte, los criterios de razonabilidad y de deliberación que nos permiten discutir y justificar qué cosas son valiosas serán parte de estas prácticas culturales. No habría criterios de razonabilidad independientes al enfoque de una cultura, por lo tanto las partes en conflicto tendrán que tratar de resolver sus diferencias con criterios de racionalidad distintos (Cfr. MacIntyre, 1988).

Mantener criterios de racionalidad independientes de cualquier situación cultural y universales en su aplicación, restringiría los valores sostenidos en una cultura ya que sólo podrán ser justificados desde la perspectiva universal. Lo

anterior tendría como consecuencia que sólo hay una manera en que las formas de vida en nuestra cultura puedan ser valiosas, y los valores que se persigan individualmente se justifican independientes de nuestra situación cultural, nuestras decisiones y nuestra historia personal. Esto al final socavaría profundamente la diversidad de las formas culturales.

Por el contrario, el pluralismo busca evitar este monismo respecto al valor y los criterios de racionalidad que lo justifiquen, pues es posible aproximarnos de forma crítica y reflexiva a nuestras culturas. Dentro de aquello que se pueda considerar racional puede haber múltiples métodos de justificación que tengan su punto de partida en distintos principios. Apelar solamente a ciertos principios fijos resulta demasiado impositivo sobre nuestra concepción de racionalidad, pues impediría que buscáramos nuevas formas de realizar nuestras vidas. Podemos encontrar grandes coincidencias con los miembros de otros grupos culturales respecto a qué cosas consideran valiosas; así como la racionalidad de su justificación. Sin embargo, cuando aparecen los conflictos tenemos problemas para reconocer la racionalidad de la justificación que presenta el otro. Empero habremos de mantener en mente que así como los valores en los que coincidimos están influidos por las actitudes, los deseos, planes de vida que están presentes en nuestra cultura, también lo estarán aquellos valores en los cuales no estamos de acuerdo, y la forma en cómo se legitimó ese valor que está en discusión, pues habrá seguido otras vías que tendremos que revisar cuidadosamente antes de invalidarlas a pesar del contexto en el que se formaron. En este punto debe iniciar la discusión para analizar nuestras justificaciones y tratar de alcanzar ciertos acuerdos.

El esquema de un pluralismo abierto debe ser sensible a nuestra circunstancia cultural y su estructura normativa, a las creencias relevantes que existen dentro de ésta, nuestra percepción y visión del mundo, las emociones así como los estándares de racionalidad, deliberación y justificación propios de nuestra comunidad. El peso de qué cosas son valiosas no deberá recaer tanto en la búsqueda de una perspectiva axiológica y epistemológicamente independiente de toda determinación cultural; sino que recaerá en la discusión de las razones

que nos llevaron a esas decisiones, que son las que podrán justificar ciertos valores.

Dentro del pluralismo que buscamos no podríamos tener criterios de racionalidad fijos a partir de los cuales pudiéramos evaluar los bienes que perseguimos. Dice MacIntyre (1988:173) que la justificación racional de nuestros valores morales no puede partir de principios universales, sino que al enfrentarnos al mundo podemos ir formando y reformando nuestros valores; y se justificarán en la medida que nos permitan realizar satisfactoriamente nuestras vidas. Debido a que todas las culturas habitan el mundo de forma diferente no tendríamos por qué esperar que los principios en los que se basan sus valores fuesen los mismos.

Aun cuando la justificación de estos valores pase por factores culturales, esto no quiere decir que todo podría ser justificado a partir de la situación cultural específica. Habría situaciones que pueden ser sancionadas por los miembros de una cultura, aunque ésta sea una práctica corriente en su interior; un miembro de una cultura puede percatarse de que se han cometido errores al captar la situación en la que se encuentra o al establecer el bien que debe perseguir al interior de su cultura. Los valores y los fines perseguidos en una cultura pueden llegar a un estado de crisis, y ésta será relativa a sus propios estándares de evaluación. Una cultura al reconocer el problema que enfrenta puede reformarse replanteando sus propios fines y valores. El diálogo intercultural también permitirá resolver este tipo de situaciones que enfrenta una cultura, pues al acercarse a otras culturas dialogantes puede aprender de ellos, y de las soluciones que han intentado para resolver el problema que se presenta. Incluso una cultura debe poder revisar sus valores críticamente, pues también encontraremos el caso de culturas que desaparecen al no lograr solucionar adecuadamente los problemas que se le presentan en momentos de crisis.

Al no suponer que exista una única manera de evaluar nuestros valores, se vuelve importante la reflexión crítica, el análisis, así como la discusión con otros miembros de la comunidad que pueden seguir las razones y los elementos relevantes en la justificación de los valores morales, así como las acciones que se realizan. Los puntos de coincidencia o divergencia que se presenten al revisar las

creencias, los valores antecedentes y las consecuencias que desprendemos a partir de ellos permitirán la evaluación de los bienes que perseguimos.

Un pluralismo tal, que en efecto considera, respeta y trata de comprender los valores de distintas culturas en el mundo, tiene mejores perspectivas de solucionar de manera justa los conflictos que aparecen cuando se contraponen valores e intereses distintos. Al contrario de aquellas posturas que tratan de resolver estas diferencias abogando a favor de un punto de vista privilegiado, con una justificación basada en una racionalidad independiente de condicionamientos culturales. El pluralismo al reconocer la legitimidad de los valores propios de distintas culturas, evita la imposición de los valores de las culturas hegemónicas en el mundo; y al solucionar los conflictos a favor de las culturas reivindica la importancia de la diversidad cultural en un mundo globalizado.

2. CRITERIOS DE UNA JUSTIFICACIÓN RAZONABLE

Cuando debemos justificar nuestras acciones se pide de nosotros una caracterización de por qué resulta razonable tomar en cuenta ciertos aspectos de la realidad y cómo resultarían valiosos. Sin embargo esta justificación como hemos ya visto, tiene implicaciones culturales que hacen que a menudo varíen los criterios de aquello que se pueda considerar razonable. Para explicar por qué resulta valiosa una acción habrá que tomar en consideración el conjunto de las creencias que se sostienen en una comunidad, su identidad, su historia, así como los fines que persiguen. Estas condiciones culturales son necesarias para la formación de valores, y explican su existencia. Sin embargo, cuando estamos tratando de justificar nuestra acción, las prácticas de nuestra comunidad no son suficientes como único elemento evaluativo. No podemos decir que ser amable con nuestros congéneres sea bueno porque todos en nuestra comunidad lo aprecian, sino que tenemos que dar razones de por qué esta práctica resulta adecuada o está regida por factores normativos pertinentes que nos permitiesen llevar una vida buena, dentro de una comunidad. De igual forma, tendríamos que poder explicar por qué otras opciones resultan inapropiadas o no están plenamente justificadas.

Por otra parte, no existe una fuente de valor que sea independiente del contexto social en el que se está accionando. No hay fuentes de valor que puedan situarse fuera de todo contexto social. Incluso aquellos elementos que nos hacen preferir ciertas cosas como el placer, no pueden contar como una razón independiente de justificación, sino que requiere estar interrelacionado con los demás aspectos de la justificación que estamos dando, pues el placer que normalmente causa una taza caliente de té, puede dejar de ser una buena razón cuando después de una visita al médico éste nos comunica que debido a algunos problemas renales el té aunque delicioso y placentero puede hacer daño a nuestra salud. Entonces, en este contexto una opción es razonable cuando podemos dar

una justificación que la haría elegible para otros agentes que se encuentran en esa situación.

La forma de estructurar nuestra justificación refiere a los aspectos relevantes de una situación a partir de aquello que tiene importancia para una cultura, y por lo tanto, habrá una multiplicidad de formas posibles de justificación. Sin embargo, requerimos que ésta pueda hacernos inteligibles, aun fuera de la situación cultural desde donde se hace esta justificación, las interrelaciones que se presentan entre los aspectos relevantes que hacen que una acción o algún objeto pueda adquirir valor. Esperamos que la justificación mantenga al menos un grado aceptable de coherencia para que pueda ser comprendida por los demás miembros de una comunidad. Por otra parte, para que una acción pueda ser juzgada a partir de un valor, el concepto del valor que perseguimos tendría que explicarnos el estándar de excelencia que está marcando y cómo contribuye al desarrollo de nuestros fines, para a partir de él poder evaluar los bienes y las acciones que entran en relación con este concepto de valor. Este estándar de aquello que significaría que una acción sea apropiada para una circunstancia, lo podremos encontrar a partir de las razones que aporta el agente. Sin embargo esta evaluación que pretende tener validez en este entorno, no aspira a ser universal, pues habría contextos lo suficientemente lejanos para no poder ser comprendidas desde las mismas razones.

Esta explicación no requiere que sea aceptada en todos los ámbitos culturales, sería suficiente que desde la perspectiva de otras culturas puedan ser reconocidas las razones que se encuentran operando en una justificación dada. Cuando una cultura revisa la justificación que presenta otra, aunque no esté de acuerdo con las razones aducidas, puede considerarla una justificación razonable si reconoce las razones que están operando en otro marco cultural. Pero será importante que a pesar de mantener esta concepción de valores y justificaciones internas a las culturas, no renunciemos a una evaluación intercultural, que nos permita seguir discutiendo nuestros valores, para no caer en un solipsismo cultural. Esta evaluación intercultural abre la posibilidad de acuerdos amplios que podrán reflejarse en temas como el de los Derechos Humanos. Es decir, a partir

de una situación cultural se tiene acceso a un cuerpo limitado de razones y principios, a partir de ellos no se busca una justificación irrefutable, sino aquella que en su configuración muestre una alta probabilidad de permitir alcanzar los fines de una comunidad y que estos fines no sean dañinos, ni para sus miembros, ni para aquellos que la rodean. Sin embargo, antes de mostrar cómo se podría llevar a cabo este esquema de valores y cómo permitirían la resolución de ciertos conflictos, es necesario que abordemos algunos de los problemas más comunes que aparecen en la argumentación pluralista de los valores.

2.1 PROBLEMAS EN LA ARGUMENTACIÓN PLURALISTA

a) Objetividad

Uno de los grandes problemas que aparece cuando tratamos de tomar una postura pluralista respecto a nuestros valores es que no tenemos un parámetro externo a partir del cual se puedan evaluar nuestras acciones. Si nuestros valores y las acciones que se desprenden de estos, se justifican desde una perspectiva interna a cada una de las culturas que los sostienen, el conflicto entre culturas parece ser intrincado, pues no tendríamos una instancia objetiva externa a ambas visiones que nos permita evaluar correctamente las posturas de los disputantes. Cada una de las posturas en conflicto justificaría sus acciones desde su propia perspectiva e intereses. Y esta discusión fácilmente puede tornarse en un diálogo de sordos donde ninguno comprende las razones del otro, ni tiene motivos para abandonar su postura. Al no poder apelar a instancias o valores objetivos, parece que se agudizarían los conflictos y al menos no habría una salida razonada a ellos. Ambas posturas podrían aducir razones aceptables desde su propio punto de vista y por lo tanto ambas estarían justificadas, lo cual haría que el conflicto persistiera. El conflicto tendría que dirimirse por una solución de fuerza, o bien, se está obligado a aceptar todas las prácticas de todos los participantes en la discusión mientras tengan razones. Al parecer ninguna de estas opciones resulta aceptable.

Un conflicto que podría ilustrarnos esta problemática es el que observamos en el Líbano desde la caída del imperio otomano, donde las comunidades drusa (musulmanes) y maronita (cristiana), han sostenido múltiples enfrentamientos; entre ellos la guerra civil que sostuvieron de 1975 a 1991 (Stavenhagen, 2000). En este tipo de conflictos cada grupo favorece sus intereses y valores, lo cual excluye al otro grupo en conflicto. Cuando los franceses se retiraron del Líbano tras la segunda guerra mundial favorecieron económicamente a los maronitas, ante esta desigualdad los drusos se unieron al movimiento pan-árabe que los apoyaba en este conflicto. Al no haber instancias que permitieran dirimir esta discusión, ni criterios claros que dejaran de lado la visión étnica de las partes, Líbano se fue dividiendo en territorios segregados controlados por una u otra de las partes en conflicto, lo cual bloquea la posibilidad de desarrollar una vida institucional plural. Los tratados de paz alcanzados al final de la guerra y los que se lograron posteriormente serán siempre precarios y dejan abierta la posibilidad de una vuelta a la violencia.

Para evaluar este tipo de conflictos que claramente exhiben valores contrapuestos, a menudo se busca un punto neutral que pueda apreciar objetivamente cuáles son las razones predominantes en la discusión que se presenta. Nagel (1996), por ejemplo, piensa que es posible alcanzar una objetividad en las razones que aducimos ante un conflicto, y que éstas no serían referentes a los intereses de ninguna de las partes, sino que buscarían hacer una valoración correcta fuera del contexto de la identidad de las partes en conflicto. Esta objetividad trataría de especificar estos valores, independientemente de cómo se conceptualicen dentro de cada cultura, y trataría de encontrar las circunstancias en los que los valores y otros factores normativos serían correctamente aducidos como razones para la acción. Sin embargo, como ya hemos visto esta estrategia tiene problemas para lograr un correcto análisis de los valores, pues los valores se forman a partir de las relaciones entre sujetos, de sus prácticas, y están íntimamente relacionados con su identidad, sus concepciones acerca de la vida y sus fines. Por lo tanto el tratamiento de la objetividad que

buscamos no puede dejar de lado el contexto en el que se constituyen los valores. No puede constituirse esta objetividad desde ninguna parte.

Una de las razones por las cuales se postulan ciertos valores o principios independientes de nuestra conceptualización es debido a que si éstos son independientes, supondríamos que nuestros juicios de valor tendrían criterios de corrección claros, y habría la posibilidad de llegar a concordar respecto a ellos, incluso con culturas diferentes a la nuestra. Pero si pensamos los bienes y valores de esta forma, la justificación de ellos se haría refiriendo a cómo los bienes que buscamos están relacionados con aquellos valores de corrección universal sobre los cuales discutíamos. Al discutir y evaluar las distintas prácticas y jerarquizaciones de los valores hechas por diferentes culturas, como instanciaciones de valores con una corrección universal, sería posible ir acercando a las distintas posiciones a un acuerdo. Quienes discuten podrían encontrar que ambas posiciones respecto al valor están justificadas en su entorno cultural propio, o bien, cuando una de ellas no logra una justificación adecuada puede analizarse por qué no resultó una instanciación correcta de este valor.

Esta postura pareciera preservar de alguna manera los elementos que nos interesan, por una parte es sensible a la pluralidad de valores de las que somos testigos en el mundo actual y también nos permite tener un criterio de evaluación que nos permita una discusión de valores en entornos pluriculturales. Sin embargo, en esta tesis a pesar de permitirse una pluralidad de valores, se sigue suponiendo que los valores existen de una forma independiente de la forma en que afectan la vida de los seres humanos y cómo los conceptualizamos.

Empero, podemos seguir hablando de objetividad sin referirnos a una existencia independiente de la conceptualización o sin privilegiar un solo conjunto de valores. Como ya hemos visto en Searle, muchas cosas existen de maneras que son dependientes de nuestras prácticas y nuestra conceptualización de ellas; tomemos por ejemplo cualquiera de nuestras instituciones, su existencia depende de nuestras metas y de cómo conceptualicemos las reglas que las rigen. A pesar de esto es posible tener conocimiento objetivo de estas instituciones por variadas que sean. No es difícil obtener conocimiento objetivo acerca de qué es el ajedrez o

cómo se deba jugar a pesar de que no tiene existencia sin nuestra conceptualización previa. Nuestros valores dependen de muchas de nuestras creencias y prácticas, y no tienen una existencia independiente, por lo tanto, habría que discutir la objetividad en un sentido diferente, no respecto a la existencia de los objetos de nuestro conocimiento, sino respecto a nuestra forma de conocerlos debidamente. Sugiere Raz que:

En 'sentido epistémico' las personas son objetivas acerca de ciertas cuestiones si al formar o sostener opiniones, juicios y otros similares, acerca de estas cuestiones, son propiamente sensibles a los factores que son epistémicamente relevantes a la verdad o la corrección de sus opiniones o juicios, es decir, si responden a estos factores como deberían (Raz 1999, p. 119).

En este sentido de objetividad no se está buscando un punto de referencia externo accesible de igual forma a todo observador, al que puedan referir aquellos que aportan una justificación. No es así como conocemos los valores, sino que se han formado como hechos institucionales, a partir de un contexto social, donde deben localizarse aquellos factores que sean relevantes para el caso que se discute. Pero para poder acceder a aquellas razones que son relevantes se requiere que podamos tener acceso a muchos de los *conceptos circunscritos*⁴ a la situación dada. Raz afirma que en ocasiones cuando ciertos intereses son muy lejanos a nosotros es complicado comprenderlos debido a la ausencia de estos conceptos circunscritos, por lo cual la explicación que se haga de ellos será insuficiente si no se complementa con un proceso de simulación o habituación al ámbito donde aparecen estos intereses que son relevantes para la discusión acerca del valor.

Se necesita considerar los factores que son relevantes de la situación, los cuales son accesibles a los demás miembros de cierta comunidad, y estas razones deben, en principio, ser convincentes para cualquiera de sus miembros que las considerara imparcialmente. El requisito de imparcialidad resulta importante en la justificación de nuestras creencias morales, pues en ella residirá gran parte de la objetividad que se pueda aducir en sentido epistémico. Pero esta

⁴ *Parochial concepts*, es el término inglés utilizado por Raz, que se refiere a conceptos que sólo pueden ser adquiridos por aquellos que comprenden ciertos intereses locales. La discusión de estos parochial concepts aparece también en Nagel, quien a pesar de considerarlos subjetivos comprende que hay cierto conocimiento que no puede obtenerse en la ausencia de ellos.

imparcialidad se refiere a la forma en que se consideran las razones, y no requiere que se despoje a nadie de su identidad, ni de aquellos elementos que la constituyen, no se trata de una neutralidad absoluta de las razones que tomemos en consideración; simplemente que las razones que presentemos para justificar una acción o el valor de un objeto sean consideraciones que apliquen a todos dentro del grupo en que se discute, no sólo aquellas que favorezcan a quien las expone. Cuando las razones presentadas no favorecen especialmente a ninguno de los miembros de una comunidad, la justificación es imparcial aunque no deja de lado los intereses de sus miembros. Estas razones tendrán mejores perspectivas de ser aceptadas como objetivas. La justificación que se presente será objetiva si hay evidencia racionalmente aceptable de por qué una acción es adecuada o está regida por factores normativos pertinentes que nos permitiesen llevar una vida buena, dentro de una comunidad determinada, sin afectar peculiarmente a otros de sus miembros.

Podríamos justificar nuestra creencia de que *'Γ es justo'* y la justificación sería objetiva si presenta la evidencia apropiada para respaldarla. A pesar de que la existencia de nuestros valores dependa de nuestras creencias y prácticas, no quiere decir esto que su normatividad, ni la justificación que podamos ofrecer de ellos dependa de las prácticas que los sostienen. Las razones que tengamos para afirmar la justicia de Γ , no pueden ser del tipo " Γ es justo porque todos en mi comunidad realizan Γ , o bien, piensan que Γ es justo", sino que tendrían que explicarse las razones por las cuales Γ resulta apropiada. Cuando se trata de evaluar nuestras acciones, así como los valores que les sirven como fundamento, esta objetividad se refiere a la corrección de nuestras creencias, dentro de un cierto espacio de razones, así como la imparcialidad en la toma de decisiones o en la evaluación de los juicios.

La dependencia social de los valores, no tiene por qué amenazar la objetividad de la justificación que podamos presentar de nuestras acciones y nuestras decisiones; pues nuestros valores aunque son sociales, no son convencionales. Como sostiene Raz, si bien no hay valores universales con una existencia independiente, es necesario que los valores sean inteligibles para poder

desarrollar una discusión en torno a ellos. Dice Raz (1999, p. 155) que estos bienes “no son ‘meras’ instanciaciones de los valores universales. Se trata de bienes específicos que sólo pueden ser disfrutados si son creados por prácticas sociales”.

La postura de Raz evita los problemas que surgen de tener valores universales independientes, pues los bienes son específicos a las prácticas sociales que se desarrollan, sin embargo, mantienen una inteligibilidad que permitiría hacer normativos estos valores y discutirlos en diversas instancias. La justificación tendría que partir de por qué cierta acción es buena en el contexto en el que se encuentra inserta y poder ser abstraída hacia ciertos valores más generales, y que puedan a su vez, tener interrelaciones con otros valores existentes en nuestra vida social.⁵

La existencia de los valores como universales e independientes no es necesaria para obtener conocimiento objetivo acerca de ellos, pues la información que podamos obtener de este universal estará siempre incompleta al dejar fuera mucha de la información que se requiere para comprender cómo algo es un bien en una situación cultural concreta. Sin embargo, es necesario que los distintos bienes y acciones puedan subsumirse bajo ciertos valores abstractos para poder volver inteligible la justificación que podamos ofrecer. La objetividad de estos valores pasará por otra ruta diferente a la que discutíamos anteriormente, no será en referencia a estos valores universales independientes, sino será referente a cómo los bienes son deseables o pertinentes para las situaciones sociales específicas. El concepto de objetividad estará estrechamente relacionado con las capacidades de aquellos que estén dispuestos a ofrecer razones de por qué la acción que realizaron sería buena o conveniente. Una explicación basada en razones aceptables para una comunidad sería objetiva. Sin embargo, qué cosas son razonables en una explicación y en qué sentido son inteligibles también tendrá

⁵ De hecho Raz (2001) afirma posteriormente que en estos valores que son dependientes de lo social, si se van abstrayendo, puede alcanzarse una validez universal abstracta. Sin embargo esta validez universal estará siempre a la base de la accesibilidad social de estos valores, lo cual lo haría una noción problemática que no deseamos seguir, pues si los valores se forman socialmente y vamos abstrayendo las características específicas de estos valores en un entorno social; por una parte se supone que habría una convergencia gratuita de estos valores, y por otro, los acuerdos que se alcanzan en este nivel de abstracción aunque pudiera concederse al volver a las situaciones sociales encontraría problemas para poder establecerse.

implicaciones sociales, por lo cual vuelven a aparecer algunas complicaciones que debemos aclarar.

b) Criterios de racionalidad

Al pedirse una justificación de nuestras acciones tenemos que dar las razones por las cuales hemos tomado ciertas decisiones, pudiendo aducir nuestros valores, creencias o fines. Sin embargo, aquello que en ciertas ocasiones, es una buena razón para actuar de una forma determinada, puede no serlo, en otras ocasiones. Por ejemplo, el 'obedecer una ley' es normalmente una buena razón para actuar, cuando son legítimos los fines que esta ley persigue; pero cuando por el contrario se trata de una ley impuesta por un régimen dictatorial, esa misma razón no tiene la misma fuerza. También las razones que podamos aportar para justificar nuestras acciones y la búsqueda de ciertos bienes estará relacionada con las circunstancias históricas y sociales en las que se tenga que tomar estas decisiones. Entonces, debemos discutir cuáles serían los criterios que razonablemente nos permitirían aceptar que dadas ciertas condiciones, la justificación que se ha aportado es válida, tratando de no quedar a merced de las circunstancias, pues caeríamos en un relativismo fuerte donde casi todo podría ser justificado.

Nuevamente, una manera de tratar de resolver este problema sería postulando ciertos principios que pudiesen ser aceptados por cualquier agente racional, y por lo tanto serían universales, ajenos a las circunstancias históricas que posibilitarían la agencia de las personas, y por otra parte, ayudarían a discernir las características de un razonamiento que nos permitiría llegar a una justificación válida. En cada una de las situaciones en las que se tengan que evaluar las razones para llevar a cabo algunas acciones, estos principios serían siempre válidos, y a partir de no contradecir estos principios serían posibles muchas formas de vida válidas. Pero esta estrategia ignora la historicidad de estos

principios, pues deja de lado el hecho de que los principios de razonamiento son también principios sociales que se van desarrollando al pasar del tiempo.⁶

Cuando estamos argumentando acerca de nuestros valores, usamos expresiones propias de la argumentación lógica, tales como inferencias del tipo 'si...entonces' o 'por lo tanto', que parecerían indicar que los principios básicos que se han postulado pueden funcionar bajo los principios de la lógica clásica para llevarnos a justificaciones apropiadas de proposiciones posteriores. Pero en el caso de la discusión de nuestras razones morales, quedarse en el análisis formal resulta insuficiente, pues en muchas ocasiones un tratamiento formal de nuestro razonamiento práctico fracasa. Esto se lo atribuye Searle (2001) al hecho de que por una parte nuestras creencias y por otra nuestros deseos e intenciones no tienen la misma dirección de ajuste, y por lo tanto, no pueden funcionar lógicamente de la misma manera.⁷ El mero análisis formal no puede capturar importantes elementos de las relaciones entre los valores y las razones que los justifican. Pues, es posible incluso que cuando alguien se encuentra deliberando acerca de las razones que tiene para llevar a cabo una acción, puede sin caer en una inconsistencia desear p y $\sim p$, puede a la vez desear y no desear tomar un paseo. Mientras que creer p y $\sim p$ nos enfrenta a una inconsistencia lógica.

Por otra parte como afirma Raz, resulta imposible mantener sólo un conjunto válido de principios de razonamiento:

[D]ada la íntima relación entre los principios de razonamiento, el significado y la referencia- si abandonamos un principio de razonamiento [...]cambiamos el significado o el contenido de las proposiciones que son gobernadas por estos principios de razonamiento. Si puede haber sistemas de conceptos tales que (a) ninguno de ellos es mejor que cualquiera de los otros, y (b) no haya un sistema posible de conceptos y razonamiento que sea mejor de lo que ellos son, entonces existe más de un sistema ideal o correcto de conceptos y razonamiento (Raz 1999, p. 83).

⁶ Los principios de justicia de Rawls toman de hecho este papel, pero también lo hace el imperativo categórico kantiano.

⁷ La dirección de ajuste o 'direction of fit' a la que se refiere Searle apunta a la dirección de los estados mentales, es decir, las creencias tienen una dirección de ajuste 'mente→mundo' donde nuestra mente se debería estar ajustando a aquello que se encuentra en el mundo; mientras que los deseos, intenciones y otros estados mentales similares tienen la dirección de ajuste opuesta 'mundo→mente' donde buscamos que el mundo se ajuste al contenido de nuestro estado mental. Si 'yo deseo p ' mi deseo es que p sea el caso en el mundo, donde no sucede actualmente.

En efecto, no podría haber un sólo conjunto correcto de principios de razonamiento, que diesen origen a todos los demás sistemas de razonamiento válidos, pues si partiéramos de un único conjunto de principios racionales, los diferentes sistemas de conceptos y razonamientos existentes no variarían tan ampliamente en sus significados y referencias. Entonces, no requerimos de principios infalibles de razonamiento para evaluar una justificación, sino que un sistema de razonamiento será válido mientras permita a aquellos que lo sostienen, interactuar de manera suficientemente satisfactoria con el mundo. Sin embargo, cuando los principios de racionalidad encontrados en una comunidad empiezan a encontrar problemas frecuentemente, se topan con paradojas irresolubles, condiciones que son inaceptables para los miembros de esta comunidad, entonces habrá una presión para revisar estos principios y ajustarlos a las exigencias de las circunstancias en las que se encuentran. Sin embargo, este desarrollo será histórico, esto no significa que sea relativo y que fuesen correctos cualesquiera principios se tomen, mientras sean aceptados por la comunidad. Sino que deberá ser posible revisar la corrección de estos principios contrastándolos con los problemas que se enfrentan y su eficacia para resolverlos.

Una manera alternativa para tratar con los principios de racionalidad es considerarlos como principios débiles, que serían aquellos que posibilitan todo sistema de creencias y la comunicación de sus contenidos. Por ejemplo, uno de estos principios es el que Olivé llama un principio débil de no-contradicción, según el cual no es posible aceptar dentro del conjunto de proposiciones aceptables, todas las proposiciones que se puedan articular en un lenguaje. Sin embargo, respecto a estos principios débiles, dice Olivé (1988, p. 188), que “no significa que necesariamente una cultura funcione con sólo esos principios en operación efectiva; puede haber otros criterios efectivos que tratan de acotar más fuertemente lo que en ese contexto sería lo racional”. Por lo cual, estos principios posibilitan los distintos sistemas de creencias, sin embargo, debido a que son principios débiles y que al constituir un conjunto de principios de racionalidad efectivos deben intervenir muchos otros factores, no podrán ser utilizados como regla universal que discierna cuando un conjunto de principios de racionalidad se

apegue a ellos, pues al no estar determinados de manera fuerte por los principios de racionalidad, estarán refiriendo a distintas cosas y tendrán distintos significados.

A partir de estos principios débiles de racionalidad se pueden desarrollar muchos sistemas de conceptos y razonamiento, y ellos nos ayudan a discernir cuando nuestras creencias, las metas que perseguimos, las intenciones que sostenemos, así como las acciones que llevamos a cabo, estarían justificadas en contextos culturales diferentes. Pero estos principios básicos no pueden a partir de ellos mismos justificar ninguno de nuestros valores, sino que se presuponen en la configuración de todos los demás criterios específicos de racionalidad. Por lo cual al aceptar una diversidad de sistemas de razonamiento válidos que pueden funcionar al mismo tiempo, diremos que son sistemas razonables, cuyos principios son satisfactorios para que una comunidad interactúe con el mundo.

¿Entonces qué tipo de justificación pudiera considerarse razonable para las acciones y los valores que estamos discutiendo? Resultaría razonable una justificación que pueda considerar los distintos factores involucrados, pues esta justificación debe ser sensible a los fines que se persiguen, así como a los factores relevantes de una situación, considerando entre ellos no sólo los hechos del mundo, sino también los factores normativos relevantes para una comunidad. Por lo cual no es necesario que los agentes racionales partan todos de los mismos principios básicos. Será necesario que una justificación razonable tenga en cuenta la objetividad de los factores que está tomando en consideración, sin embargo, la objetividad que tendremos aquí en efecto es una objetividad que se presenta al interior de cierto marco conceptual, y por lo tanto, debe mantener cierta coherencia con éste.

Ahora bien, si hemos dejado fuera principios únicos de racionalidad, y hemos aceptado varios sistemas de razonamiento, la concepción de verdad de los diversos juicios de valor que podrán justificarse podría ser problemática. Si hemos dejado de lado los principios fuertes de razonamiento, parece que tampoco se podrá hablar de una verdad en sentido fuerte. Pasemos, entonces, a revisar en qué sentido podremos hablar de verdad respecto a los juicios de valor.

c) Verdad

En la discusión sobre la argumentación moral, el realismo defiende una postura donde nuestros juicios morales pueden desprenderse correctamente de nuestros razonamientos, pues las premisas de nuestros razonamientos estarían representando hechos morales. Si estas representaciones sustantivas son correctas, tendríamos que estar de acuerdo acerca de ella, diríamos que son verdaderas y las inferencias que podamos hacer a partir de juicios correctos, nos llevarán a otros juicios correctos. La transmisión de verdad de una inferencia correcta pasará de las premisas a la conclusión. En esta concepción realista, si no hay acuerdo acerca de alguno de los juicios morales, uno de los participantes en la discusión no ha podido representar correctamente los hechos morales que enfrenta, los cuales no dependerían, según el realismo, de las concepciones de los participantes en la discusión, sino que tendrían que poder descifrarse correctamente desde cualquier marco conceptual. Tappolet (1997) afirma que si no es posible hablar en este sentido de una verdad acerca de nuestros valores, no podría haber transmisión de la verdad a las conclusiones que se trata de llegar a partir de la verdad de los juicios que conforman las premisas.

Este realismo parte de una teoría correspondentista de la verdad, donde el mundo y todo lo que lo conforma ya está configurado y solamente puede ser conceptualizado correctamente de una manera. Pero cuando se discuten valores parece haber una imposibilidad de siempre partir de un punto de vista neutro para que siquiera se pudiesen configurar los valores. Por lo cual, esta teoría correspondentista de la verdad depende de la existencia de hechos morales independientes y de que sean conceptualizados correctamente. Pero esta postura resulta problemática como lo hemos señalado anteriormente.

Wright (1995) afirma que la alternativa a este realismo tan fuerte, suele ser una concepción deflacionaria de la verdad, que no tome en cuenta la existencia independiente de hechos morales, sino que afirma como declarativas aquellas oraciones que son capaces de ser utilizadas en el contexto de las actitudes proposicionales, y cuyo uso haga caso de ciertos estándares que lo avalen, de tal forma que '*p*' será verdad si y solo si *p*. Esta forma de atribuir verdad no se

compromete para nada con el estatus ontológico de p , que solamente está avalado por los estándares del discurso en el que se formula p . Sin embargo, afirma Wright (1995: 216) que incluso esta concepción deflacionista de la verdad piensa que los estándares de racionalidad que avalan la verdad de p , serían tan severos que la verdad es absoluta y estable, pues ser verdad de esta manera es satisfacer ciertas leyes a priori muy intuitivas. Por lo cual tampoco habremos de favorecer una concepción de verdad de este tipo.

Por otro lado, las posturas que normalmente se contraponen al realismo suponen que por el contrario no es posible hablar de verdad en torno a los valores, ni la moral, pues los juicios de valor no son susceptibles de verdad o falsedad, ya que afirmarían que no existen hechos morales que puedan hacer verdaderos o falsos nuestros juicios respecto a ellos. Según el emotivismo que nos presenta Rudolph Carnap (1998), cuando utilizamos proposiciones valorativas estamos expresando cierto deseo bajo la forma de una oración declarativa. Esta forma gramatical es engañosa pues nos hace creer que el juicio valorativo se refiere a hechos en el mundo y que es una verdadera proposición, siendo que simplemente es una orden encubierta. Al hacer un juicio de valor, según este análisis, estaríamos tratando de influir en los demás para que coincidan con nuestros deseos e intereses, pero no por ello serán estas proposiciones verdaderas o falsas. No habría posibilidad de preservar ninguna verdad en los razonamientos que incluyen juicios de valor, pero si esta fuera la naturaleza de nuestros razonamientos sobre el valor, el emotivismo nos llevaría a un relativismo fuerte, pues si sólo estamos expresando nuestros sentimientos, entonces no habría manera de discutirlos con otros, pues sólo estaríamos apelando a la subjetividad individual, y por lo tanto únicamente tendríamos acuerdos con aquellas personas que tienen exactamente los mismos sentimientos. A esto hay que añadir que tampoco tendríamos ningún parámetro de corrección acerca de nuestros valores para poder discutirlos.

¿Dónde habremos de colocarnos en esta discusión entre el realismo y el antirrealismo?, pues nos interesa mantener parámetros de corrección en esta discusión, aunque no sea posible hablar de valores desde un punto de vista neutro

a cualquiera de nuestras propias perspectivas culturales. Quisiéramos poder seguir hablando de verdad, pero no como una verdad absoluta, sino una verdad que se da desde una perspectiva interna a cierta información social disponible a una comunidad. La postura con la que hemos abordado tanto objetividad como principios de razón, nos lleva a una posición donde verdad es muy cercana a la aceptabilidad racional. Es decir, verdadero cuando se predica de juicios de valor tendría que ser aquello que fuera aceptable racionalmente para una comunidad desde un punto de vista comprometido con las prácticas y creencias que les son propias.

Sin embargo, Putnam desafía la posibilidad de que verdad y aceptabilidad racional sean lo mismo ya que “verdad no puede ser simplemente aceptabilidad racional por una razón fundamental; que se supone que la verdad es una propiedad de un enunciado que no puede perderse, mientras que la justificación sí puede perderse” (Putnam, 1981: 55). Es decir, la verdad constituye una idealización de la aceptabilidad racional, pero resulta muy difícil desde la perspectiva interna de un pueblo poder saber de antemano cuando se encuentra frente a uno u otro, por lo cual aceptabilidad racional habrá de ser tan estricta como sea posible.

Mientras tanto, resulta más interesante para los fines que perseguimos en este trabajo quedarnos en los límites de la aceptabilidad racional, pues si bien podemos estar equivocados, la constante revisión de la justificación que nos permita afirmar la corrección de ciertos juicios valorativos ayudará a que los vayamos corrigiendo hacia los estándares establecidos de aceptabilidad racional. Cuando una concepción moral tiene problemas, el hecho de que no sea aceptable para estos estándares que discutimos, solo podrá ser señalado desde la perspectiva moral que se tiene. Los sistemas normativos de diversas culturas están en una constante discusión y revisión para cumplir con los criterios de justificación que se han planteado, pues no podemos nunca considerarlos verdaderos definitivamente, por tanto es necesario que se puedan seguir modificando, mejorando y corrigiéndose.

Además, al discutir nuestros valores con otras culturas, si una de las culturas presenta sus juicios de valor como verdaderos en sentido ideal, estará excluyendo a otros de la discusión, por lo tanto, resulta deseable que en aras de alcanzar acuerdos con mayor facilidad, partamos preferentemente de juicios de valores y razonamientos que apoyan su justificación desde la aceptabilidad racional para nuestro punto de vista. Al dar este tratamiento a la objetividad y la aceptabilidad racional se permite que se configuren múltiples formas de las mismas. Sin embargo, esta multiplicidad de criterios no afecta a la normatividad que puedan desarrollar los valores de una comunidad. No requerimos normalmente de principios universalmente válidos para desarrollar sistemas normativos, aceptamos que nuestros valores estéticos sean distintos a los de otras comunidades y no dejan de ser normativos en nuestras vidas. Incluso en aquellos valores como los morales o jurídicos, que suponen un carácter normativo más fuerte, pueden seguir manteniéndolo sin necesidad de que tengamos criterios de objetividad o aceptabilidad racional que sean externos e independientes a los marcos culturales donde se forman.

A continuación habremos de revisar cómo es viable una ética sin fundamentos verdaderos en sentido fuerte y de qué forma mantiene su carácter normativo. Si es posible mantener la normatividad de los valores morales bajo estos criterios plurales de evaluación, es decir, partiendo de una objetividad y racionalidad interna a una comunidad, así como de cierta coherencia e imparcialidad en la justificación de nuestras acciones, será posible también mantener la normatividad de otros sistemas de valores. Incluso en el caso de los derechos humanos donde intuitivamente se espera ciertos acuerdos muy amplios se podrían configurar éstos sin partir de principios fijos de racionalidad, ni principios metafísicos que los sustenten al estar ligados a una concepción específica de ser humano.

2.2 VALORES SITUADOS EN DIFERENTES CULTURAS

La tensión que mantiene nuestra discusión hasta este momento es que por una parte hemos sostenido que no podemos tener criterios para evaluar ciertos valores que sean independientes del enfoque de una cultura, mientras que por otra parte afirmamos que es posible justificar razonablemente las acciones y los valores que sostiene una cultura. El criterio de justificación que usemos debe ser sensible al hecho de que nuestro razonamiento práctico tiene implicaciones culturales, depende de cierta información y prácticas transmitidas socialmente; mientras que por otra parte no todo aquello que se presente como una justificación puede considerarse razonable.

Para tratar de resolver esta problemática que se plantea, exploraremos los alcances del modelo propuesto por Aristóteles para delinear la acción que se realiza de acuerdo con la prudencia. Esta virtud, como se plantea en la *Ética Nicomáquea*, no parte de principios racionales fijos e inmutables para evaluar la corrección de ciertas acciones, sino que lo hace a partir de las razones establecidas en una comunidad y siempre atenta a las situaciones específicas en las que aparece el conflicto a resolver. Por lo cual, la prudencia permitiría una evaluación correcta de las razones que justifican una acción, y a la vez no pretende tener validez universal. Este análisis de la prudencia ayudaría a la reflexión acerca de la corrección y evolución de los valores al interior de una cultura, tratando de encontrar a partir de ella misma los criterios pertinentes para juzgar una situación dada; asentando los límites de nuestra argumentación moral y la posibilidad que tenemos de alcanzar acuerdos y consensos, tanto con los miembros de nuestra comunidad como con los miembros pertenecientes a otros entornos culturales.

La prudencia como virtud

Un rasgo notable de la discusión de Aristóteles acerca de cómo vivir es que no le parece controvertible que exista un fin común a todos los seres humanos y éste

sería la felicidad (E.N. 1097^b14). Sin embargo, el contenido de esta felicidad no es expuesto, solamente se describe como una actividad propia del hombre desarrollada a la perfección. No cualquier actividad nos llevaría a la felicidad, sino sólo aquellas actividades que desarrollan las funciones propias de los seres humanos. Todas aquellas actividades propias del ser humano cuando son desarrolladas correctamente las llamamos virtudes.

Llevar a cabo la digestión no sería para Aristóteles una virtud, pues es una actividad común a todos los animales; pero por el contrario, controlar nuestro apetito y comer equilibradamente, para así gozar de una buena salud, sí es una virtud y la llamamos moderación. Entonces, son virtudes éticas aquellas actividades en las que nuestro apetito puede escuchar a la recta razón. Justicia, valentía, moderación y liberalidad serían ejemplos de este tipo de virtud y se refieren a disposiciones en nuestros hábitos, es decir, el carácter que nos formamos en nuestra vida privada, así como cuando estamos rodeados por los demás. Las virtudes éticas constituyen un conocimiento de cómo debemos desarrollar las actividades propias de nuestra vida. Entonces, ante las múltiples decisiones que enfrentamos, deberíamos ser capaces de determinar qué acciones son correctas para poder desarrollar una buena vida. La virtud implica un conocimiento de qué se debe hacer en cada una de estas situaciones.

Aristóteles afirma que la virtud es una disposición a “elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice” (E.N. 1138^a17). En las acciones que se realizan siempre se debe buscar evitar el exceso y el defecto, buscando determinar mediante la razón los límites del término medio que se consideraría virtud. Es decir, 'valiente' es definido por Aristóteles como el hombre que decide actuar de manera adecuada ante el peligro, que es una actuación intermedia entre la del cobarde y el temerario. Podemos decir que es valiente aquel que hace frente al peligro en las ocasiones que es pertinente y de las maneras en que es pertinente, tal y como lo haría un hombre prudente. Un padre defendiendo a su hijo de la agresión de un perro es valiente, de una forma que no lo es el padre que no interviene a riesgo de salir lastimado o tampoco aquel que ataca gratuitamente a una jauría de canes. Debemos saber mucho de

una situación para poder afirmar cuándo alguien es valiente, temerario o cobarde; y mucha de la información acerca de la situación será referente al entorno social en el que nos encontramos. Nunca será sencillo determinar cuándo nos encontramos en una situación o en la otra, pues no es posible establecer reglas específicas para cada caso. Para Aristóteles esta disposición a escoger lo correcto se debe dar con base en un conocimiento apropiado de la situación. Este conocimiento tendría que pasar por los requisitos de una objetividad e imparcialidad que hemos discutido anteriormente.

Aristóteles describe este conocimiento como una percepción sensible que nos informa del estado de cosas y de la forma como sería apropiado actuar. Al discutir el conocimiento en que se basa la virtud, McDowell (1979, p. 335) afirma que el hombre virtuoso no se encuentra sopesando sus razones en pro y en contra de desarrollar una acción, sino que la virtud se desarrolla a la par de esta percepción sensible que nos permite ver ciertos elementos pertinentes de la situación en la que nos encontramos, como constituyendo buenas razones para actuar en determinada forma. Estas razones constituyen una explicación de las acciones que manifiestan esta virtud y a la vez son la base para poder justificar ante otros nuestro comportamiento, pero se requiere que los demás compartan también cierta información acerca del contexto social.

La percepción que tenemos de la situación debe ser correcta, para que pueda desprenderse una buena deliberación sobre las acciones pertinentes. La ciencia y la prudencia serían dos virtudes, a partir de las cuales accedemos a la verdad. No obstante la ciencia, en la concepción aristotélica funciona de forma demostrativa y busca los principios universales de sus objetos, por lo tanto no sería la manera adecuada para conocer las situaciones contingentes en las que los agentes tienen que tomar decisiones respecto a sus vidas (Met. 981^a14).

Por otra parte, la prudencia también nos ofrece un criterio de corrección, y sin embargo, lo hace sin depender de principios universales, lo cual nos hace pensar en la verdad en los términos de aceptabilidad racional que también hemos discutido anteriormente. La prudencia aparece en la deliberación correcta referente a los distintos asuntos que enfrentan las personas en su vida cotidiana.

Aunque no pueda haber un conocimiento universal de sus principios, no por ello los resultados que obtiene la deliberación son inseguros, pues en efecto, confiere certeza acerca de las prácticas que realizamos y de las situaciones en las que nos encontramos, y en este sentido es aceptable razonablemente. Entonces, se puede deliberar acerca de las acciones que nos permitirán llevar a cabo una buena vida, aunque este objetivo se puede desarrollar de distintas formas. Podemos deliberar acerca de cómo administramos el tiempo en nuestra vida para alcanzar nuestras metas, o bien, sobre la mejor política monetaria a adoptar en los momentos de crisis, en ambos casos existen varias opciones abiertas que estarían justificadas; sin embargo se busca encontrar la opción más apropiada a una situación específica.

Aristóteles afirma que “es propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial...sino para vivir bien en general” (E.N. 1140^a25). No se renuncia a la posibilidad de que se pueda llegar a conclusiones correctas sin apelar a principios necesarios, o externos al punto de vista de los agentes. De hecho Aristóteles (E.N. 1096^b35) desprende una fuerte crítica a la conceptualización hecha por Platón de las virtudes, pues existen separadas del hombre, y cree que así de poco sirven, tal como de poco serviría al médico conocer una virtud médica separada de su práctica diaria. La prudencia se refiere a aquellas cosas que son contingentes y que nuestra acción puede desarrollar de distintas formas. En aquellos casos en los que son posibles varias decisiones, así como sus resultados, no se puede razonar deductivamente acerca de la mejor opción a tomar.

Se requiere de un largo tiempo y constante ejercicio para adquirir la prudencia, pues es necesaria la experiencia de los eventos particulares y las circunstancias en las que aparecen. La prudencia se vale de la percepción sensible, que nos permite reconocer una situación de peligro como tal, y resolver entre las múltiples opciones de acción que se abren ante nosotros. Algún inexperto explorador que se encuentre cruzando las faldas de una montaña, puede ir muy tranquilo al no advertir las potenciales situaciones de peligro en las

que se encontrara, mismas que son perfectamente perceptibles para el experto alpinista. La experiencia va desarrollando esta percepción sensible que nos permite enfrentar con prudencia los distintos escenarios específicos que se nos presentan.

De igual forma para actuar prudentemente en entornos sociales diferentes tenemos que familiarizarnos con ellos para poder desarrollar esa sensibilidad a las circunstancias y aquellos elementos que son relevantes de la situación que enfrentamos. El proceso de habituación al ámbito de la discusión nos permite deliberar a partir de los factores epistémica y normativamente relevantes.

Ética sin fundamentos externos

En Aristóteles la felicidad sería la finalidad de nuestra vida, y se alcanza por medio de la actividad que desarrolla la función propia del hombre (E.N. 1097^b30), que sería una vida llevada a cabo según la razón, o no sin ella. ¿Pero qué sucede cuando las finalidades o los valores de dos personas o dos grupos chocan y entran en conflicto? Se requeriría que ambas partes en conflicto justifiquen sus acciones y sus valores, para determinar cuándo están siendo razonables y cuándo no. Para realizar esta evaluación Gómez Robledo afirma que según Aristóteles “el fin está dado previamente por la naturaleza misma, y no es otro[...]que realizar la obra propia del hombre,[...]de acuerdo a su esencia constitutiva” (1957, p.94). A partir de esta esencia constitutiva se juzga cuándo las acciones son llevadas a cabo de acuerdo a la razón. Pero esta interpretación no puede ser correcta, pues al apelar a esta esencia estamos dejando de lado aquello que era contingente y objeto propio de la prudencia. Respecto a los fines de la vida humana no podría haber deliberación, pues estarían dados por la naturaleza humana, se trataría de fines necesarios e independientes, no relativos al punto de vista de los agentes. Piensa Gómez Robledo que la esencia presenta una base universal compartida que permite que las virtudes sean normativas para todos e impide que se relativice la concepción del bien. En esta interpretación los fines humanos serían percibidos por la inteligencia, y el trabajo de la prudencia sería únicamente establecer en qué

casos concretos podríamos estar hablando de una instancia de cierta virtud. El hombre prudente, entonces, sería aquel que tiene claro los fines que se persiguen y puede establecer los medios que llevarían a cabo esta virtud. Pero precisamente hemos tratado de argüir que no es necesario partir de principios independientes de toda perspectiva ética para poder hablar de objetividad.

McDowell (1979, §4) plantea que el modelo aristotélico del silogismo práctico permite este tipo de interpretación, pues los juicios verdaderos de la persona prudente pueden ser explicados en términos de un conocimiento universal, por una parte y de un conocimiento particular de la situación por otra. La premisa mayor de este silogismo tendría que estar constituida por un conocimiento universal y necesario, el cual no puede tener las características del conocimiento proporcionado por la prudencia, mientras que el conocimiento particular sí es aportado por la prudencia y constituye la premisa menor del silogismo práctico, obviamente la acción resultante es la conclusión.

La moderación es una virtud y se debe realizar	(conocimiento universal)
<u>Hacer φ en esta situación es un caso de moderación</u>	(conocimiento particular)
φ es una virtud y se debe realizar ⁸	

Es decir, podemos tomar la moderación como una virtud universal, parte de un conocimiento cierto, sin embargo debido a circunstancias cambiantes, se podría considerar que hacer φ , estaría de acuerdo con la moderación en ciertos contextos y en otros no. Sin embargo, se seguiría tratando de la misma virtud que forma parte de nuestra esencia humana.

La utilización del silogismo práctico da la impresión de que el razonamiento práctico procede también de forma deductiva a partir de un conocimiento de proposiciones universales que están por encima de las creencias individuales o aceptables en una comunidad, pero ya habíamos revisado los problemas que surgen al utilizar un análisis del valor que extraiga su validez de principios universales de racionalidad. Empero, el filósofo estagirita supone que al discutir

⁸ Este es el esquema de Aubenque (1999) del silogismo práctico con algunas modificaciones hechas.

cómo se debe vivir no es posible un razonamiento exclusivamente demostrativo, pues en asuntos de ética y política incluso las mejores generalizaciones son válidas únicamente en la mayoría de los casos (E.N. 1094^b15), por lo cual sería necesario retomar un modelo interno de deliberación sobre nuestras acciones.

McDowell sigue a Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* para afirmar que en la racionalidad práctica tenemos un fuerte prejuicio por el cual para afirmar que un comportamiento es racional suponemos que debe ser explicable en términos de un principio universal. Al tomar un principio universal como regla a seguir obtenemos: a) la idea de que el comprender las reglas es un mecanismo psicológico que garantiza la corrección de nuestras acciones futuras, b) la idea de que las reglas donde embona este mecanismo psicológico, están objetivamente allí, en un sentido que trasciende el 'mero' compartir formas de vida (McDowell 1979, p. 39).

Dice McDowell (1979) que no es necesaria la postulación de estas reglas 'objetivas' en el sentido de que trascienden nuestras formas de vida para poder explicar como racional nuestro comportamiento y el de los demás. Obviamente es posible explicar las acciones particulares en formas silogísticas, sin embargo, no es debido a esta forma silogística que actuemos o debamos actuar de una forma determinada. Por el contrario, cómo deba uno vivir no es codificable en estos términos. La sensibilidad del agente a estas formas de vida, a las distintas situaciones, y las similitudes con otras situaciones pueden ser alteradas y aprendidas. Se requeriría de una formulación complejísima para poder comprender aquellos rubros que abarca una buena vida; y sin embargo parece que la gente sin tener conocimiento de esta complejísima formulación hace todo el tiempo inferencias sobre aquello que fuesen buenas acciones, en vistas a lo que consideran una buena vida.

Si prescindimos del conocimiento de un fin independiente y necesario que representa la naturaleza humana, la ética aristotélica puede seguir funcionando y seguir siendo normativa. Nussbaum (1995) afirma correctamente que la ética no está perdida sin un fundamento externo, independiente de los seres humanos y sus concepciones, pues toda evaluación moral será a partir de nuestras propias

vidas, se trataría de aquello que vale la pena vivir como las personas que somos a partir de las creencias que tenemos y los hechos que enfrentamos. Buscamos el bien internamente a nuestras vidas y no de forma externa a ella. Al exponer este punto, Nussbaum muestra que la felicidad de los seres humanos requiere de una vida buena para nosotros mismos, como quienes somos, y por tanto esta concepción de felicidad está basada en nuestra identidad, nuestras decisiones y preferencias. Igualmente muchos de nuestros valores tendrán mayor dependencia en los factores que acabamos de mencionar, que en principios universales y abstractos.

La vida que pueda ser llamada una vida buena, no puede ser tal que sea vivida por un hombre abstracto o por todos los hombres, sino que se trata de una vida buena para ciertas personas en determinado medio social, con cierta identidad y precisamente en estas circunstancias es que las elecciones hechas para alcanzar una buena vida deben siempre ser hechas de acuerdo con la razón práctica. Y así es como puede seguir habiendo una normatividad en sentido pleno en la ética aristotélica.

Por otra parte, parecería que hablar de una vida buena pierde sentido si no se hace desde nuestra propia perspectiva como seres humanos insertos en determinadas prácticas sociales. Nussbaum (1995, p.99) ofrece un ejercicio mental en el que se le ofrece a alguien una vida de plena felicidad, sin embargo en esa vida renunciaría a tomar sus decisiones, pues estarían ya todas determinadas de antemano por un bien preestablecido. Parecería que no tiene sentido para nadie escoger tal vida, incluso podría dudarse de la posibilidad de que exista la felicidad humana en estas condiciones. La naturaleza humana como un criterio fijo externo es un criterio sumamente empobrecido de lo que podría desarrollarse como una vida humana; pues impediría desarrollar vidas humanas en un sentido pleno, donde toman efectivamente parte las identidades, la historia y nuestro entorno.

Los valores a los que demos prioridad tendrán que ser escogidos para nuestra vida, como miembros de una especie, pero también como personas con una continuidad personal que incluye nuestra identidad. Para Aristóteles una

comunidad es tal en tanto que comparte ciertos valores y fines; la búsqueda de la realización del bien de esta comunidad sería central para establecer qué cosas serían deseables en las vidas de las personas que la conforman. Esta naturaleza política entra en una grave tensión en la obra aristotélica, pues contrasta con la vida contemplativa que recomienda Aristóteles, pues ésta última sí aspira a un conocimiento verdadero, universal e inmutable de las esencias, conocimiento que no es asequible en los asuntos de la vida humana. Pero no nos hemos de ocupar aquí de esta tensión, sino sólo de mostrar que es posible decidir correctamente con los elementos aportados por la prudencia y sin apelar a principios necesarios.

Por lo tanto, podemos afirmar que existen instancias del razonamiento práctico respecto a los fines propios de la vida que no pueden ser expuestas en su totalidad a partir de principios universales de razonamiento, sino que hacen evidente la necesidad de incorporar elementos propios del contexto a su explicación. Ahora bien, habrá que establecer cómo puede alguien deliberar acerca de sus acciones y en qué marco será posible para esta persona justificar su propia actuación.

La autoridad del prudente

El prudente puede tomar sus decisiones correctamente de forma conducente a una vida buena. Sin embargo las decisiones no dependen de un conocimiento completo de todos los detalles y las consecuencias de su acción, pues como hemos visto en los asuntos prácticos difícilmente habrá demostraciones necesarias partiendo de información completa. El prudente, según Aubenque (1999), no extrae su autoridad de la ciencia sino que se mueve siempre en un nivel particular, no es la esencia del hombre la que determinaría las decisiones de los sujetos, pues los asuntos de la práctica han de ser siempre contingentes. Para actuar, el prudente debe tener conocimiento de su entorno, sin embargo este es un conocimiento dado por la experiencia de los aspectos relevantes que se presentan en una situación dada, se trata de un conocimiento objetivo en el sentido que hemos estado discutiendo.

Para explicar cómo funciona la prudencia sin principios universales Aristóteles recurre a la percepción del momento apropiado y de la circunstancia oportuna, pues la prudencia no puede establecer reglas fijas. Un ejemplo de lo anterior sería el experto en cualquier arte; pues el zapatero, mejor que nadie, podrá evaluar y realizar las mejoras necesarias en un zapato roto, y para esto no requiere, ni hace uso de reglas fijas establecidas a priori; sino que la familiaridad con su oficio le hará tomar las decisiones adecuadas (de acuerdo a la recta razón) ante los problemas que tenga que resolver, tomando en consideración los materiales y el tiempo con que cuenta para realizar su labor.

La consideración del momento y la circunstancia obligará todo el tiempo a la adecuación de los medios y los fines que se vuelven posibles. Para tratar de dar con estas circunstancias apropiadas es necesario que el hombre prudente al igual que el zapatero lleven a cabo una deliberación. Dice Aubenque (1999) que si la relación entre nuestros medios y fines fuese necesaria no habría posibilidad de deliberación, pues sería objeto de ciencia. Deliberar es razonar acerca de los medios a los que tenemos acceso en una situación dada que nos permitirán alcanzar los fines particulares de aquello que pueda ser considerado como una buena vida. No es necesario un fundamento externo para poder desarrollar correctamente esta deliberación.

La prudencia es una disposición racional y práctica que delibera sobre las cosas buenas y malas para el hombre. Esta deliberación puede llevarse a cabo en todas las situaciones en las que apliquen las demás virtudes para poder establecer su justo medio. La prudencia alienta las demás virtudes morales que permitirían a una persona a desarrollar una vida buena. Dice Aristóteles que “la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”(E.N. 1106^b35).

Al decir que una acción debió pasar por una deliberación correcta que sea determinada por la razón, la razón aquí no puede significar un principio racional general dotado de cuantificación universal a partir del cual se haga una aplicación particular, pues como afirma Gómez-Lobo (2001) nos quedaría pendiente explicar

cómo puede ser la virtud un término medio relativo a nosotros, si es determinado por una razón entendida de tal manera. Dice Gómez-Lobo que “Aparentemente, no hay una norma para fijar la recta razón. ¿Cómo, entonces, reconocer o identificar cuál es la recta razón entre otras razones incorrectas?” (2001, p.57).

Aristóteles revisa las cualidades de una buena deliberación, ofreciéndonos primero algunas reglas metodológicas al afirmar que una buena deliberación requiere (i) conocer suficientemente la situación en la que nos encontramos, y que la deliberación no debe hacerse apresuradamente o con descuido. Por otra parte, (ii) “la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien” (E.N. 1142^b22). Ésta deliberación debe estar en conformidad con lo útil para nuestros fines; ya sean específicos o aquellos referentes a la buena vida en general. Cuando alguien puede alcanzar sus fines a partir de una deliberación, suele confirmar que sí ha tomado en consideración los aspectos relevantes de la situación a la que se enfrentaba. Pero estas reglas son insuficientes para establecer la corrección de una deliberación, pues es posible que alguien siguiendo estas reglas, cuidadosamente esté persiguiendo fines nocivos.

Se afirma que la virtud es un término medio por el cual se decidiría el prudente, entonces habría que proceder como lo haría el prudente. Pero la circularidad en esta definición de virtud resulta evidente, pues se está definiendo la virtud a partir de las acciones de un virtuoso, el prudente. Pero algunas acciones correctas pueden ser llevadas a cabo por un agente no-virtuoso, cuando accidentalmente su deliberación descuidada llega a las mismas conclusiones a las que llegaría una deliberación correcta. Lo anterior haría necesaria la especificación de que esta acción correcta no sólo es la que escogería la persona prudente, sino que debe ser hecha por las razones por las cuales las llevaría a cabo la persona prudente. Y por lo tanto la circularidad de la definición aristotélica ya no es tan manifiesta.

Dice Gómez-Lobo (2001) que el término medio está determinado por un límite más allá del cual estaría el exceso o defecto en la actividad. Entre estos dos extremos se encontrará el término medio y sólo la exposición de las razones pertinentes podrá establecer este límite. Las razones pertinentes podrán ser

percibidas por aquel que esté familiarizado con la actividad que se está desarrollando, pues ha aprendido qué es lo pertinente en el caso dado y dónde se ubican los límites del exceso y el defecto. Precisamente las razones para actuar del prudente cuando han alcanzado el bien que persiguen, constituyen la justificación que tiene de llevar a cabo esta acción, y su justificación podrá ser comprendida por quienes se encuentren también familiarizados con la situación en la que se ha actuado.

Razonamiento práctico y sus límites

Hemos visto que un criterio de corrección de nuestra deliberación que utilice una naturaleza humana inmutable o cualquier otro criterio externo a las situaciones que enfrentamos tendrá graves problemas para explicar cómo desarrollamos y corregimos nuestros valores. Pues los seres humanos nos movemos en un mundo social a través de nuestros razonamientos prácticos y las formas en las que las diferentes sociedades se han desarrollado son distintas, así como las instituciones que han construido. Por lo cual, el razonamiento práctico tendrá que ser siempre interno a algún ámbito cultural, pero esto no nos despoja de criterios de corrección. Nussbaum (1995) afirma que aquello que sea una vida deseable será interno a nuestras creencias y deseos; y en el escrutinio de estos juicios evaluativos se busca profundizar este conocimiento y mejorar nuestra convivencia. En estas distintas concepciones sobre la vida buena puede haber similitudes con otras comunidades o grupos humanos que nos permitan desarrollar un entendimiento mutuo, permitiéndonos bosquejar una naturaleza humana; pero sería imposible trazarla cabalmente con antelación, pues una completa convergencia en nuestros juicios normativos es inasequible. Pues en ocasiones, también aparecerán disparidades en estas concepciones, pero tampoco en estos casos nos quedamos sin criterios para poder resolver los conflictos.

Respecto a la exploración de estos juicios y cómo son llevados a cabo por los miembros de una comunidad dice Aristóteles que “está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas

veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien” (E. N. 1109b24), a falta de un criterio externo fijo se pueden evaluar las consecuencias indeseables de aquellos valores que yendo hacia el exceso o el defecto han abandonado la disposición intermedia, aquella que resulta adecuada para nuestros fines en una determinada situación. Pero cuando hemos encontrado este punto intermedio, la evaluación de estas acciones que manifiestan nuestras virtudes, sirve también para explicar el por qué esta acción es deseable y por qué fue llevada a cabo. Esperamos que ante estas razones los otros miembros de nuestra comunidad las comprendan y aprueben.

Partir de un punto de vista interno no justifica toda práctica originada en un entorno social particular; pues es claro que aquellas prácticas que se encuentran en los excesos y traen consecuencias indeseables no puedan estar justificadas; y por el contrario, que es posible modificar, corregir y mejorar nuestros valores. Parecería que imponer criterios evaluativos fijos nos llevaría a un discurso fundacional en la ética que no sería la mejor manera de proceder en estos casos, pues como afirma Nussbaum: “justo porque [la ética] es interna puede proveer una base que sea realmente pertinente a las vidas que los seres humanos están de hecho tratando llevar” (Nussbaum, 1995, p.121). En la deliberación de las razones que se tienen para mantener ciertos fines podemos encontrar un avance y mejoramiento de nuestros valores.

Pero esta forma de ver los valores como internos a la vida de una comunidad suele llamar una objeción: valores nocivos suelen imponerse a algunas comunidades y se justifican siempre en su origen comunitario. Tomemos, por ejemplo, la estricta interpretación del Corán en el sistema judicial de Arabia Saudita, que prohíbe desde 1990 a las mujeres conducir un automóvil (Saudi women, 2007), pues afirman algunos estudiosos de la Sharia que esto obligaría a las mujeres a descubrirse el rostro en público, lo cual atentaría contra la dignidad y decoro de la mujer. Se objeta que si los criterios de evaluación de estas reglas no fuesen externos a las concepciones del ámbito saudí, esta regla quedaría perfectamente justificada porque es interna a la comunidad donde se implementa

y que mantener una concepción interna de los valores, en última instancia conlleva a justificar valores autoritarios.

Sin embargo, muchas mujeres en Arabia Saudita discuten con las autoridades acerca de lo dañino de esta disposición para la vida en conjunto de esta nación y están tratando de echar abajo la prohibición. Se reconocen como excluidas de ciertos espacios importantes para desarrollar una vida satisfactoria. La experiencia que las mujeres sauditas tienen de esa exclusión, muestra la importancia que tiene para ellas cambiar la situación de su entorno. Esta experiencia de la exclusión no requiere apelar a parámetros preestablecidos de racionalidad para reconocer esta injusticia; pero si requiere de la percepción de estas mujeres de estar siendo excluidas, pues es precisamente desde su propia vida que tienen la experiencia de estar siendo apartadas de algún bien (Villoro, 2007: 20). Es posible discutir sobre desventajas de una ley como ésta en la situación particular en que se encuentran sin necesidad de recurrir a un criterio fijo que permita discernir la situación. A partir de este debate y sus resultados es que será posible cambiar la faz del Islam en Arabia Saudita, pues será también dentro de su concepción de vida cuando se pueda alcanzar un acuerdo satisfactorio para la convivencia, sin que se requiera la mediación de valores ajenos a los de esta comunidad.

El modelo aristotélico de la prudencia sugiere una forma de discutir estos temas, que abre la exigencia de una justificación que explique nuestras razones para actuar. A partir de nuestras experiencias, de nuestros fines personales y comunitarios, podemos aspirar a decidir correctamente considerando el momento y la situación en que nos encontramos. Sin embargo, a pesar de que nuestra justificación cumpla con las características de coherencia, objetividad e imparcialidad que hemos analizado, siempre estará abierta a la discusión y modificación, si aparecieran otras razones que fuesen más adecuadas que las propias. Este modelo permite mantener la normatividad en el caso de nuestros valores, sin necesidad de apelar a fundamentos externos. Incluso siguiendo este modelo más allá de los intereses del propio Aristóteles, resulta adecuado para la discusión de valores entre culturas que se encuentran en conflicto, pues al no

partir de fundamentos externos al punto de vista de estas culturas, se posibilitaría la consecución de acuerdos respecto a ciertos valores, pues se reconoce la legitimidad de diversas perspectivas culturales.

Este modelo alentaría la discusión intercultural, incluso en conflictos tan intrincados como el del Líbano, donde pareciera que las identidades étnico-religiosas dificultan el diálogo, y propician enfrentamientos. En este caso no es necesario que las comunidades en conflicto recurran a valores ajenos a su situación, pues partiendo de sus propias concepciones de una vida buena, sería posible evaluar aquellos puntos que generan el conflicto, tales como la desigualdad económica, la libertad religiosa y su papel en la vida pública, así como la injerencia de las potencias extranjeras en este conflicto. Al entablar el diálogo intercultural se van conociendo los valores y las formas de convivencia de las otras culturas, y se puede llegar a reconocer aquello que resulta de común interés, y a la vez evaluar qué cambios permitirían alcanzar esos intereses comunes, sin dejar de lado la propia identidad. La existencia de un consenso amplio sobre las ventajas que tiene un valor es deseable y este consenso puede permanecer durante mucho tiempo, no obstante no se le puede tomar como un principio inamovible, pues son muchas las circunstancias en las cuales pudiera dejar de ser deseable.

2.3 DERECHOS HUMANOS: ¿UNIVERSALES O CULTURALES?

La aplicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) ha logrado que la vida de muchas personas en el mundo haya mejorado sustancialmente, y a la vez, ha permitido amplios acuerdos acerca de aquello que resulta bueno, valioso o deseable para los seres humanos, cuando se encuentran inmersos en conflictos. Por eso una de las primeras preocupaciones que surgen ante la postura que hemos estado esgrimiendo acerca de la posibilidad de justificación interna de los valores que sostienen una comunidad, es respecto a las consecuencias que puede esto tener para la aplicación de los derechos humanos, pues éstos a menudo se fundan en un estatus de la naturaleza humana como

principio inamovible, que implica ya ciertos valores. Se argumenta que si la justificación de estos valores se hiciera desde las múltiples perspectivas culturales, los derechos humanos perderían su carácter de universales, y con ello resultarían debilitados.

La objeción es que si los derechos humanos no constituyen un terreno independiente de cualquier consideración cultural o de contexto, éstos resultan debilitados en extremo y no pueden cumplir su cometido. Pues detrás de estas consideraciones culturales es posible que las interpretaciones de estos derechos sean tan dispares que simplemente permitan justificar el incumplimiento efectivo de algunos de ellos. Es decir, que en nombre del respeto a las formas culturales que encontramos, se permita en ocasiones la violación de los Derechos Humanos de los miembros de estas culturas. Por lo tanto, según esta objeción resulta necesario que los derechos humanos representen un común denominador que tenga que ser respetado por *todos* los países y culturas. Esta concepción de Derechos Humanos suele partir de una concepción abstracta del ser humano y protege los aspectos fundamentales, necesarios para desarrollar su vida. Debido a esto, su observancia se vuelve obligatoria para todos los miembros de la especie humana.

Sin embargo, habremos de mostrar que nuestra concepción, acerca de los valores como internos a las comunidades donde se forman, no impide una concepción de los Derechos Humanos y su aplicación. Simplemente, duda acerca de que éstos sean universales en principio, absolutos, transhistóricos y que puedan partir de una concepción de la naturaleza humana dada de antemano. Por el contrario, se vuelve necesario siempre continuar en el cuestionamiento de los derechos humanos y su aplicación, para buscar una mejor vida para los seres humanos, al tratar de alcanzar una concepción de los derechos humanos que sea universalizante, en el sentido de que avance hacia la consecución de acuerdos y en el acercamiento de las culturas que están en conflicto desde sus propios esquemas culturales, en vez de establecer a priori sus metas compartidas.

Derechos Humanos como universales

La forma como se ha tratado de reforzar la Declaración Universal de los Derechos Humanos es tratarla como si estuviera cabalmente terminada, y poseedora de universalidad prescriptiva, que debido a su naturaleza no puede ser contradicha. Sin embargo, a lo largo de la historia esta declaración ha sufrido múltiples cambios, se ha tenido que rescribir una y otra vez, para tratar de mejorarla en aquellos puntos en los que resultaba insuficiente⁹. Entonces, pareciera que no puede estar terminada y no se trata de seguir explorando la naturaleza del hombre, sino que funciona como una idea reguladora que guía nuestra investigación acerca del tipo de relaciones que buscamos en la humanidad, y por lo tanto, no puede estar terminada. Una fundamentación fuerte de la Declaración de los Derechos Humanos puede partir de un monismo en el valor, que hace que ciertos valores sean fundamentales para todos los demás, o bien de un iusnaturalismo que busca defender los derechos que emanan a partir de una esencia del hombre que es universal. Pero este tipo de fundamentación fuerte volvería a esta declaración insensible a la pluralidad cultural de las personas que busca defender.

Incluso autores que abogan por un pluralismo cultural tienden a pensar que en la naturaleza del ser humano podemos encontrar un sustrato último fijo a partir del cual se pueden deducir los derechos humanos. Mauricio Beuchot a pesar de defender una postura donde los derechos humanos no pueden desprenderse de una única interpretación, sino que a partir de una hermenéutica analógica podrían discutirse las interpretaciones pertinentes en el asunto, cuando se refiere al fundamento de los derechos humanos afirma que “sólo si se estudia, si se analiza y se interpreta la naturaleza humana, se podrán tipificar sus exigencias y aspiraciones, sus necesidades y deseos, pues la máxima necesidad es la que surge de la esencia” (Beuchot, 2005, p. 104). No es que no haya rasgos comunes

⁹ La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 sufre modificaciones en 1793, 1795 y 1848, mientras que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1946 es modificada en 1948, 1950; así como anexada por varias convenciones como las de los derechos del niño, la mujer, las personas con discapacidad, y contra la tortura, entre otras; y se realizan también declaraciones posteriores en el Cairo, 1991 y en Bangkok en 1993.

entre los seres humanos, sin embargo es problemático suponer una esencia humana necesaria que pueda fundamentar todos los Derechos Humanos, incluso si intentamos múltiples interpretaciones de la misma, pues pretende ser transcultural, así como transhistórica y asequible a través de la razón. Es posible bosquejar una naturaleza humana; pero sería imposible trazarla cabalmente y en antelación, y a partir de ella conseguir una convergencia completa en nuestros juicios normativos.

Por otra parte quienes tratan de evitar un esencialismo sin abandonar la universalidad fuerte que tienen los derechos humanos, buscan proteger sólo ciertos valores mínimos que puedan ser un común denominador, y en este sentido, la libertad es llamada a cumplir este papel. Pero la preeminencia que cobra la libertad en la Declaración de los Derechos Humanos, parece ser también un rasgo cultural propio de los países hegemónicos de la actualidad, que ha sido universalizado; pues bajo su égida es que han sido redactadas las distintas versiones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En contraste con esto, podemos pensar en las culturas orientales, así como en las indígenas americanas, donde un valor como la armonía tiende a tener preeminencia sobre la libertad. Por lo tanto, necesitamos seguir pensando el pluralismo axiológico que se requiere para dar cabida a esos valores, sin debilitar nuestra concepción de los Derechos Humanos.

Jullien (2008) sostiene que los valores que sustenta la Declaración Universal de los Derechos Humanos han sido universalizados a través de una razón que se abstrae de todo contexto y resulta unívoca, lo cual extendido hacia el derecho hace que los dictados formales que emanan de esta legislación puedan ser adoptados por todas las constituciones. Sin embargo, este rasgo de la universalidad de los valores no aparece en todos los entornos culturales, no siempre esta universalización requiere la abstracción de los contextos sociales en los que aparecen los valores. Muchas tradiciones culturales piensan de manera distinta la validez de sus valores, así como su alcance. Jullien refiere al Islam, como una tradición que en cuanto al pensamiento científico ha estado muy interesada en el universal, basta hacer referencia al inmenso trabajo realizado en

la investigación de la lógica de Aristóteles en el siglo X por parte de los filósofos árabes, así como en casi todas las demás áreas científicas. Sin embargo, la universalidad de la ciencia no trasminó al ámbito de los valores como sí lo hizo con el pensamiento europeo.

El mundo árabe no ha universalizado de la misma manera sus valores, así como su religión. A pesar de haber formado un gran imperio que se extendía desde el sur de España hasta Afganistán, las nociones religiosas del Islam se mantienen atadas a un pueblo, al árabe como lengua, y a la noción de un profeta, que pertenece a un pueblo específicamente. A pesar de ser una religión conquistadora, el bien que buscan no es universalmente abstracto, sino se conforma en los ejemplos de sus mejores hombres. En este punto el método para comprender el bien que se persigue parte de los ejemplos de las personas más venerables, que aparecen específicamente en su contexto cultural. Entonces los valores del Islam, ya sean sociales, legales o religiosos están dados dentro de una cultura, y una tradición; por lo tanto no universaliza sus valores en la forma que lo hace la tradición occidental.

En el tipo de universal que sostienen la Declaración Universal de los Derechos Humanos prevalece la figura de un hombre abstracto, individual y donde ciertos valores llevan preeminencia. Un ejemplo de este tipo de concepciones sería la de los valores primarios que postula Kekes (1994) que serían aquellos requisitos mínimos para toda vida humana y se desprenden de una concepción abstracta de lo que es una vida humana. Por lo tanto, estos valores resultan independientes del contexto para su evaluación, y serían compartidos por las personas razonables. Estos valores primarios otorgarían de antemano un valor independiente a la vida de los seres humanos, y a partir de estos requisitos mínimos para toda vida humana, emanan ciertas leyes prescriptivas para todos los hombres.

Normalmente, para que su carácter a priori no afecte la pluralidad cultural que vivimos, suponemos que las normas que se establecen son mínimas y permiten constituir a cualquier sujeto, para que posteriormente éste participe (o deje de participar) en las distintas formas culturas disponibles. Sin embargo, partir

de un universal prescriptivo basado en principios de la razón que son ajenos a cualquier contexto cultural a menudo dificulta la comprensión y aplicación que pueda haber de las normas que constituyen la DUDH, en ciertos contextos culturales.

El tipo de universalidad sobre el que se trata de fundamentar normalmente los derechos humanos dificulta a menudo su aplicabilidad en los países o pueblos que no se gobiernan por los principios de la democracia liberal. Pues si ha de hablarse de derechos humanos (o al menos una noción cercana a los principios de justicia a los que refieren) resultan mucho más asequibles si se ponen en términos que permitan la participación de la tradición ya existente en un lugar, que si se trata de implantar un sistema legal con concepciones tan lejanas.¹⁰ Por lo cual los Derechos Humanos deben ser una noción universal en un sentido 'abierto' que no tenga determinados de antemano sus contenidos, sino que permita ir construyéndolos. La universalidad de los Derechos Humanos no puede ser formal, a priori y prescriptiva absolutamente, desde la perspectiva de sólo una de las partes; sino que puede precisamente ser una idea que nos permita avanzar hacia los objetivos de una buena vida que tienen los distintos grupos humanos.

Derechos Humanos interculturales

Las dificultades para justificar nuestros valores basados en principios válidos universalmente, o bien, de establecer criterios mínimos transculturalmente obligatorios a partir de una concepción de ser humano y de su agencia, invita a establecer la justificación de los valores en el sentido opuesto. Dice Villoro:

[E]n lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla” (Villoro 2007, p. 16).

¹⁰ La aparición en 1991 de la *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam*, firmada en el Cairo por los estados de la Organización de la Conferencia Islámica, es muestra de las complicaciones que surgen para la aplicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en otras tradiciones, y la necesidad de plantear estos derechos en una manera distinta.

La vía negativa que intenta Villoro, ofrece la posibilidad de no tener concepciones predeterminadas acerca de la justicia, lo cual nos permitiría una constante revisión de los valores, así como su adecuación y constante mejoramiento. La justicia en este sentido tratará de ser universalizante, buscando los puntos en común que podamos encontrar con los demás, será un proceso promotor de la justicia, cuya legitimidad pasa por tratar de eliminar una experiencia de exclusión común, que limita el desarrollo de una vida humana. En este sentido de justicia propuesto por Villoro, los derechos humanos serán más negativos que propositivos, son un importantísimo instrumento para decir 'no' a los poderes establecidos dentro de nuestra propia cultura, cuando éstos nos perjudican, y a la vez al rechazar la exclusión evoca un sentido común de lo humano, sin tener que comprometerse con principios establecidos de antemano y válidos universalmente.

La percepción de una injusticia, la experiencia de una exclusión de aquellos bienes a los que uno piensa que debería poder acceder, sería la experiencia de un daño que ha sido causado por otro. Por lo cual no sería posible una justificación coherente de las acciones y los valores que fomenten esta exclusión, pues sería contradictoria al desarrollo de una buena vida en cualquiera de las culturas. Esta concepción de justicia no parte de una concepción externa a las formas de vida de una cultura, por el contrario permite que distintos pueblos con distintas concepciones del bien, así como de lo que sería una vida buena, puedan llegar a acuerdos cada uno desde su percepción de cómo ha sido dañado.

Es decir, la exclusión que experimentan las mujeres a quienes no se les permite manejar en Arabia Saudita, puede ser denunciada por ellas, pues son quienes conocen exactamente en qué sentido es que se las excluye de bienes que otros aceptan para sí. A partir de la conciencia de esta exclusión efectiva que se da en contextos sociales específicos, dice Villoro, puede surgir un disenso crítico que abre también la posibilidad de plantear las condiciones que desactivarían las injusticias prevalecientes. Por motivos que están insertos en su cultura, en su campo de razones la persona que está siendo excluida reivindica aquel bien del que ha sido privado como teniendo un valor objetivo y universal desde su pretensión interesada. No es un ser humano abstracto, sino las personas

concretas encarnando sus intereses en sus propios contextos culturales, las que pueden reclamar este valor objetivamente para tratar de evitar la exclusión. Aquellas acciones que solucionen la situación de exclusión podrán encontrar una buena justificación dentro del contexto social pertinente.

Pero resulta necesario que este modelo de justicia pueda funcionar también en aquellos casos en que el conflicto surge entre miembros de distintas culturas. Sería necesario que permita llegar a acuerdos aunque existan distintas carencias, distintas formas de exclusión, así como grados en la gravedad que encontramos en la exclusión. Desde esta perspectiva, a pesar de tener aparatos conceptuales distintos, así como criterios de racionalidad dispares, que en ocasiones tienen problemas de inconmensurabilidad, se pueden exponer y discutir las percepciones de injusticia que aparecen. A partir de las diversas percepciones de exclusión se podrán llevar a cabo acciones que traten de remediarlas.

Pero habrá que analizar qué sucede cuando los grupos enfrentados en un conflicto tienen experiencias de exclusión encontradas, a partir de los intereses encarnados en la identidad. El conflicto no parece poder resolverse en el mero reconocimiento de la exclusión que se sufre, pues las partes en conflicto tienen razón para sentir su exclusión, desde sus propias perspectivas; tal será el caso del trabajador que ha perdido su trabajo en una fábrica debido a la migración de trabajadores ilegales, cuya mano de obra es más barata. Ambos tendrían razones para reclamar una exclusión; uno está excluido de un sistema de derechos y de una residencia legal, mientras que el otro se sentirá excluido de su derecho al trabajo. Pero, ¿qué sucede en estos casos?, ¿podría la experiencia de exclusión ser el criterio de justicia a partir del cual evaluar los reclamos de ambos grupos?

Este conflicto puede resolverse por la vía negativa de la justicia propuesta por Villoro. Podemos mantener este criterio de justicia como no-exclusión, lo cual plantea la universalidad de los derechos humanos desde otra perspectiva, la del bien común que trata de evitar la experiencia de injusticia que tienen personas que se encuentran en posiciones social o culturalmente distintas. Pues parece que ambas experiencias de exclusión son susceptibles de mostrar cómo están siendo privadas distintas personas de bienes importantes para su bienestar. Y por lo

tanto, puede reconocer que los reclamos de ambos grupos (trabajadores locales y migrantes) están justificados y son válidos. Por lo tanto, se debe buscar ciertas condiciones de igualdad impidan la exclusión, en el caso de los dos grupos sociales. En ambos casos podemos apelar a esta concepción de Derechos Humanos que hemos estado bosquejando, pues parece incluso posible que ambos grupos puedan reconocer la injusticia que está sufriendo el otro, a pesar de pertenecer a culturas distintas. Por lo que se tendría que buscar configuraciones económicas y laborales que permitan la satisfacción de estos reclamos.

Esta vía negativa a la justicia puede ser una buena alternativa a la fundamentación de los derechos humanos basada en un hombre visto en términos abstractos, que pierde conexión con las nociones de justicia que muchos pueblos mantienen. Una justicia en sentido negativo como no-exclusión permite avanzar hacia acuerdos, aunque en ocasiones las razones por las cuales se acepta el acuerdo no sean las mismas o no tengan la misma urgencia en las distintas culturas en conflicto, se busca que estas razones tengan una alta probabilidad de mejorar la vida de los participantes en la discusión. Este universal negativo, que no parte de principios universales de razonamiento, podría satisfacer los elementos de justicia que esperamos de los Derechos Humanos, partiendo de justificaciones apropiadas desde la perspectiva de los participantes en la discusión.

Ahora bien, esta concepción permite reconocer que se trata de derechos del ser humano inmerso en un contexto social, en una comunidad. La concepción de Derechos Humanos como universales negativamente pretende darles este tratamiento y con esto reforzarlos. Una concepción de estas características estaría a favor del reconocimiento de ciertos derechos comunitarios en la DUDH, que son derechos a la pertenencia, y precisamente a la no-exclusión. Al incluir estos derechos en la declaración se evita la exclusión de las personas, sobre todo aquellas pertenecientes a grupos étnicos minoritarios dentro de algún país, pues estos derechos buscarían hacer viables las condiciones sociales y económicas que permitan la preservación de estas culturas, y sus contenidos como lengua, religión, creencias y costumbres. El reconocimiento de estos derechos resulta

urgente sobre todo en los casos en los que existe una disparidad en la potencia de las culturas que conviven en el territorio de un Estado, pues las culturas minoritarias resultan a menudo excluidas, lo cual es una consecuencia indeseable de una concepción fuerte de la universalidad de los Derechos Humanos.

Kymlicka (1996) afirma que para que un pueblo pueda desarrollar su forma de vida sin que ésta corra peligro de desaparecer por la presión de grupos culturales mayoritarios que la rodean, se requiere establecer derechos comunitarios, tales como los derechos políticos a la autorepresentación y al autogobierno. Sin embargo, desde la perspectiva de este autor, lo que no se puede proteger con estos derechos especiales, son las “restricciones internas”, es decir, aquellas reivindicaciones hacia sus miembros por parte del grupo que violen sus derechos individuales. En este punto, se tiene que analizar la relación entre los derechos individuales y los comunitarios para poder lograr cierta armonía entre ellos. Pues pareciera que estas restricciones internas que censura Kymlicka son demasiado amplias, pues si bien censura algunas condiciones que pueden ser injustas, al aceptar sin modificaciones la concepción abstracta de hombre y los derechos que de ahí surgen, se cae nuevamente en la concepción de derechos humanos que hemos venido criticando. Lo anterior restringe demasiado las posibilidades de autogobierno de una comunidad, a partir de sus valores comunes, así como de las formas de vida legítimamente establecidas.

Los derechos comunitarios no tienen por qué estar en contradicción con los derechos individuales, aunque como ya hemos discutido anteriormente, no son los derechos del individuo liberal los que estamos defendiendo. Buscamos una concepción pluralista que nos permita defender en ambos casos los derechos de los individuos, así como los derechos colectivos en las distintas culturas. Si consideramos los derechos humanos desde la perspectiva del universal negativo que nos ha presentado Villoro estaremos en condiciones para responder satisfactoriamente a las exigencias tanto de los derechos individuales como los colectivos, pues la experiencia de exclusión que se busca evitar la sienten los individuos en un determinado contexto cultural.

Relación entre derechos de los individuos y comunitarios

Necesitamos retener una idea de un bien común para poder darle fuerza a la concepción de derechos humanos, sin embargo, esta idea como hemos visto no puede ser un universal completo, a priori, o descriptivo de un núcleo moral perteneciente a una cultura específica. Se requiere que los derechos sean una noción universalizante, en constante revisión para poder lograr los objetivos de justicia que persigue. Para poder lograrlo, ha quedado claro que es necesario incluir ciertos derechos comunitarios que permitan la preservación de una diversidad de culturas; pero es necesario que estos derechos comunitarios no vayan en contra de las personas que integran esta comunidad. Al discutir la contradicción que pareciera haber entre estos derechos, afirma Villoro que:

No hay pues un derecho colectivo que contradiga o se oponga a los derechos humanos individuales... No existe un sujeto intencional aparte del individuo y sólo a él corresponde el valor de la dignidad humana que requiera la preservación de su libertad. Pero las personas son sujetos situados; un elemento de su condición humana es la pertenencia a un todo social; no puede ser libre si no se garantiza su derecho a la permanencia, el cual presupone la subsistencia del todo social al que pertenece. (Villoro, 2008, p. 161)

Y si de hecho aparece esta contradicción entre derechos comunitarios y derechos individuales, no es debido al hecho de que exista un autogobierno por parte de los grupos étnicos, y derechos que los protejan, sino simplemente a un mal autogobierno, que no atiende las necesidades de aquellos que gobierna. La existencia de estos derechos no implica, ni justifica el abuso sobre sus miembros, al respetar a una cultura no se dejan de lado las consideraciones de justicia que haya en ellas por parte de sus miembros. La pertenencia a un grupo con ciertas creencias y costumbres, no se determina a partir de una repetición inerte de los hábitos y costumbres, sino como dice Villoro (2008), se trata de una voluntad de contribuir a una forma de vida colectiva, que siempre está abierta a nuevas modalidades, en el marco de esa misma cultura. El hecho de pertenecer a una cultura, y regirse por sus propios valores y normas no elimina la posibilidad del disenso al interior de una cultura. Aunque a diferentes ritmos, todas las culturas

cambian, no sólo a partir del disenso interno de sus miembros, sino también por el disenso que aparece a raíz de la interacción con otras culturas.

El hecho de aceptar una diversidad cultural y que a partir de sus valores las distintas comunidades configuren su vida política y social, no implica que se tenga que legitimar todos los elementos que se encuentren en las prácticas de alguna comunidad. Al respetar los valores de una comunidad no se está cancelando la posibilidad de disentir al interior de ella. Aún cuando se disiente de las prácticas de una cultura se puede estar participando en ella efectivamente, pues la persona se encuentra dentro del marco de su cultura, y desde ella puede plantear nuevas opciones de vida. Pues se tiene una participación efectiva y se toman decisiones voluntarias acerca de las modificaciones que se requerirían para mejorar las vidas de los participantes de ella. Precisamente, cuando los miembros de una cultura estén en desacuerdo con algunas de las prácticas que se desarrollan, pues los excluyen de ciertos bienes que se encuentran en su concepción de una vida satisfactoria, tendrán siempre el recurso a derechos humanos que los proteja.

Aceptar derechos comunitarios no pone la comunidad por encima de los sujetos que la conforman, simplemente protege su derecho a la pertenencia a un grupo y que este grupo pueda regirse de acuerdo con sus propios valores. Cuando en una comunidad, algunas personas toman para sí ciertos bienes y otras están siendo excluidas de su acceso a ellos, será a partir de una concepción compartida de lo que constituye una vida buena que aparece en este grupo el disenso y se abre la posibilidad de la transformación social que se requiere para lograr los objetivos de justicia planteados. La ventaja en esta discusión es que cuando hay desacuerdos al interior de algún grupo, sus miembros parten de un marco conceptual común; y entraríamos al proceso de justificar esas diferencias, estas justificaciones estarían basadas en las prácticas internas de una comunidad y el problema de la inconmensurabilidad de sus valores no sería tan grave como en el caso de querer justificar sus valores a través de los valores o criterios de justificación externos.

Por lo tanto, se requiere que tanto los derechos comunitarios, como los individuales tengan una validez intercultural, aunque esto no quiere decir que sean

absolutos, válidos para todos, en todo tiempo, y de la misma manera. Debido a que cada cultura conforma sus valores en circunstancias distintas y a partir de creencias y fines diferentes, aquello que pueda ser considerado justo, a menudo, será distinto. Sin embargo, esto hará de los Derechos Humanos una noción que no es universal, sino universalizante, un proceso que promueve formas para evitar esta experiencia común de exclusión, y donde las distintas configuraciones sociales, pueden buscar las maneras de evitar que suceda. Incluso, la justificación de una cultura para evitar cierta práctica será inteligible para otras culturas y su experiencia podrá servir posteriormente a otros, aunque en muchas ocasiones esta referencia compartida no aparece o no aparece con la misma urgencia, pues aquello que satisfaga un orden social y político justo será variable. Entonces, el bien común que promueven los derechos humanos surge de las distintas configuraciones intelectuales, sociales o políticas y será siempre cambiante ante las distintas situaciones; aunque es interno a las distintas culturas busca empujar y trascender siempre al cuestionarse a sí mismo. Dice Jullien (2008, p. 175) que “El universal que los habita [*a los derechos humanos*] y sin el cual no existen, debe entonces comprenderse en sentido opuesto a toda totalización-satisfacción— por la cual yo veo que se regresa de nuevo a la negatividad inherente del universal”.

Este universal negativo no tiene que ser traducido a otras culturas en términos conmensurables, sino que tan solo tiene que aparecer como un equivalente, en sus términos de exclusión para poder tener la fuerza emancipadora que esperamos de los derechos humanos como universales. Descritos de esta manera los derechos humanos son universalizantes en un proceso promotor del bien común, sin embargo, este bien común no parte de las concepciones de bien específicas de las culturas hegemónicas en el mundo, sino se concibe como algo que es capaz de ser indefinidamente compartible, sin embargo habrá que ir avanzando efectivamente en este proceso de buscar aquellos equivalentes que puedan ser compartidos en el interior de distintas culturas. El hecho de que se puedan compartir concepciones de este bien común no quiere decir que pueda haber principios que siempre tengan que ser aceptados, sino que tendrá que transitar por la senda de la experiencia de las

distintas culturas, de lo vivido y a partir de ello se puede encontrar aquello que puede ser compartido en las distintas inteligibilidades de los distintos pueblos. También a partir de esta experiencia puede encontrarse aquellos puntos de otras culturas que a pesar de no compartirse puedan ser tolerados en aras de mejorar la convivencia que se tiene con ellos.

Prácticas compartidas reguladas en equilibrio reflexivo

Cuando se están evaluando ciertas prácticas siempre está presente el punto de vista desde el que se hace la justificación, el marco teórico al que se está haciendo referencia, así como las prácticas y las instituciones dentro de las que se mueven. Los criterios de razonabilidad serían dependientes de los elementos anteriores, pero esto no haría que fuera imposible evaluar y corregir estas creencias desde sus propios criterios. Dentro de una cultura, una práctica que se descubre excluye a cierto sector de esta comunidad, no puede ser evaluada favorablemente, pues desde la perspectiva interna de sus miembros, ellos están siendo impedidos para llevar a cabo sus planes de vida. Por lo tanto, esta exclusión no es justa y tendrá problemas para ser justificadas.

Las prácticas que han sido mostradas como injustas dentro de una comunidad pueden hacer que se revisen sus creencias al respecto y vean cómo surgió esta situación de injusticia, a partir de esta revisión una cultura puede dejar de lado algún aspecto de su tradición para abandonar los efectos negativos de ella. Es posible que una cultura al revisar críticamente sus creencias pueda encontrarlas erróneas o inapropiadas para cierta situación. Toda persona nace dentro de una cultura, donde existen varias concepciones de bien, y dentro de esta cultura aprendemos acerca de las posibilidades de acción que tenemos en ella. Las creencias, deseos y prácticas compartidas dan sentido a muchas de las acciones que se llevan a cabo dentro de una tradición, y les conceden valor. Dentro de estas posibilidades la persona escoge sus prácticas, y como hemos visto a través de la prudencia, puede evaluar si sus prácticas lo acercan a

conseguir la vida buena que está buscando llevar, considerando la situación en que estamos.

Desde este esquema pluralista de valores es posible mantener la normatividad que se busca en ellos, a partir de la justificación que de ellos se pueda hacer desde los criterios internos de una cultura; y no sólo eso sino que este esquema del valor nos permite también discutir nuestros valores interculturalmente para tratar de resolver los conflictos que operan en este nivel. Por ejemplo, cuando el conflicto es entre culturas distintas y marcos conceptuales distintos la discusión se torna más complicada a causa de la inconmensurabilidad que hemos discutido. Al no compartir los mismos valores hay un distanciamiento entre estas culturas y en el peor de los casos surgen enfrentamientos. El criterio de no-exclusión como hemos visto puede presentar en algunas ocasiones problemas cuando hay inconmensurabilidad de los valores e intereses de estas culturas. De acuerdo con este esquema de valores que hemos venido exponiendo es necesario que estos conflictos se resuelvan de una manera que no imponga la visión y los valores de una de las partes a la otra.

Existe una configuración infinita de las posibilidades de conflictos culturales que puedan aparecer, sin embargo suponemos que el modelo que hemos venido trabajando permitiría la resolución de aquellos conflictos concernientes a los valores que sostienen diversas culturas como importantes para su identidad y para desarrollar satisfactoriamente sus planes de vida.

Cualquiera que sea la configuración del problema que enfrentamos, cuando hay un conflicto entre los intereses que se sostienen en una cultura o entre culturas que conviven es necesario que cada una de las partes justifique sus prácticas e intereses, mostrando cómo éstas son apropiadas para desarrollar las formas de vida que se plantean al interior de su cultura, y revise las razones por las cuales surge el conflicto con la otra cultura. En un conflicto como los que hemos descrito entre distintas culturas, difícilmente encontraremos creencias fundamentales compartidas que puedan ayudar a dirimir el conflicto. Por lo cual habremos de recurrir al equilibrio reflexivo, como lo plantea Rawls (1995), el cual permite que los valores de un grupo sean modificados desde su propia perspectiva

para que logren resolver el conflicto y permitan seguir desarrollando el propio sentido de vida, de acuerdo con las situaciones particulares que se enfrentan y los conocimientos que se tienen de ellas. A partir de la revisión constante de nuestros valores y formas de vida, contrastándolos con las situaciones que se enfrentan, se intenta conciliarlos, en un ir y venir que va de los valores que sostenemos a los casos particulares, tratando de evitar que aparezcan las circunstancias que detonan el conflicto. Si las modificaciones que aplicamos no permiten la resolución del conflicto o no son satisfactorias para las partes habrá que seguir modificando estos valores hasta que los valores de ambas partes y sus justificaciones sean suficientemente aceptables para las partes en conflicto.

De esta manera, se alcanzarían eventualmente valores que puedan ser aceptados por los participantes de la discusión y precisamente porque desprenden su validez de la aceptación de las partes se les pueden considerar como justificados. Esta conciliación entre los valores y las acciones de las culturas que enfrentan el conflicto sería una manera de hacer coherente el nuevo conocimiento que tenemos de las situaciones buscando que se puedan desarrollar en este contexto, nuestras formas de vida y en la medida de lo posible que sean compatibles con los intereses y valores de las otras culturas. Cuando los valores sean inadecuados para satisfacer los casos que enfrentan y sigan imposibilitando el acuerdo, deben seguir siendo corregidos hasta que sea posible concordar en ellos. Sin embargo, para poder llevar a cabo un proceso de negociación, en el que se reconozcan y respeten las distintas perspectivas culturales, es necesario que las partes en conflicto estén apropiadamente representadas en la negociación.

Una correcta representación siempre es complicada, pero sobre todo para el caso de las etnias minoritarias, que se encuentran frente a un grupo cultural mayoritario que tiene control político del Estado. Si no existe una adecuada representación en la negociación se propicia que se exploten e invadan los bienes de los grupos minoritarios, lo cual pone en serio riesgo su existencia como cultura. Es necesario su acceso a las instancias de negociación, para evitar que se les dañe y que se garanticen sus bienes culturales y forma de vida; sin embargo, debido a su carácter minoritario, siempre tendrán desventaja en un congreso u

otras instancias legislativas, por lo cual se debe conceder por parte del Estado una autonomía de gobierno, que permitiría que la toma de decisiones en el ámbito local no dependiese del grupo cultural mayoritario. Mientras que en el caso de conflictos entre grupos culturales más grandes y equilibrados pudiéramos pensar que la correcta representación puede darse más fácilmente en espacios como estados federales o consociacionales.

Al no haber principios correctos de antemano, se debe comenzar con la situación que *de facto* tenemos, y será el equilibrio reflexivo buscará acceder a soluciones satisfactorias para las partes en conflicto. El hecho de que no haya una descripción privilegiada de la situación que enfrentamos hace necesario este enfoque. Las culturas que enfrentan el conflicto deben partir de la descripción que es accesible para ellos. Es común que diferentes perspectivas encuentren distintas argumentaciones razonables, pues están partiendo de descripciones distintas, y esto no cancela su validez. El problema que se vuelve a presentar aquí es el de la inconmensurabilidad de los valores que se están discutiendo. Sin embargo, estos desacuerdos no cancelan la posibilidad de una discusión razonable por parte de las culturas que se encuentran en disputa, la consecución del equilibrio reflexivo ayuda a justificar los valores que se sostienen, pues en principio, estos valores se aceptarían respetando las formas de vida de los participantes, lo cual ayuda a alcanzar acuerdos más justos entre los distintos participantes de la discusión. Los acuerdos que se logran podrán ser normativos y correctos desde los puntos de vista encontrados, pues permiten precisamente el desarrollo de los planes de vida de los miembros de las culturas.

No es necesario que una cultura acepte todos los valores de otra cultura, sin embargo, los podría comprender y tolerar a través de este ejercicio de equilibrio reflexivo. Desde una cultura se abren distintas posibilidades de vida, distintos bienes por perseguir y no existe sólo una elección correcta, sino varias. Podemos apelar a la prudencia que nos permitiría discernir cuáles acciones dentro de un determinado contexto cultural nos permitirían realizar los planes de vida que se tienen y a la vez, modificarlas de tal forma que permitan resolver el conflicto que ha aparecido.

3. ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE ACUERDOS

En sociedades plurales, en ocasiones, surgen conflictos debido a las distintas valoraciones que aparecen en diversas comunidades, donde las acciones que estos valores recomiendan no son aprobadas por las comunidades vecinas. Al buscarse una solución al conflicto, enfrentamos la dificultad de la inconmensurabilidad de los sistemas de valores que se encuentran discutiendo. Sin embargo los distintos valores que tienen las culturas del mundo no nos deben llevar al dilema de una inconmensurabilidad de valores morales que no nos permita ningún contacto o por otra parte, a suponer la existencia de ciertos principios morales superiores, a los que todas las culturas se deben adherir. Los desacuerdos que se enfrentan en esta situación pueden ser racionales, y pueden ser solucionados sin la necesidad de mediación de un marco común a las partes en conflicto.

El problema de la inconmensurabilidad se tratará al proponer distintas formas de justificación racional posibles. Estos diversos criterios de justificación, nos permiten hablar de la posibilidad de acuerdos a los que se lleguen entre distintas culturas. Dos puntos se vuelven indispensables para tratar de llegar a estos acuerdos: (i) que una cultura pueda justificar sus propios valores desde su racionalidad, y (ii) que cualquier acuerdo al que se pretenda llegar debe ser aceptado por las partes en conflicto, pues de ninguna manera debe ser impuesto.

3.1 DESACUERDOS RACIONALES, INCONMENSURABILIDAD Y COMPARABILIDAD

Anteriormente habíamos visto que cuando aparece un conflicto entre ciertas opciones, la existencia de la inconmensurabilidad entre éstas o entre los valores que conforman estos bienes, no impide que tomemos decisiones razonables, y lo anterior ha de ser válido tanto para un individuo que enfrenta opciones inconmensurables, como para los conflictos entre grupos que sostienen valores e

intereses que además de ser inconmensurables, en ocasiones, son también encontrados.

Una gran preocupación de quienes niegan la existencia del fenómeno de la inconmensurabilidad en el ámbito de la racionalidad práctica, es que si ésta persiste, nuestras decisiones serían irracionales, pues básicamente no tendríamos criterios claros para preferir una opción por encima de otra, o los valores que se manifiestan a través de estas opciones, pues cada opción podría estar basada en razones alternativas. Por ejemplo, Donald Regan (1997) quien defiende una tesis de 'comparabilidad estricta', supone que para que haya una elección racional, ésta tiene que estar justificada en criterios universales de comparabilidad. Un agente ideal, como el planteado por Regan, llegaría a una decisión basado en razones que se ciñen a criterios universales de comparabilidad, lo cual daría al traste con la posibilidad de llevar a cabo distintas formas de vida valiosas, en el ámbito de diversas culturas, pues se requeriría siempre un mismo criterio de utilidad.

Pero habremos de argüir que los valores de un individuo siempre se darán en el contexto de una cultura donde necesariamente aparecen fines y prioridades distintas, así como elementos epistémicos que imposibilitan la aplicación de un criterio universal de comparación. El agente ideal de Regan tendría que ser sensible a diversas situaciones específicas en las que se podría encontrar, para elegir correctamente; pero para poder tener el conocimiento relevante al caso particular sería necesario considerar los valores ya propuestos en una comunidad. Esto nos deja con distintos agentes ideales para cada una de las comunidades, e implicaría diversos criterios de comparación, lo cual impide que se ciñan a criterios universales; y abre nuevamente la posibilidad de la inconmensurabilidad.

En una posición más moderada, donde no tendría que haber una comparabilidad estricta para que nuestras elecciones sean razonables, el liberalismo de Rawls (2004) supone que es suficiente que se compartan algunos principios procedimentales, para poder resolver los desacuerdos racionales que aparecen en una sociedad plural. Rawls observa la pluralidad que aparece en casi todas las sociedades, y que esta pluralidad da pie al desacuerdo que tienen los individuos racionales, respecto a aquello que constituiría un bien sustantivo, o

bien, las doctrinas comprensivas razonables que sostienen sus miembros. Rawls afirma que no se requiere que estos individuos compartan una doctrina comprensiva del bien para sostener la cohesión del Estado o la comunidad política en la que se encuentran. Al retirar las doctrinas comprensivas del bien del ámbito de la discusión pública, los individuos racionales pueden estar de acuerdo respecto a los principios que habrán de observar para que sean respetados todos los planes de vida de los distintos miembros de esta comunidad. A partir de este acuerdo, se discutiría para tratar de resolver los conflictos que han aparecido.

Sin embargo, la aceptación de estos principios por parte de los miembros de una comunidad, presupone la posibilidad de un “consenso racional universal”¹¹ acerca de estos principios. Es decir, que existiría un consenso racional universal de ciertos principios acerca de aquellas cosas que permitirían desarrollar vidas buenas, aunque en lo posterior, debido a lo que Rawls (2004) llama “las cargas del juicio”¹² se pueda ir divergiendo respecto a los aspectos específicos de acuerdo a los cuales se desarrollaría esta vida buena. Aun así parece que la pluralidad se coloca aquí posterior a una convergencia de todos los agentes racionales, lo que hace problemática la validez de otras formas posibles de organización política justa y los planes de vida que incluyen.

Cuando aparece un conflicto entre los valores e intereses de distintas comunidades, se suele pensar que sin un marco común no se podría alcanzar una solución racionalmente. La existencia de un marco común entre los disputantes, tal como el que establecerían los principios básicos que se han planteado Regan o Rawls, aminoraría los problemas de inconmensurabilidad de los valores de culturas distintas; y a la vez permitirán que aparezca una discusión, que nos guíe

¹¹En Olivé 2004, (p. 140) se plantean detalladamente los problemas que introduce la idea del “consenso racional universal” al establecimiento de relaciones interculturales simétricas.

¹² Las cargas del juicio que expone Rawls en El liberalismo político (2004), se refieren a aquellos casos cuando por causas normales de nuestras capacidades racionales, no es posible tener convergencia en nuestros juicios, por ejemplo cuando: a) la evidencia empírica o científica es conflictiva y compleja, b) ante un acuerdo sobre las consideraciones relevantes, no hay acuerdo sobre su peso, c) vaguedad en los conceptos clave, d) nuestra experiencia en su conjunto moldea cómo evaluamos la evidencia y ponderamos los demás valores, e) hay diferentes tipos de consideraciones normativas en el caso, f) al verse forzado a elegir entre valores apreciados enfrentamos grandes dificultades al ordenar nuestras preferencias.

a un consenso racional entre los que disputan. Pero, no es necesario tener un marco común para poder discutir racionalmente y llegar a ciertos acuerdos.

Olivé (2004) rechaza que este marco común sea necesario para poder sostener una discusión racional; que por el contrario es posible una discusión racional si existe la disposición para tender puentes entre los marcos que se encuentran en conflicto, aunque haya que lidiar con una inconmensurabilidad, como aquella del pluralismo que acepta que los valores y las concepciones del bien, surgen a partir de distintas configuraciones sociales. Una comunidad no requiere que los principios entorno a los cuales se organiza puedan alcanzar un consenso racional universal para poder desarrollar instituciones justas, así como vidas satisfactorias para sus miembros. En este caso, debería ser posible una comparación entre los distintos bienes que se persiguen, y esta comparación podría acercar la posibilidad del acuerdo entre los disputantes, sin necesidad de que las partes en conflicto recurran a principios comunes que constituyan un marco lo suficientemente amplio, que determine o posibilite a partir de sí los consensos.

Tendremos desacuerdos racionales legítimos, aun si no se aceptan los principios liberales, pues un desacuerdo resultaría razonable, no sólo a causa de la 'carga del juicio' sino también cuando existe una justificación correcta por parte de distintas concepciones del bien y de cómo resultaría justo organizarse políticamente. Lo anterior no significa que haya que lidiar con un relativismo fuerte, que no tiene criterios internos de evaluación o que impide su evaluación desde perspectivas diferentes a la propia. Si podemos mostrar que a partir de otras concepciones de racionalidad, o de principios de organización política, se mantiene una justicia, cuando cada una de las partes del conflicto puede justificar sus propios fines, no es necesario partir de principios establecidos de antemano y compartidos por todos; ni siquiera se requiere que estos principios sean compartidos para alcanzar un entendimiento entre comunidades distintas (Popper, 1994, p. 36). La posibilidad de un desacuerdo racional puede establecerse antes de lo que lo plantea Rawls, y puede aún satisfacer un criterio de razonabilidad.

Deliberación en condiciones de inconmensurabilidad

Dentro de una misma cultura surgen conflictos entre distintos bienes, y éstos presentan ya un carácter de inconmensurabilidad. Larmore (1994) piensa que en estos casos, si bien no existe conmensurabilidad, puede existir una comparabilidad entre distintos bienes. Si aceptamos la existencia de distintas nociones de bien sería posible comparar los distintos valores que se presentan como legítimos de perseguir. Este desacuerdo pasaría por las partes en conflicto tratando de justificar los fines que persigue.

Andreou (2005) afirma que a pesar de la inconmensurabilidad de los valores que entran en conflicto, es posible para un agente establecer una prioridad de las opciones que enfrenta y si bien no puede deshacerse y conciliar todas las exigencias de sus opciones, puede sin embargo, tras una deliberación que le permitiría analizar la estructura de la elección que enfrenta, ordenar sus preferencias y decidir. No poder ordenar sus preferencias impediría la acción de una persona, y bloquearía su capacidad de actuar. La posibilidad de establecer ordinalmente la prioridad entre diversas opciones, permite tratar de satisfacer diacrónicamente las exigencias que nos hacen los diversos valores que sostenemos; en aquellas ocasiones en las que la estructura de la elección, nos permite diferir en el tiempo nuestra acción.¹³

En el caso del conflicto que aparece entre el tiempo que habría alguien de pasar en el trabajo, contrapuesto con el que pasa con sus hijos, permitiría intentar este tipo de solución: se podrían primero desarrollar intensamente las actividades profesionales, para posteriormente pasar tiempo con la familia. Aunque ambos son valores apreciados dentro de muchas culturas, precisamente la mayor exigencia de productividad que hace la vida contemporánea a los miembros de las fuerzas productivas hace que la atención de una de estas actividades se vuelva excluyente para la otra, y no sea posible una solución que difiera diacrónicamente nuestra acción. Estos casos son complicados porque no es posible satisfacer las

¹³ Esta última estrategia es la que sugiere Anderson (1997) para tratar de lidiar con algunas exigencias encontradas que nos hacen los distintos papeles de vida que debemos satisfacer, y que no están estructurados de manera ordenada.

preferencias encontradas, pues sus valores chocan o las consecuencias que tienen hacen que una opción excluya a la otra

Pero, aún en los casos donde no es posible satisfacer las preferencias de valores encontrados, para el agente resulta más conveniente poder establecer una prioridad entre las distintas opciones, a partir de su cuidadosa comparación, aunque la elección entre estas dos opciones inconmensurables nos lleve a consecuencias desagradables. Dice Andreou que “Uno puede crear un sistema completo de preferencias de elección para uno mismo sin crear un sistema de valores totalmente conmensurable” (Andreou, 2005, p. 258), y lo anterior se da debido a que como expone Millgram (1997) la conmensurabilidad no es una precondition de la deliberación práctica, sino que se trata de un resultado de la deliberación. Pero si la conmensurabilidad no aparece, no estamos impedidos a desarrollar una deliberación acerca de nuestras opciones.

La deliberación que lleva a cabo un agente para elegir entre opciones inconmensurables está abierta a desacuerdos racionales, por parte de otros agentes aunque sea al interior de la misma cultura; pues la elección que se tome depende de los planes de vida que tenga el agente y en quién se quiere convertir. Por lo tanto, este desacuerdo racional no está necesariamente ceñido a la aceptación de principios de racionalidad como los rawlsianos, sino que tendríamos otras formas de justificar los resultados de nuestra deliberación.

En un conflicto de valores, para tomar una decisión se debe deliberar y comparar las opciones disponibles, aunque no sean conmensurables. Para que una decisión esté razonablemente justificada no es necesario que la decisión se deduzca de principios que gocen de este consenso universal, ni a partir de una comparación en términos perfectamente conmensurables. Por el contrario, para justificar una decisión es suficiente que se presenten las razones que apoyan este juicio, y que no haya razones más fuertes que la contradigan. Esta justificación debe abarcar y explicar por qué es la decisión adecuada ante los aspectos relevantes de la discusión que enfrentamos.

Las razones que se presenten no partirán de principios neutros a los factores de una cultura, por lo cual requerimos que la justificación sea

intersubjetiva, es decir que pueda ser revisada y considerada correcta por los demás miembros de una cultura, y para lograr esto debe ser coherente en cierto grado con los valores generales que se tienen al interior de una cultura. Es decir, esta justificación debería ser plausible ante los demás miembros de cierta comunidad por ser compatible con los planes de vida y valores que se sostienen individual y colectivamente. Por otra parte, esta justificación razonable deberá siempre estar abierta a una revisión crítica que nos permita adecuar esta decisión, y mejorarla en los casos pertinentes.

Pero, ¿habría la posibilidad de una decisión racional o al menos razonable en los casos de conflictos trágicos? En estos conflictos la inconmensurabilidad de las opciones es más evidente, pues por más que mejoremos nuestro conocimiento del mundo y afinemos nuestras distinciones, la tensión entre las opciones no desaparecerá. Parece que una decisión puede ser razonable aún en las situaciones en las que no se pueda evitar salir con las “manos sucias” y se experimente una pérdida moral irrecuperable, si el agente puede ofrecer una justificación de esta elección que le permita preservar en la medida de lo posible sus valores y planes de vida. Esta justificación será razonable, aunque se deban soportar consecuencias indeseables. Nuestro primer impulso al enfrentar un conflicto entre dos valores es tratar de buscar una salida que concilie sus exigencias, pero precisamente el punto de los conflictos trágicos es que no existe manera de conciliar estas dos exigencias.

Si retomamos el conflicto trágico que nos presenta Lariguet (2008), del estudiante de Sartre que debe decidir entre unirse a la ‘*Resistance*’ en Inglaterra o bien quedarse en París a cuidar a su madre que está gravemente enferma; los beneficios de quedarse a cuidar a su madre aunque son modestos son concretos, mientras que luchar contra el nazismo es un gesto magnánimo, pero de resultados inciertos en ese momento. El estudiante puesto en ese dilema, suponemos que no tiene otra opción fuera de estas dos, cualquiera de las opciones que escogiera lo hará sacrificar la otra.

Pero aún así debe escoger y su opción sería la que hubiese podido justificar mejor, de acuerdo con los valores que están presentes en su vida, y si no tiene

una mejor razón que la otra habrá de decidir considerando sus planes de vida y en quien se va a convertir de ahí en adelante (un patriota o un buen hijo). Si el dilema es tan fuerte que no tiene mayor razón para escoger una opción u otra, parece que no es irracional escoger cualquiera de las dos, pues las dos están justificadas. Irracional sería el no escoger entre estas dos opciones, abandonar todo y salir huyendo a España. Cualquiera de las otras dos opciones podría ser justificada pues ambas tienen buenas razones para ser desarrolladas; y si en efecto las razones están empatadas, la decisión no podría ser atacada, pues es razonable y resultaría coherente con los planes de vida del agente.

Aún en los casos de decisiones trágicas, no se puede evitar que nuestras acciones tengan consecuencias indeseables, pero a pesar de esto debemos elegir y nuestra elección estará justificada y será razonable, si no hay evidencia de mejores opciones disponibles. La prudencia a través de la cual buscamos decidir en estas situaciones nos permitirá escoger por alguna de ellas a partir de nuestro mejor juicio y cuando estemos obligados a una elección de tipo trágica tratará de acercarnos al tipo de persona que queremos ser, siempre y cuando nuestra decisión pueda ser justificada a partir de los valores relevantes para desarrollar formas de vidas valiosas en ciertos contextos culturales.

Inconmensurabilidad entre sistemas de valores

En el apartado anterior hemos revisado aquellos conflictos que se pueden configurar entre los valores que sostiene un mismo agente, cuando estos valores resultan inconmensurables o tienen consecuencias que los vuelven inconmensurables. A continuación revisaremos aquellos casos donde la inconmensurabilidad no aparece entre los valores de un agente, sino entre distintos sistemas de valores pertenecientes a culturas diferentes. Los valores encontrados que constituían la decisión trágica para el estudiante de Sartre, afectaban ambos en su no-cumplimiento al mismo agente y sería él mismo quien

tendría que soportar las consecuencias indeseables de preferir una opción sobre la otra, la dominación nazi o la muerte de su madre.

Sin embargo, cuando los conflictos de inconmensurabilidad se dan entre sistemas de valores que sostienen culturas distintas que en principio merecerían ambos respeto, no podemos tomar la misma solución que antes. Pues no podemos solicitar a una cultura que sacrifique sus intereses o sus valores, pues los de otros vendrían primero. Pues es posible que los bienes perseguidos por ambas culturas estén justificados razonablemente por parte de éstas mismas. Aparece aquí un desacuerdo racional, en el cual la comparabilidad que habíamos sugerido como solución en el apartado anterior, podría ayudar también en las situaciones colectivas, aunque no en el mismo sentido, debido a las diferencias que acabamos de presentar.

En un conflicto intercultural, puede haber desacuerdos racionales cuando ambas posturas están justificadas en los valores o las acciones que desarrollan desde sus propias perspectivas, si son necesarias para el desarrollo de los planes de vida de sus miembros; lo anterior hace posible que se descarten como legítimos los conflictos que surgen por intereses específicos que buscan excluir a los demás miembros de una comunidad de los bienes necesarios para el desarrollo de sus planes de vida, o bien, que se beneficien del surgimiento mismo del conflicto. Difícilmente en estos casos se podría alcanzar una justificación al interior del grupo en la que se presentan. Si una práctica no alcanza una justificación objetiva al interior del grupo donde se ha desarrollado, otros grupos que entran en conflicto con ésta, tampoco estarían obligados a respetarla.

Por el contrario, cuando el desacuerdo surge de factores que son razonables, se requiere que las partes en conflicto estén dispuestas a resolver el problema atendiendo a la situación del otro, y sus razones para estar en desacuerdo. Se puede tratar de revisar conjuntamente entre las partes en conflicto los problemas que surgen a raíz de sus valores e intereses dispares, tratando de reconocer al menos la postura del otro. Pero destrabar este desacuerdo contrastándolo con el conocimiento que tenemos de la situación empírica resulta muy complicado, pues si se está partiendo de marcos conceptuales distintos, las

relaciones, así como la relevancia de cierta información empírica puede variar lo suficiente para no poder reconocer el lugar de donde parte la discrepancia.

En las consideraciones acerca de las cargas del juicio, Rawls (2004:87) menciona que es parte de la naturaleza de los conceptos morales y políticos de ser vagos y contener límites imprecisos, por lo cual resulta perfectamente normal que individuos razonables lleguen a conclusiones diferentes. Pero a este punto hay que añadir que la manera en que evaluamos nuestros valores morales y políticos está moldeada por nuestra experiencia global de ellos y la forma en que nos permiten llevar a cabo vidas satisfactorias, lo cual haría también difícil tratar de exponer nuestra forma de evaluación a otros, pues esta experiencia global habrá de variar radicalmente de una cultura a otra.

Si tomamos esto en cuenta, el desacuerdo racional es más profundo, no sólo se refiere a las creencias de los sujetos y la divergencia de sus juicios, sino a la constitución de diversas formas de vida que pueden ser razonables. No es que sea una mala opción partir del conocimiento empírico que tenemos del asunto en discusión, de hecho es un buen punto de partida, pero no siempre será posible resolver la disputa de esta manera. Para avanzar en la resolución de un conflicto, se tiene que justificar desde cada una de las posiciones, las razones por las cuales se podrían sostener ciertos valores o acciones. Pero, ¿cómo serían entonces posibles los acuerdos interculturales si no partimos de normas mínimas comunes, sino de patrones internos a distintas culturas? Hemos sostenido que al interior de una cultura hay criterios de justificación razonables que nos permiten, sin necesidad de principios universales, decidir en casos de conflictos entre valores inconmensurables pues estarían justificadas aquellas acciones y valores que en efecto permitan desarrollar de mejor manera los planes de vida de los miembros de una comunidad.

En la discusión entre culturas distintas, tampoco se requiere partir de principios universales o marcos comunes para alcanzar acuerdos. Por el contrario se requiere tomar como punto de partida los valores que permiten el desarrollo de los planes de vida de los miembros de las culturas en conflicto. Los valores que se plantean al interior de estas culturas en principio deben ser respetados, si desde

su propia perspectiva pueden ser justificados satisfactoriamente. Partiendo de los valores internos de las culturas en disputa debería ser posible que al examinarlos, en un ejercicio de equilibrio reflexivo, se alcancen acuerdos que permitan que cada cultura haga las modificaciones necesarias que sin dejar de lado su propia identidad permitan el desarrollo de los planes de vida en ambas culturas y desactiven el conflicto.

La posibilidad de este acuerdo también resulta razonable, a pesar de partir de concepciones de valor inconmensurables, y puede ser plenamente justificado en un entorno multicultural debido a que fomenta el mejor desarrollo de los planes de vida de diversas culturas. Olivé (2004, p. 143) plantea que no es necesario que las razones por las cuales se ha llegado a un acuerdo sean compartidas por las partes que estuvieron en conflicto. Si el desacuerdo era entre agentes racionales que tenían posturas que estaban justificadas en ciertos valores o formas de vida; también resultará razonable si es satisfactorio para una cultura debido a sus propias razones, y aunque no comparta las razones de la otra cultura para llegar a ese acuerdo, podrá al menos comprenderlas.

¿Conflictos trágicos entre culturas?

Cuando un grupo mayoritario, trata de despojar a otros pueblos de sus recursos naturales, tierras o fuentes de agua, a través de políticas directas como la ocupación o indirectas como la asimilación, hace aparecer la posibilidad de la desaparición de la cultura minoritaria, causándole un grave daño a todos sus integrantes al impedirles desarrollar sus planes de vida. Las políticas públicas que se movieran en esta dirección difícilmente podrían justificarse, pues no pueden desprenderse de un acuerdo entre estas culturas, sino que se dan sin el consentimiento del otro.

Hemos venido bosquejando la posibilidad de acuerdos para la resolución de conflictos. ¿Pero acaso podría haber un conflicto entre culturas que no acepte una solución que no dañe gravemente o impida la supervivencia de alguna de las

culturas enfrentadas? Este conflicto pareciera no ser tan raro y mostraría un caso de profunda incompatibilidad entre los intereses y valores de diversos grupos culturales: cuando los recursos económicos son tan escasos, que la apropiación de ellos por una de las partes haría que el otro grupo tuviese que desaparecer. En estos casos es claro que no está justificada la cultura que se apropia de los recursos al mantenerlos todos a costa del no-acceso del otro a estos mismos recursos. Pero cuando no se trata de una cultura que despoja a otra, sino que efectivamente los recursos no alcanzan para las dos comunidades parece que estaríamos enfrentando un conflicto trágico, pues las opciones que se presentan serán siempre insatisfactorias para las partes.

Debido a lo anterior, podemos constatar que un conflicto por los recursos podrá implicar también conflictos a un nivel que incluya las identidades, y los valores que sostienen distintos pueblos, pues muchas veces una identidad estará ligada a un territorio y los recursos a partir de los cuales se desarrolla la vida de sus miembros. Si consideramos que perpetuamente nos encontramos en entornos con recursos limitados, no es posible eliminar la aparición de conflictos. Los conflictos aparecerán ya sea en el nivel de los recursos materiales o el político, pero estos conflictos estarán también ligados con conflictos en el nivel de las identidades, los valores y las formas de vida. Sin embargo, es posible lidiar con estos conflictos, haciendo notar que estos conflictos apuntan a cambios necesarios en nuestra configuración cultural. Por lo tanto, al poner un conflicto entre dos culturas en términos trágicos podríamos estar olvidando la capacidad de cambio y adaptación de todas las culturas, pues *“las culturas son dinámicas y al mismo tiempo son robustas y tienen profundas raíces en el pasado”* (LeBaron & Pillay 2006: 31).

Las culturas que se encuentran en las situaciones que hemos descrito como trágicas, requerirían hacer modificaciones profundas en las relaciones que se tienen con el otro, así como con los recursos materiales y su aprovechamiento. Si estas modificaciones se hacen a partir de decisiones autónomas de las culturas, los acuerdos que se alcancen, tendrían perspectivas favorables de destrabar un conflicto tan agudo. Lo cual no quiere decir que estos acuerdos no requerirán

sacrificios importantes por parte de las culturas que se encuentran en este conflicto. A pesar del entorno restringido que enfrentan, los cambios que se promuevan serán a partir de sus propias raíces y su forma de entender hacia donde quieren moverse los miembros estas culturas para poder llevar a cabo sus planes de vida.

Aún en los conflictos donde habrá pérdidas sensibles para todos sus participantes, podemos seguir hablando de una solución razonable, a pesar del carácter de inconmensurabilidad de los valores que discuten. En estos conflictos, a diferencia de los casos individuales donde tenemos que elegir por una opción u otra, la identidad cultural parece estar pidiendo ciertas modificaciones para resolver de la mejor manera posible las problemáticas presentes. Pues ahí donde aparezca este tipo de conflictos habrá problemas que requieran ser solucionados respecto a la capacidad de una cultura para relacionarse con otras. Por lo tanto, la solución de este conflicto o al menos las acciones que permitan una mejor convivencia entre estas culturas, habrá de pasar por una modificación de los rasgos de ambas culturas para que el desarrollo de ninguna de ellas implique un grave daño para la otra y sus miembros.

Cuando los valores inconmensurables de dos culturas chocan, se abre la posibilidad de que los justifiquen, pero para que puedan mejorar su acercamiento es necesario intensificar la comunicación entre los puntos de vista encontrados, así como el desarrollo de acciones políticas que fomenten la interacción entre las comunidades que se encuentran en conflicto. Esta comunicación alienta cierta conciencia de la interdependencia que tienen, como comunidades que conviven en un espacio político compartido. Pero para poder alcanzar la conciencia de esta interrelación se requeriría discutir en términos que sean convenientes para ambas culturas. Lo anterior, no quiere decir que sean términos neutrales, sino que desde una posición que permita la discusión en un ámbito de apropiada representación para que puedan aparecer algunos acuerdos. Ante un conflicto como éste, se buscaría que las modificaciones que se realicen en ambas culturas se hagan desde sus propias perspectivas y que permitan en la mayor medida de lo posible, la preservación de los aspectos que las culturas consideren como centrales para

desarrollar su forma de vida; y de igual manera el daño que se deba de sostener por la limitación de los recursos, deberá ser equitativo a los participantes de la discusión.

Comprender a otra cultura puede ser analogado con aprender una nueva lengua, pues es imposible hacer una traducción directa de todos los términos que aparecen en una lengua a la otra debido a una inconmensurabilidad local de las lenguas, pues los términos de una lengua están en relación con una estructura multidimensional que no permite una traducción directa, por lo que se requiere llegar a compartir esta estructura léxica para comprender con suficiente competencia esta nueva lengua que se aprende (véase Kuhn, 1989). Pero precisamente para poder aprender una nueva lengua o poder acercarse a las razones que justifican las acciones o los valores de otras culturas, no podemos simplemente traducirlas, sino que se requiere ir alcanzando cierta fluidez respecto a las prácticas culturales distintas a las propias.

Al ejercitar estas capacidades interculturales se puede facilitar la consecución de los acuerdos que destraben el conflicto. LeBaron & Pillay (2006, pp.112-128) proponen la *flexibilidad* como una de estas capacidades, ya que al poder discutir fuera de nuestros patrones habituales de pensamiento, así como permitir que se pueda mantener hasta cierto punto la ambigüedad, así como la incomodidad ante planteamientos externos a nuestro marco conceptual, podríamos alcanzar acuerdos con otros que tienen distintas razones para aceptarlos.

3.2 DISCUSIÓN COMO VÍA DE ACUERDOS

El hecho de que una cultura tenga sus propios criterios de corrección respecto a la racionalidad práctica no implica que no sea posible la discusión racional entre culturas que se encuentran en un conflicto de valores, y que nos veamos obligados a tomar un punto de vista relativista, donde cada quien tiene la razón y no se puede discutir más. Una postura de este tipo lejos de resolver estos

conflictos, tendería a agravarlos. Por el contrario, si una cultura es capaz de justificar las prácticas y los valores que desarrolla, de acuerdo con sus propios estándares de corrección y racionalidad, entonces es posible iniciar una discusión que permita llegar a conclusiones donde se puedan aceptar, rechazar o modificar ciertas prácticas culturales que han tensado una situación social, respetando la identidad de los participantes en la discusión. Como hemos discutido anteriormente, no es necesario que tengamos un marco común de creencias para poder discutir de forma razonable en entornos multiculturales, incluso no resulta necesario que se compartan los criterios evaluativos para poder discutir y alcanzar algunos acuerdos. En una discusión donde los participantes pueden argüir desde sus propios puntos de vista será posible una discusión constructiva que eventualmente permita acuerdos que sean satisfactorios para aquellos que se encuentran envueltos en el conflicto.

Debido a la inconmensurabilidad entre los criterios de racionalidad teórica y práctica, así como los sistemas de creencias y valores, se requiere un acercamiento entre las culturas cuyos valores entran en conflicto, para comprender la posición del otro desde una postura lo más próxima posible a sus propias razones. Esta comprensión de las perspectivas de culturas distintas se logra intensificando las relaciones que sostienen entre ellas.

No es necesario que las culturas que se encuentran en conflicto dejen de lado o obvien sus propios criterios de corrección, pues un acuerdo alcanzado en esos términos, dejaría de lado los puntos de vista de las culturas que participan. Por el contrario, cuando una cultura se acerca a las razones que tiene otra cultura para desarrollar ciertas prácticas ligadas a sus propias formas de vida, tratará de comprender desde su propio punto de vista lo que sucede en la otra cultura y al mismo tiempo evaluar las prácticas y valores que se sostienen en la cultura propia.

MacIntyre (1988) afirma que en una disputa de este tipo, habría que pasar de una primera etapa donde (i) cada cultura pone en sus propios términos la problemática y hace explícitas las razones por las cuales los puntos de vista de otra cultura son incompatibles con sus propios postulados centrales, y con sus criterios de evaluación; a una segunda etapa en la que (ii) cada cultura ha

evaluado sus propios puntos de vista y ha encontrado las problemáticas que presenta, sus incoherencias o sus insuficiencias para permitir una vida satisfactoria a sus miembros o los de otras culturas. Ninguna cultura tiene resueltas todas las problemáticas que enfrenta, así que al revisarlas, y especialmente aquellas que han dado pie al surgimiento de los conflictos con otras culturas, pueden comparar su caracterización del mismo problema con la que hace la otra cultura disputante, para tratar de resolverlo por ambas partes al recaracterizar sus creencias o valores al respecto. Dice MacIntyre que:

En la controversia entre tradiciones rivales la dificultad de pasar de la primera etapa a la segunda requiere de un raro don de empatía, tanto como de una perspicacia intelectual para que los protagonistas de tal tradición sean capaces de entender las tesis, los argumentos y los conceptos de sus rivales, de tal forma que sean capaces de verse a sí mismo desde tal punto de vista externo y recaracterizar sus propias creencias de una forma apropiada desde la perspectiva externa de la tradición rival. (MacIntyre 1988, p. 167)¹⁴

Las culturas se encuentran en constante transformación, y este ejercicio de diálogo y discusión podría en ocasiones plantear la necesidad de innovaciones a las propias formas culturales y valores, a partir de la reflexión que permite verse a sí mismo desde el punto de vista y los argumentos del otro. En esta discusión es posible advertir los valores que tienen otras culturas, a través de los cuales desarrollan aquello que conciben como una vida buena, así como las razones por las cuales chocan con los propios valores. Si los valores en conflicto están justificados por ambas partes habría que estar dispuestos a realizar adecuaciones para solucionar la problemática y evitar que choquen las formas de vida propuestas por estas culturas, sin que se impongan los valores de una de las partes. Aunque el ritmo de transformación de las culturas variará ampliamente, el proceso de interacción y acercamiento entre ellas permite realizar innovaciones conceptuales, lingüísticas e incluso de la propia organización social necesarias para alcanzar acuerdos (MacIntyre 1988, p. 370).

¹⁴ Aquello que MacIntyre llama una 'tradicición' es más específico que una cultura, pues dentro de una cultura se pueden encontrar varias tradiciones intelectuales. Aún así, cada cultura constituye una tradición más amplia diferente a las demás.

Los esfuerzos de mutua comprensión que puedan iniciarse siempre enriquecerán a las culturas que entablen esta discusión, pues irán apareciendo muchas más opciones en esta autorreflexión que permitiría a una cultura lidiar mejor con las diversas problemáticas que enfrenta, ya sea al continuar con ciertas prácticas, modificarlas o suspenderlas, lo cual hará que los participantes en la discusión tengan una perspectiva más amplia, tanto de sus razones como de aquellas opuestas en el conflicto. Aunque no necesariamente, en el acercamiento y la discusión se pueda dirimir todo desacuerdo con simplemente tener conocimiento de esas razones. Pero cuando se ha logrado comprender las razones de una cultura para sostener sus valores, aunque éstos estén en contradicción con los propios y hayan causado un conflicto, se puede llegar a la conclusión de que estos valores son aceptables desde esa otra perspectiva cultural y que con ciertas modificaciones por parte de ambas culturas, podrían convivir mejor a través de un respeto mutuo. Incluso en aquellos casos en los que no estemos de acuerdo con la práctica que se desarrolla desde la perspectiva de los propios valores, pero estemos dispuestos a tolerarla debido al entendimiento de que es razonable para otras culturas; y no nos afecta considerablemente.

Por otro lado, las prácticas o valores de otra cultura se pueden rechazar, después de haber comprendido sus razones y revisado su justificación. Si la justificación no es suficiente, se deberían exigir modificaciones fuertes para lograr una convivencia armónica. En estas situaciones la discusión será más ríspida, pero es en estas condiciones en las que tendríamos que estar dispuestos a interactuar, a pesar de la incomodidad que pueda causar. Pero aún así, se habrá ya avanzado en la discusión; y las razones de una parte y otra serán mucho más claras que antes, y se podrá seguir buscando posteriormente un acuerdo o solución aceptable que permita la convivencia entre las culturas en disputa.

Davidson (1974) supone que para poder resolver racionalmente estos conflictos habría que prescindir de la idea un marco conceptual. Pues los marcos conceptuales¹⁵ organizan la experiencia por categorías que conforman los datos sensoriales, y si la experiencia es neutral habría la posibilidad de revisar cuando

¹⁵ *Conceptual schemes*, en inglés.

un marco conceptual es verdadero, si representa correctamente la realidad sin presentar demasiadas anomalías. Según Davidson, si hubiera distintos marcos conceptuales correctos no podrían ser muy diferentes en su manera de individuar la realidad, entonces puede prescindirse de ellos por ineficaces. Pues con un trasfondo de creencias comunes suficientes y un método de traducción se podrían siempre interpretar las razones que están siendo aducidas por el otro y en esta comprensión implicaría la resolución del conflicto.

Pero esta traducibilidad exacta requeriría de conmensurabilidad, y como hemos venido exponiendo, en términos de nuestros valores difícilmente podremos obtenerla. Pero no necesitamos un trasfondo tan fuerte como el que propone Davidson, para poder llegar a acuerdos con personas que tienen diferencias culturales, sino que podemos partir de diversos criterios de evaluación, y aun así comprender qué es lo que está argumentando aquel que no comparte nuestras creencias básicas (MacIntyre, 1988). Recordemos que en lo que respecta a la racionalidad práctica nuestras acciones, y los valores en los que se basan, no se justifican a partir de principios anteriores a la acción, sino que atendiendo a los contextos y el bien que se puede desprender en ellos.

Pero entonces, ¿cómo es que la discusión puede en este acercamiento de las partes en conflicto llegar a acuerdos? Dice Jullien:

Los valores no se negocian. La paz entre las culturas no llega atenuando los contrastes, no es reduciendo las posturas, es decir, cediendo cada uno de su lado. La solución, dicha de otra manera, no está en el compromiso, sino en la comprensión (Jullien 2008, p. 220)

En esta discusión cada cultura ha de exponer a partir de su propio marco conceptual los valores y las acciones que sostiene, y desde este mismo marco tratará de reflexionar sobre los valores ajenos. También a la inversa, será importante revisar los valores de la cultura ajena desde su propio marco y las razones que exponga; y desde ese mismo marco analizar cómo es que esa cultura ve nuestros valores y por qué chocan. Al acercarse ambos puntos de vista no es posible traducir directamente todos los términos de marcos conceptuales distintos, empero se puede ir obteniendo suficiente competencia respecto a los marcos

conceptuales encontrados, hasta alcanzar la comprensión de las razones del otro, desde el seno de su propia cultura. El mismo ejercicio permite que se abra y aparezcan los términos comunes a ambas culturas, sus intereses compartidos y tratar de alcanzar desde ahí los acuerdos requeridos, sin necesidad de marcos conceptuales conmensurables.

Al desarrollar de esta manera la discusión se tiene la capacidad de hacer aparecer aspectos comunes, no se trata de alcanzar una síntesis entre ambas culturas, sino que a partir de las diversas facetas de las culturas en pugna, avanzar en aquellos aspectos que permitan mejorar la forma en que los miembros de estas culturas puedan desarrollar sus planes de vida. La aparición de intereses compartidos o razones cercanas, hace que la discusión entablada nos acerque a acuerdos para la convivencia y respeto mutuo. Desde su propia perspectiva, las culturas podrán aceptar acuerdos sobre los cuales sus miembros no tengan razones para rechazarlos, y que por el contrario permitirían resolver problemáticas que obstaculizan el desarrollo de sus vidas.

Sin embargo, pudiéramos tener problemas que se desprenden de la potencia de cada una de las culturas que toman parte de la discusión, pues la intensificación del contacto entre culturas, si bien ayuda, en gran medida, a la comprensión de las razones del otro y a la disolución del conflicto, en ocasiones la potencia de las culturas que entablan una discusión puede hacer que los miembros de una de las culturas en disputa, se vean obligados a tomar las razones de la otra cultura sin que tuvieran necesidad de ello. Tal sería el caso de comunidades muy distintas en su tamaño, o recursos; por ejemplo entre un Estado y las etnias minoritarias que se encuentran en su interior, o bien, los países hegemónicos y sus relaciones con países del tercer mundo. La discusión en estas instancias parecería que es asimétrica y resulta difícil establecer maneras en que estos puntos de vista entraran en igualdad de condiciones en una discusión, y se correría el peligro de hacer desaparecer a la cultura más débil.

Este es el peligro de un discurso “pluralista” que lo sea sólo de manera superficial, en el que se está dispuesto a escuchar el punto de vista del otro, mientras sea lo suficientemente débil para no modificar la cultura dominante.

Resulta ocioso un diálogo donde no se habrán de establecer relaciones entre las culturas, o incluso cuando se establezcan estas interrelaciones, resulte difícil para una de ellas poder mantener su propia identidad cultural ante otra que es avasalladora. Tal sería el caso por ejemplo, de los países o culturas que mantienen control sobre los medios de comunicación e información, donde difícilmente pueden ser escuchados puntos de vista divergentes a ellos.

En los conflictos entre comunidades culturales más simétricas la dinámica de la discusión cambia. Ya sea entre Estados, naciones, comunidades étnicas o religiosas con recursos y posibilidades de desarrollo similares, pareciera que en esta discusión resulta más fácil para las partes en conflicto respetar al otro y no avasallarlo al exponer las razones propias dentro del debate. Pero estos casos muestran una mayor persistencia del conflicto, debido a la pujanza de las partes. Entonces, tratemos de revisar cómo es que la discusión puede nutrir a las culturas que participan en él, y a partir de la comprensión de los otros, sea posible utilizar los propios criterios de evaluación para aceptar o rechazar las prácticas y valores de culturas distintas con las cuales haya un conflicto. Habremos de revisar cómo es posible establecer esta discusión para que, por una parte las culturas hegemónicas no impongan su punto de vista, o bien, entre culturas simétricas no se vuelva imposible resolver los conflictos que aparecen, de forma que se puedan desarrollar en ambas situaciones distintas formas y planes de vida.

Participación como requisito de acuerdos

No es posible eliminar los conflictos entre culturas, pues las distintas perspectivas que representan hacen que cuando ellas tienen intereses encontrados para el desarrollo de sus formas de vida, siempre aparezcan diversos conflictos. Lo que se requiere es poder lidiar de manera satisfactoria con estos conflictos para que después de una discusión de los puntos de vista, sea posible una convivencia que permita el mutuo desarrollo. La discusión que se propone debe tener la capacidad de hacer aparecer aspectos comunes, al ir permitiendo la comprensión de los

puntos de vista del otro, y si concedemos que existen diversos bienes que perseguir y que si los valores de los demás están justificados, no tendríamos razones para evitar que los desarrollen. Estos acuerdos se pueden alcanzar sin necesidad de partir de marcos comunes que sean conmensurables.

La resolución de conflictos requeriría de una virtud como la prudencia, pero no tratando de alcanzar una síntesis entre ambas culturas, que establezca un punto medio donde ambas culturas se encuentren; sino que desde la propia comprensión del conflicto y desde los propios criterios se puedan aceptar o rechazar las prácticas y valores del otro, sin la necesidad de criterios universales. Cuando se ha logrado una comprensión del punto de vista propio y el del otro, a partir de las respectivas justificaciones, se puede avanzar en aquellos aspectos que permitan desarrollar los planes de vida de los miembros de estas culturas; realizando las modificaciones pertinentes al caso.

La comprensión de las razones del otro para justificar sus prácticas y valores, nutre las perspectivas de los participantes en la discusión y posibilita la aparición de intereses compartidos o razones comunes. Sin embargo, qué sucede cuando las razones que se han ofrecido no permiten un acuerdo, y por el contrario se afecta gravemente la forma de vida de los miembros de alguna comunidad. ¿Cuál sería el criterio que permitiría establecer cuándo efectivamente están justificadas las culturas a mantener ciertas prácticas aunque no las compartamos? Anteriormente, habíamos visto que Villoro (2007), centraba esta discusión en la experiencia de la exclusión, es decir, las prácticas de una comunidad estaban justificadas, y deben ser toleradas si el desarrollo de estas prácticas no desencadenaba la experiencia de la injusticia, la ausencia de un valor causado por otro, que en cambio acepta para sí este bien.

Esta concepción de justicia permite que la exclusión no se señale desde una concepción a priori del ser humano y sus necesidades, sino que se señale desde la propia experiencia que tienen las personas de su propia forma de vida y lo que necesitan para desarrollarla. La capacidad de denunciar la injusticia de esta manera permite que sea comprendida por otros al ponerse en la situación, a partir de las razones del excluido.

Sin embargo, casi de inmediato surge una pregunta, ¿a quién se refiere la experiencia de la exclusión, a una sola persona, a un sector importante de la población, a una mayoría? Villoro (2007) recalca que las distintas exclusiones varían entre los diversos ámbitos, pues no es la misma exclusión la que padece una mujer indígena al ser privada de ciertos derechos políticos, que la exclusión que padece un obrero a quien el salario mínimo no le es suficiente para cubrir las necesidades de su familia. De manera análoga, para que una práctica se constituya como injusta, la experiencia de exclusión puede darse en diversos niveles: un nivel individual, donde una persona dentro de una colectividad es dejada de lado; en un nivel colectivo, donde una minoría, tal como sería el caso de los grupos étnicos en la mayor parte de los países latinoamericanos, es impedida para desarrollar sus planes de vida. Pero en el nivel colectivo, la exclusión no necesariamente es contra minorías, sino que grupos representativos de una sociedad, e incluso mayorías pueden ser excluidas de ciertos bienes, tal tipo de exclusión fue el caso de la mayoría negra excluida de oportunidades políticas y económicas por una minoría blanca en el régimen del apartheid sudafricano.

En todos estos casos de exclusión, donde no se puede desarrollar los planes de vida de los involucrados, y las condiciones que dan lugar a estas injusticias pueden ser mostradas como tales; no se requiere que sean compartidas por la mayoría, sino es suficiente que puedan ser comprendidas por los grupos relevantes para el caso.

La exclusión que sufre el obrero puede ser compartida en gran medida por toda la clase trabajadora que se encuentre en esas precarias condiciones. Por lo tanto, no se trata de que sea un solo trabajador el que denuncie esta exclusión o la clase en su conjunto, sino que se trataría de que las razones que hacen desde esa situación social que se configure esta exclusión como injusta, sean comprendidas como tales por otras personas que se encuentren en esa situación, y a la vez, por las personas que desde otras perspectivas puedan comprender la situación y las razones del trabajador. Lo anterior, no es decir que siempre sea posible un acuerdo unánime, o bien, el acuerdo de una mayoría calificada acerca de cuándo hay exclusión; pero si las razones que se presentan para cambiar una

práctica o los valores que la apoyan son suficientes e inteligibles al interior de un grupo cultural, se buscará un consenso sobre la necesidad de hacer modificaciones.

Este criterio de justicia negativa nos permitiría encontrar formas de vida justificadas, si desde la propia perspectiva del grupo no hay una exclusión o se trata de evitar en la medida de lo posible. La comprensión que exige la discusión intercultural permitiría que se entienda cómo es que desde la perspectiva del otro, las razones que presenta son válidas para justificar que sus prácticas no son excluyentes de sus miembros. Las culturas que conviven bajo un Estado y que enfrentan conflictos, donde ambas partes están justificadas en sus prácticas, deberían tratar de identificar los intereses comunes que tengan y la especificación de los mejores medios para conseguirlos; al llegar a acuerdos respecto a estos puntos, se lograría la satisfacción de las diversas reivindicaciones, en términos aceptables para las partes en disputa (véase Miller 1989, p. 265).

Miller afirma que para llegar a estos acuerdos es necesaria una concepción de justicia compartida, que sería una concepción de justicia pertinente al nivel estatal, que funcione en términos de un bien común para todos aquellos que conforman un país. Pero a partir de la concepción de justicia que hemos venido trazando no es necesario que la concepción de justicia de un Estado sea compartida por todos sus miembros, sino que cada uno desde su propia perspectiva pueda no sentirse excluido y desde su propio sentido de justicia, formar parte del Estado. Villoro (2007, pp. 183-184) afirma que el Estado, a partir de su soberanía, puede proteger los derechos de sus miembros, sin embargo, no sería necesario que se comparta una concepción de justicia, pues se trata de un Estado plural, dentro del cual las diversas culturas pudiesen tener la suficiente autonomía para determinar su forma de vida, y a la vez hacer aportaciones a la vida conjunta del país.

Para que el acuerdo que se pueda alcanzar sea legítimo se requiere que estén representados en la discusión los miembros de las comunidades involucradas en el conflicto. Pues se requiere que se expongan los términos de la exclusión desde la perspectiva que lo experimenta al interior de una configuración

social. Cuando existe esta adecuada representación los acuerdos que se establecen respetarían la perspectiva de los participantes y logra establecer una justificación objetiva por parte de las culturas en conflicto. Por lo tanto, se requiere que en la justificación de los valores que se haga, se tome en cuenta directamente a los miembros de estas comunidades y que no sean excluidos por las prácticas y los valores que se desarrollan en su interior.

Debido a lo anterior, en la discusión intercultural es crucial la participación de los interesados, o bien, la apropiada representación de los mismos en los contextos más amplios. Si el conflicto surgiera en un nivel local, entre dos grupos étnicos, que cohabitan un lugar, el ámbito adecuado de resolución de conflictos sería el ámbito local, pues si la resolución de esta problemática se lleva a instancias más amplias el acuerdo que se alcanzara ahí podría dejar en minoría a los actores y sus intereses, así como obviar consecuencias que pudieran ser indeseables para los directamente involucrados. Al buscar resolver los conflictos en un nivel local se evitaría que se imponga una perspectiva externa a un problema local. Sin embargo, no todos los problemas podrían tratarse o resolverse en el nivel local y se requeriría de la participación de instancias más amplias para mediar y decidir en algunos conflictos en los que el nivel local, no sea suficiente para enfrentar adecuadamente los retos que se enfrentan.

Ciertas problemáticas requieren de una coordinación más amplia que la local, debido a la naturaleza del conflicto y también en estos casos se debe buscar el ámbito adecuado para que los acuerdos que se alcancen sean favorables para los directamente involucrados. Por ejemplo los problemas relacionados con la conservación del medio ambiente, parece que no sólo requieren de una coordinación a niveles como los regionales o nacionales, sino que requieren instancias internacionales de coordinación. Pero para que se puedan alcanzar acuerdos que resulten justos para las partes involucradas, tienen que estar también adecuadamente representadas en la discusión que habría de promoverse.

Pero en niveles internacionales resulta todavía más complicado mantener representados los intereses y puntos de vista de los pueblos involucrados, y

posteriormente lograr acuerdos. A través de la participación de los miembros de las culturas en la disputa, se pueden llevar las propias razones a instancias internacionales; donde a través de la comprensión que permite el criterio de 'no-exclusión' de las formas de vida razonables, sería posible lograr el acercamiento necesario que permita desde 'lo local' exponer razones válidas en estas distintas instancias. Entonces, si la discusión puede partir del nivel local para ir avanzando hacia ámbitos más amplios, se debe buscar que en cada paso se comprendan las razones propias y además ser capaz de comprender las razones de otros, para poder incorporarlas, desde niveles internacionales y aplicarlas en los ámbitos locales, respetando las formas de vida que se desarrollan.

Si se encuentran puntos en común con otras culturas, se avanzaría a acuerdos que podrán ser más o menos estables dependiendo de la situación y la problemática a la que se refieren. Por ejemplo, los acuerdos alcanzados, en términos de Derechos Humanos se espera que sean estables, aunque propensos al cambio; mientras que los acuerdos alcanzados para resolver problemáticas específicas, quizás no duren mucho tiempo. Pero en ambos casos serán siempre provisionales ya que pueden aparecer circunstancias que los invalidaran o que en una recategorización emerjan mejores posibilidades para desarrollar los planes de vida de los miembros de las diversas comunidades. Aunque también habrá ocasiones en que aquello que resultó compartido lo deje de ser, pero de igual manera aquello que resultó común podría intensificarse y permitir un mejor entendimiento.

En el marco de un conflicto sería necesario alcanzar el acuerdo, para que puedan prevalecer los puntos de vista de los participantes en la discusión; y si es posible atender al menos equitativamente las exigencias de las partes en disputa, se alcanzaría una solución justa. Los acuerdos que se alcancen son razonables en tanto que se desprenden de concepciones concretas aceptables para las partes en disputa, y permite una organización política pluralista que incluye y preserva las distintas formas de vida, al ser las diversas comunidades las que proponen las transformaciones necesarias que permitiesen avanzar hacia mejoras en su calidad de vida, tanto en el ámbito local como el global.

La tolerancia de las formas de vida

Una concepción de tolerancia que tome en consideración las diversas formas de vidas viables, debe asegurar la participación de sus miembros en la discusión en torno al ámbito público, pues éste sería el ámbito donde se establecen los acuerdos y se dirimen los desencuentros. De lo contrario, si no se logra establecer el diálogo entre las distintas culturas en conflicto y no hay tolerancia entre las diversas formas de vida, éstas pueden entrar en una competencia que reclama fuertes lealtades por parte de los miembros de estas culturas; obstaculizando el desarrollo adecuado de diversas formas de vida.

La concepción de tolerancia establecida en la tradición liberal supone que ahí donde los valores chocan respecto a las prácticas que recomiendan para el desarrollo de una buena vida, deben tolerarse siempre y cuando se respete la forma de vida de los demás. Se evita de esta manera el conflicto que pudiera surgir a partir de los valores de diversas formas de vida, y con base en un interés común de convivir en un espacio dado, se fundan instituciones que permitan el desarrollo de diversas formas de vida. Sin embargo, una concepción tal de tolerancia paga un alto precio por esta convivencia pacífica, pues deja de lado la discusión entre las diversas formas de vida y sus valores, y por lo tanto, dificulta un sentido de comunidad más amplia, entre las culturas que conforman de una región o un Estado.

Por el contrario, una concepción de tolerancia alterna que no rehuya la discusión de diversas formas de vida buena, podría alcanzarse cuando las culturas que las sostienen pueden justificar cómo permite su desarrollo, desde su propia perspectiva y a partir de esta discusión se pueden alcanzar acuerdos sobre esos valores. Si ciertos valores son incompatibles de una manera tan fuerte que no permiten alcanzar acuerdos, pero están justificados, podrían ser considerados como prácticas internas al ámbito de una cultura y habrán de ser toleradas por los demás miembros de la comunidad política más amplia, sin que esto signifique el aislamiento de una cultura, ni el desamparo de sus miembros.

La tolerancia es una virtud que acompaña a la justicia, debemos aceptar que los demás pueden desarrollar su vida de la manera que mejor les parezca, incluso en los casos cuando las actividades que desarrollen las otras personas sean consideradas por uno mismo como erróneas u ofensivas. Si bien, la tolerancia puede acompañar a la justicia cuando no impedimos que otras personas decidan acerca de cómo desarrollar su propia vida, la tolerancia también puede resultar injusta, cuando se permiten comportamientos dañinos a los demás. Pero normalmente consideramos como erróneos u ofensivos aquellos comportamientos que son dañinos a los demás, por lo cual resulta complicado definir dónde se debe trazar la línea entre aquellos comportamientos que al ser tolerados resultan en justicia, y cuando la tolerancia se vuelve una indiferencia inaceptable. Pues desde las distintas perspectivas culturales dañino y ofensivo se definirán de maneras diferentes.

El liberalismo político trata de resolver este problema postulando un espacio público donde no pueden interferir las doctrinas comprehensivas del bien de los miembros de un Estado, para juzgar el comportamiento de los demás. Este espacio público está constituido por normas que permiten que los individuos que cohabitan en un Estado o región puedan desarrollar diversas formas de vida. Entonces la tolerancia de las prácticas de las diversas formas de vida estaría asegurada, mientras las prácticas que los individuos desarrollan no invadan, ni afecten la libertad de otros.

Sin embargo, este espacio público regido por los principios del liberalismo, que pretende ser neutral a las diversas formas de vida que un individuo puede escoger, entra en conflicto con los valores de culturas no liberales y las afecta desmotivando fuertemente sus formas de vida (Rawls, 2004: 231). Si estas culturas no se mantienen en un relativo aislamiento y sin pretensiones de insertarse en la vida pública de la comunidad más amplia, serían presionadas a su desaparición. Tal sería el caso por ejemplo de las minorías étnicas y religiosas, donde se toleran sus prácticas y forma de vida, siempre y cuando se mantengan en comunidades cerradas, apartadas de la vida pública. Sin embargo, concebimos la tolerancia como la posibilidad de que los miembros de una comunidad puedan

desarrollar sus fines en la vida, participando en las decisiones respecto al tipo de comunidad política que conforman.

En estos casos, la tolerancia resulta limitada y en ocasiones tiene severos tintes de indiferencia, pues mantiene a los grupos con distintas formas de vida escondidos unos de los otros y esto impide la conformación de una comunidad política amplia al interior de un Estado. Pero no es necesario que un Estado mantenga los principios liberales por encima de los principios de organización política de los demás grupos para poder proteger a todos sus ciudadanos; y por el contrario debe proteger su derecho a decidir cómo han de desarrollar sus planes de vida de acuerdo con su propia identidad. Varias formas de vida permiten que el ser humano desarrolle su vida plenamente y no es necesario que debido a la inconmensurabilidad o incompatibilidad de los valores que sostienen, una tenga que excluir a la otra.

Mientras que ciertos bienes son centrales en una forma de vida, esos mismos bienes pueden ser secundarios o marginales para otra, y aunque podemos encontrar mejores y peores maneras de realizar nuestras vidas, los valores que rigen dentro del liberalismo, y estructuran su organización política, no necesariamente deben ser modelo para las demás culturas (Gray, 2001: 17). Mas aún, las formas de vida que sostengan diversas culturas no tienen por que ser antagónicas, si éstas han participado en la conformación de las instituciones sociales y políticas que regulan su convivencia. Las distintas formas de vida serían alternativas, si pueden desarrollar sus propias formas de vida con igualdad de oportunidades al interior de un Estado.

Las instituciones que se establezcan en este caso serán tolerantes en un sentido que será más justo que el anterior, pues no impiden participar en la vida pública como individuos completos, sin dejar de lado nuestro trasfondo cultural y los planes de vida que éste representa. De esta forma los acuerdos que se consigan para constituir estas instituciones, no parten de la concepción política del grupo dominante, sino como afirma Olivé (2004: 154) que se trata de acuerdos que pueden ser aceptados por los grupos participantes en la deliberación, aunque de hecho no sean aceptados por las mismas razones.

Sin embargo, es muy difícil encontrar un interés general en una sociedad compuesta por diversas culturas que tienen intereses y necesidades divergentes para el desarrollo de sus propias formas de vida. Si se busca alcanzar acuerdos comprensivos respecto a cómo se estructuraría la convivencia entre estas culturas, que permitan en efecto considerar la participación política desde diversas tradiciones, no se debe restringir de antemano la discusión del ámbito público a aquello que nos permitan los principios liberales, pues como hemos visto, la persistencia exclusiva de los valores liberales restringe las formas de vida que puedan desarrollarse, aunque sean justas. A pesar de las inconmensurabilidades que necesariamente han de contener las formas de vida presentes en la discusión, es posible un orden social justo e incluyente que no esté atado a los principios del liberalismo, y que permita discutir otras formas de vida y los valores que éstas contienen (Kreide, 2005: 256).

Resulta necesario que las distintas comunidades que integran un Estado, o bien, una región, participen en la discusión que establezca aquellos acuerdos por los cuales se regiría el espacio público y en el cual sus valores e intereses se vean reflejados y sean respetados por las leyes que habrán de desprenderse de estos acuerdos. Las normas que rigen el espacio público tendrían que ser aplicadas a todos los miembros de una comunidad, pero para que estas normas sean justas no deben dejar fuera las concepciones propias de las formas de vida de sus miembros

Habrà de procurar que las distintas culturas que conforman una comunidad política participen y traten de alcanzar un acuerdo en el que las diversas formas de vida, sus valores e intereses sean tomados en cuenta y tolerados. Este acuerdo se puede alcanzar de distintas maneras, cuando las razones concebidas para desarrollar ciertas prácticas, o bien, prohibirlas, están justificadas en las concepciones de bien de distintas culturas, o bien no chocan de manera fuerte, por lo cual pueden ser aceptadas sin gran problema.

Aunque también es posible que las razones presentadas por una cultura no sean convincentes para otra, entonces surgiría la sospecha de que se pudiera estar pidiendo que se toleraran comportamientos dañinos, bajo el argumento de

tolerancia a las formas culturales de los demás. Debido a lo anterior habremos de analizar qué acuerdos serían justos y permitirían la conformación de una comunidad tolerante y responsable a la vez, de las normas que se da.

Conformación de un espacio público incluyente

Una forma de organización política tolerante requiere que las instituciones no prefieran ciertos valores, o se otorguen ciertos beneficios particulares a un grupo sobre los demás. Pues cuando un grupo monopoliza el acceso al gobierno, a la representación, así como a los recursos, se ha impedido la equidad de las culturas que conviven. Pero, cuando un Estado se conforma sin dar preferencia a una cultura y sus valores, no es que deba permanecer neutral y no intervenir, sino que necesita poder garantizar que los miembros de las comunidades que lo conforman se encuentren bien, y a la vez, que dentro de su cultura puedan ejercer sus planes de vida, garantizando el acceso a los recursos necesarios (Salmeron, 1998). Si no se garantiza la posibilidad de ejercer los planes de vida de una cultura, es muy probable que aparezca una competencia entre estos grupos, y que las reglas políticas se establezcan sólo a partir de sus propios intereses, e ignorando las necesidades de los demás miembros de la comunidad política (Miller, 1989). Al no poder participar en la conformación de un espacio público y de la discusión que lo establecería, se corre el riesgo de que las culturas se aíslen, y reclamen de sus miembros fuertes lealtades, lo que afectaría la posibilidad de los individuos a desarrollar satisfactoriamente sus planes de vida.

Si por el contrario, las instituciones no favorecen a ninguno de los grupos culturales que conviven en una región o Estado, se pueden desarrollar acuerdos entre las partes, en los cuales no simplemente se permita una convivencia pacífica, donde cada una de las comunidades persiga sus propios intereses y sus valores específicos no se discuten, sino que a través de esta discusión se pueda desarrollar un sentido participación en una comunidad política, en la cual pueda establecerse una concepción de justicia que aunque no tiene que ser aceptada por las mismas razones por los participantes en la discusión, ni se relaciona

igualmente con las diversas formas de vida, pero permite el desarrollo mutuo, y a la vez respeta los valores de las distintas culturas al hacer partícipes a sus miembros de la construcción del espacio público y sus instituciones.

Pero no todo puede caber en este espacio público, pues los valores o las diversas jerarquizaciones que sostienen las culturas que conviven no siempre podrán alcanzar acuerdos. Pero aún cuando las culturas están en desacuerdo, debería ser posible apelar a la tolerancia, si la cultura que sostiene estos valores o una determinada jerarquía de ellos, esté desde su propia perspectiva justificada en sostenerlos. Estos casos podrían retirarse de la vida pública y conformarían las prácticas internas de alguna cultura, las cuales no se pueden conciliar con las prácticas de otras culturas, pero al estar correctamente justificadas habrían de ser toleradas. Esto hace que la tolerancia no obligue a las culturas minoritarias a un aislamiento retirado del diálogo con las demás culturas, por el contrario requiere que estas prácticas, aunque se mantengan en el ámbito interno de una cultura, sean justificadas públicamente.

El hecho de haber establecido una discusión permite un mejor conocimiento entre los integrantes de esta comunidad política amplia y aunque en ciertos puntos no haya sido posible avanzar hacia acuerdos, este precedente facilitaría la futura modificación de las posturas de las culturas que conviven para acomodarse mejor a las formas de vida del otro, para alcanzar mayores acuerdos, a través de los cuales, los miembros de esta comunidad amplia puedan desarrollar sus planes de vida de mejor manera. Por otra parte, esta constante discusión permite revisar una y otra vez la justificación de estas prácticas, para evitar que ellas opriman a los miembros de alguna de estas culturas.

Estas prácticas justificadas se podrían mantener en el ámbito interno de los grupos culturales o de las congregaciones religiosas. Pero, ¿qué tipo de justificación es la que tendría que brindar una cultura para que se deban tolerar ciertos aspectos de su forma de vida con los que otras culturas están en franco desacuerdo? La mera costumbre o la repetición ancestral, no es suficiente para justificar una práctica, sino que tendría que establecerse cómo los miembros de una cultura están de acuerdo con ella, y cómo es que esa práctica configura su

forma de vida. Los argumentos que se presentaran podrían ser económicos, políticos, éticos, morales, o religiosos; pero tendrían que mostrar a los demás cómo dentro de su propia concepción de vida, los valores que se sostienen permiten el desarrollo de la vida de sus miembros.

Por el contrario, no se podrían justificar aquellas prácticas y formas de vida en las cuales los miembros de una cultura tienen la percepción de ser excluidos, de bienes que otros en cambio aceptan para sí (véase Villoro, 2007). A partir de esta exclusión y su denuncia, es que las culturas tendrían que revisar sus propias prácticas, para realmente poder promover el desarrollo de formas de vida satisfactorias para sus miembros, y que tampoco afecte los intereses de los demás grupos, con quienes se convive. Entonces, una práctica que no puede ser justificada en estos términos desde la propia perspectiva cultural, no tiene por qué ser tolerada por los miembros de esa cultura, ni por los miembros de culturas con las que interactúan.

La manera propuesta para justificar las prácticas que se desarrollan a partir de ciertos valores y formas de vida, es aquella donde los mismos miembros de una cultura estuvieran de acuerdo con las prácticas, y expresaran el correcto desarrollo de sus vidas al interior de una comunidad. Sin embargo, Nussbaum (2006) afirma que si bien este tipo de justificación a partir de las percepciones de los miembros de una comunidad, ayuda a detectar muchas prácticas injustas, tiene problemas a causa de las preferencias adaptativas que pueden desarrollar los miembros de ciertos grupos culturales. Dice Nussbaum, que si bien pueden haber distintas formas de gobierno que preserven distintas formas de vida justas, basar la justificación, como hemos intentado aquí, en las preferencias y la satisfacción de sus miembros sería engañoso, pues muchas veces los miembros de una comunidad han sido culturizados para pensar que ciertas prácticas son correctas, siendo que les afectan directamente. Afirma Nussbaum:

La gente ajusta sus preferencias a lo que creen que pueden lograr, y también a lo que su sociedad les dice que es un logro adecuado para alguien como ellos. Las mujeres y otras personas necesitadas frecuentemente muestran tales 'preferencias adaptativas', formadas en condiciones de un trasfondo injusto. (Nussbaum, 2006: 73)

Pero lo anterior, supone que los individuos de sociedades liberales no serían culturizados de esa manera, y por tanto serían más objetivos a la hora de evaluar la justicia de estas situaciones, pues no sufren de estas distorsiones, y también supone que las personas pertenecientes a culturas no liberales, tienen una percepción moral deficiente respecto a sus propias vidas y lo que quisieran lograr (Jaggar, 2005). Si se van a respetar y tolerar diversas formas de vida, tenemos que respetar aquello que las diversas culturas justificadamente consideran una buena vida. Si por el contrario es posible un intercambio respetuoso entre las culturas, se intensifican las relaciones entre estos grupos, y las formas de vida de unos pueden influir en las de otros, sin que se estén imponiendo. Las modificaciones que hiciese una cultura para mejorar sus propias formas de vida, a raíz del contacto con otros grupos, se harían desde sus propias razones y concepciones de una vida buena. Pero suponer que hay una cultura que es mejor reconociendo los valores que son deseables para otros, es un etnocentrismo fuerte.

El acuerdo que se alcance respecto a los valores que habrán de entrar en el ámbito público, será compartido desde las distintas perspectivas participantes y estarán justificados desde ellas mismas. Por otro lado, aquellos puntos en los que no se pueda alcanzar un acuerdo, y sin embargo, sean prácticas propias e importantes para el desarrollo de ciertas formas de vida, deberían ser toleradas, si están adecuadamente justificadas en los términos anteriormente expuestos. Las prácticas que se defiendan desde una perspectiva cultural no deben afectar el desarrollo de las formas de vida de otras culturas, pues a su vez se tornarían intolerantes.

Puede haber acuerdos regionales que permitan convivencia e inviten a la tolerancia, sin que estos acuerdos necesariamente sean universales, pero nos irán llevando a un mejor entendimiento entre los distintos grupos humanos que conviven; esto sin que se hayan restringido de antemano los principios normativos a partir de los cuales se puedan establecer los acuerdos que permitan la convivencia entre los grupos. Estos acuerdos expresan voluntad para favorecer el desarrollo pleno de la vida de todos los habitantes de una región, a partir de

razones justificadas, que por lo tanto estarían respetando los derechos humanos desde una perspectiva plena y acorde con los conocimientos de las culturas que ahí se encuentran.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha propuesto una modalidad de discusión entorno a valores cuando éstos entran en conflicto a partir de las concepciones de bien de distintas formas de vida. Se ha procurado establecer la posibilidad de una discusión que sea tolerante con las diversas culturas y aquello que éstas consideran una buena vida. Para lograr lo anterior, se revisaron diversas posturas que refieren a este tipo de conflictos culturales y sus perspectivas de solución. Por una parte, encontramos aquellas posturas que afirman la posibilidad de la conmensuración de los valores de culturas diferentes, y por lo tanto, la posibilidad de discusión intercultural se daría en la traducción a términos comunes de estos valores. Mientras que por otro lado, la postura contraria afirma que cada cultura tiene sus propios estándares de corrección, pero al tratarse de un relativismo fuerte se dificulta la discusión racional de las posturas que habrán de entrar en conflicto en ámbitos multiculturales.

Hemos argüido que la conmensuración de la primera postura se hace a través de la universalización de ciertos valores, lo cual implica el establecimiento de facto de los valores de las culturas hegemónicas, por encima de los valores de aquellas culturas minoritarias que tienen que acomodar su forma de vida para lograr la conmensuración de sus valores a los de los demás. Tal postura no permite la discusión en términos de igualdad entre las culturas que enfrentan un conflicto. A partir de la segunda postura que se caracteriza, se mantiene que distintas culturas evalúan sus prácticas a partir de sus propios valores y criterios de racionalidad práctica. Esta postura admite que los valores que sostienen distintas culturas pueden ser justificados internamente, sin embargo, se ha buscado que esto no bloquee una discusión razonable entre las culturas que entran en conflicto. Respetar los valores de una cultura debe permitir la discusión para estar de acuerdo o en desacuerdo con ellos.

A lo largo de la historia distintas culturas han mantenido valores y formas de vida dispares, lo anterior no ha impedido que pueda haber intercambios que han enriquecido las formas de vida de estas culturas, aunque en ocasiones este

intercambio es forzado y resulta profundamente inequitativo. Pero incluso en los casos de un intercambio forzado, como lo sería una conquista, tanto la cultura conquistadora como las conquistadas se modifican a raíz de este contacto. Por lo cual a pesar de la inconmensurabilidad que puedan existir en sus creencias y valores, a partir de este intenso intercambio hay una discusión entorno a estos valores, y sus distintas implicaciones culturales.

No es el poder de una cultura, ni su influencia lo que podría justificar sus valores, y hacerlos superiores a los de los demás. En el desacuerdo que tienen culturas en conflicto, la discusión no debe ser zanjada por factores de la potencia de una cultura. Pues la modificación de las formas culturales por avasallamiento o asimilación es injusta, ya que desatiende los valores e intereses de las culturas minoritarias, y no se podrían justificar razonablemente estas acciones.

La discusión plural de los valores y los intereses de distintas culturas puede mantenerse como una discusión razonable, a pesar del carácter de inconmensurabilidad que tienen los valores y las prácticas que enfrentan un conflicto. Al analizar la discusión como vía para llegar a acuerdos, se ha requerido que las culturas puedan justificar sus valores dentro de su propio contexto cultural, y a partir de esta justificación se lleve a cabo una revisión crítica de las razones por parte de los demás grupos involucrados en el conflicto. Una discusión llevada a cabo de esta manera, supone que son razonables los puntos de vista que se enfrentan. Al permitir la participación de las distintas culturas y de sus miembros en la discusión, se pueden acercar los puntos de vista para lograr un mejoramiento en las condiciones de vida de las culturas y llegar a ciertos acuerdos que establezcan un ámbito público e instituciones que sean aceptables para los participantes en la discusión. De esta manera se establece una legitimidad que surge de una pluralidad de formas de vida, y permite discutir en un marco de respeto a las pretensiones de las culturas.

Las modificaciones que se hagan a ciertas prácticas, a partir de una discusión razonable, partirán del reconocimiento pleno de las diversas formas de vida que conviven, y las modificaciones que se pidan por parte de estas culturas habrán de permitir el mutuo desarrollo de los planes de vida en estas culturas.

Pues a partir de estos acuerdos se pueden modificar los propios rasgos culturales, sin dejar de lado los intereses centrales de ninguna de las partes en cuestión. Los acuerdos que se alcancen y las modificaciones que se exijan a los valores y las prácticas, se harán desde las perspectivas de desarrollo futuro de las culturas que discuten. Por tanto, estas modificaciones no serán impuestas, ya que atienden a sus intereses, y las modificaciones se harían desde la perspectiva de la propia cultura para atender las problemáticas que enfrentan sus miembros.

Una preocupación constante de quienes no están de acuerdo con justificar internamente los valores de una cultura y partir de esta justificación para establecer los acuerdos de la esfera pública, es que tal justificación dejaría de lado principios de justificación universales como los principios del liberalismo, o bien, los principios que fundamentan la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Pero al contrario, se trató de mostrar que partiendo de principios de justificación formales se desatiende la diversidad de culturas y sus distintas concepciones de organización social, impidiendo que se desarrollen en un ámbito político respetuoso de quiénes son y de sus planes de vida. Al abandonar una concepción universalista, se buscó presentar una concepción de justicia que parta de la experiencia de no-exclusión, desde las propias concepciones de vida de las personas que se encuentran participando en una discusión política. Desde esta experiencia de justicia se crea tanto la disidencia al interior de un grupo, así como entre grupos y sus concepciones de vida. A partir de la discusión entre estas concepciones de justicia es que se deberían de alcanzar los acuerdos en torno a una justicia social entre diversas culturas, sin dejar de lado a sus miembros y sus planes de vida.

En un Estado con una configuración multicultural es necesario que las instituciones permitan la participación a través de diversos mecanismos para poder discutir en su interior cuando se planteen problemas entre las formas de vida que conviven en este espacio político. La discusión que se busca tiene diversas posibilidades institucionales, pues se puede buscar alcanzar los acuerdos necesarios para llegar a un sentido de justicia compartida, a través de asambleas de participación directa que posteriormente aporten delegados a asambleas más

amplias, pero también tenemos formas de participación como la consulta y el referendo.

La configuración política de estos Estados puede variar en las instituciones que mantengan, sin embargo, habrá que poner especial atención a la tradición democrática en su vertiente republicana, que enfocándose en la organización política local del municipio o la comunidad, logra que el Estado (ya sea federal o central) sea respetuoso de la diversidad cultural que lo constituye, y de su participación política (Velasco 2006, pp. 54-55). Por otra parte, el concepto de una justicia compartida por las diversas culturas que constituyen el Estado multicultural, tiene también un importante antecedente en el republicanismo, cuando se discuten las virtudes cívicas que permiten compartir fines en una comunidad política amplia (Villoro 2009, p. 55).

Un Estado es democrático y justo, en este sentido, cuando es capaz de respetar a las culturas que lo constituyen, sin privilegiar los valores e intereses de ninguna de ellas. Para lograr esto es necesario que las reglas del funcionamiento de la vida pública se establezcan partiendo de una discusión que refleje los valores, intereses, y los planes de vida de las diversas identidades que ahí se encuentran. Las discusiones que se puedan llevar hasta algunos acuerdos permiten establecer un sentido de justicia compartida, en tanto que todos participan de ella, pero incluso en los temas en los que no se logró alcanzar un acuerdo se avanzó en el mejor conocimiento de las culturas que se encuentran discutiendo. El conocimiento de los intereses comunes abriría la posibilidad de que en el futuro los participantes en la discusión realicen modificaciones que permitan un acuerdo con mayor facilidad.

Al alentarse una participación activa en espacios democráticos y tolerantes, por parte de todas las culturas que se encuentran en el interior de un Estado, aumenta el conocimiento que se tiene de las condiciones de las diversas formas de vida y sus dificultades para desarrollar sus propios objetivos. A menudo, los acuerdos no son posibles a partir de las condiciones presentes, donde los valores o intereses son intensamente incompatibles, pero la discusión intercultural puede inducir innovaciones en la organización social y sus procedimientos para alcanzar

condiciones que sean más favorables para todos los participantes de la discusión, y les permitan de manera más sencilla desarrollar sus planes de vida.

Para participar en estos espacios de discusión es necesario que se respeten los valores e intereses de las culturas presentes, y por tanto, habrá también que respetar los ritmos de transformación de cada una de las formas de vida, pues el dinamismo es también uno de los rasgos que caracterizan a una cultura. Mientras algunas culturas están muy acostumbradas a operar cambios frecuentemente, a otras culturas un cambio demasiado abrupto puede llevarlas a enfrentar más problemas que aquellos que serían resueltos en las modificaciones propuestas. Por lo tanto, como parte de aquello que se puede acordar respecto a las prácticas en las que se han tenido conflictos, debe también considerarse respetar el ritmo de cambio que las culturas pueden llevar a cabo.

El tipo de discusión que se ha propuesto para poder establecer criterios de justificación válidos para diversas culturas que se encuentran en conflicto, requiere que por un lado una cultura pueda revisar frecuentemente su propia justificación y que esta justificación sea válida a nivel local para enfrentar problemáticas locales. Pero a la vez, al discutir a nivel regional con otras culturas también se presenta ahí esta justificación, y también en este nivel tiene pretensiones de validez, y desde la propia perspectiva se revisa la justificación que han presentado otros, para a partir de esta discusión llegar a acuerdos (Cfr. Miller, 1989). Así, este modelo pluralista respecto a los valores, alienta a que se participe en el desarrollo, discusión y gestión de aquellas problemáticas que no son sólo locales, sino que requieren de coordinación a niveles más amplios para su resolución.

Implicaciones prácticas y futura investigación

La discusión intercultural, que se ha propuesto a lo largo de esta investigación, puede ser llevada a cabo en distintos ámbitos políticos, tanto en el nivel local, como regional y nacional. Esta discusión resulta de especial importancia en un ámbito como el educativo, que en México enfrenta una plétora de problemáticas, y una de ellas es la poca participación de las personas relacionadas con el sistema educativo. Las estructuras educativas mexicanas enfrentan problemas graves de

centralización, lo cual impide una discusión entorno a los contenidos y la forma de la educación. El problema es especialmente grave en lo concerniente a la educación intercultural.

Debido a lo anterior, hemos dedicado el apéndice posterior a una aplicación práctica de los temas que aquí se han abordado. Específicamente se realiza un análisis de los problemas que enfrenta la educación intercultural en nuestro país, y las perspectivas de solución que pudieran presentarse desde un modelo pluralista de discusión intercultural como el que se ha expuesto en esta tesis. Aunque no es el único de los ámbitos en los que sería aplicable un enfoque como el anterior, ya que pretende ser un modelo de justificación de valores y prácticas, tanto sociales como políticas, que permite una discusión plural en espacios democráticos. Y por tanto, pretende establecer un ámbito público que sea tolerante y accesible para los distintos grupos culturales que integran un Estado.

En esta investigación se ha puesto énfasis en las condiciones de justicia concernientes a las relaciones interculturales, pero estas condiciones de justicia son normativas, y establecen la posibilidad de una discusión y diálogo equitativo respecto a los valores de culturas en conflicto. En tanto que su enfoque es normativo, se han dejado de lado importantes consideraciones entorno a cómo de hecho la política actúa en los conflictos interculturales que existen y han existido, pues a menudo no está en el interés de alguna de las partes establecer condiciones de discusión justas, por ser conveniente para ella.

Entre los temas que quedan pendientes habría que hacer mención del poder que siempre habrá de mediar en estas relaciones políticas, pues aunque suponemos que la cooperación permite el desarrollo de las culturas que conviven, al evitar conflictos que puedan impedir sus formas de vida; a menudo una cultura, o al menos un grupo específicos al interior de una cultura se beneficia al dejar de lado los intereses de los demás y al monopolizar el acceso a los recursos y la representación, por lo cual evitan que se establezcan condiciones de justicia. No se ha hecho referencia a la problemática que surge entorno al poder que en efecto se ejerce en estas relaciones interculturales, lo cual no quiere decir que sea una temática que carezca de importancia. Sin embargo, el enfoque que tendría que

tener tal investigación habrá de partir de una fundamentación teórica diferente, pero es una discusión complementaria a los aspectos de las condiciones de justicia entre culturas que se han presentado aquí.

Por otra parte, la discusión de los valores que se ha planteado en este trabajo está centrada principalmente al interior de un Estado, constituido por diferentes grupos culturales, pues en este nivel político los acuerdos pueden establecerse como instituciones y leyes, a partir de la discusión intercultural que se ha planteado. Estas instituciones y las leyes que las rigen reflejarían un sentido compartido de justicia. Sin embargo, se requiere hacer un análisis más profundo del tipo de instituciones que serían adecuadas para cumplir estos objetivos. Para que a partir de este análisis sea posible la participación general que establezca los acuerdos a los que se llega dentro de una comunidad política amplia.

Sin embargo, la discusión es también pertinente al interior de las culturas, donde los acuerdos se puedan establecer como instituciones, pues por la forma en que se han establecido criterios de justicia a partir de las propias formas de vida, permite que los miembros de diversas culturas puedan disentir y participar en la discusión de cómo desarrollar sus propias formas de vida y hacia donde se dirigen éstas. No se ha dicho demasiado en esta investigación respecto a los criterios que permitan la discusión al interior de una cultura, pues habría una gran variedad de criterios en torno a la justicia que dependerían de las características de una cultura y sus propias instituciones. Pero habrá que trabajar posteriormente en estos temas, a partir de los lineamientos que se han planteado para la discusión intercultural, entre los cuales habría que resaltar la participación de los miembros de una cultura en esta discusión, para que desde su propia perspectiva sea posible llevar a cabo sus formas de vida.

Otro punto de la discusión que fue referido a lo largo de este trabajo, pero no recibió un tratamiento específico es aquel que establece la discusión en torno a grupos con identidades y formas de vida mixtos, pues una gran parte de la diversidad cultural mexicana ha migrado desde distintas regiones del país o internacionalmente. Esta migración hace que ciudades o regiones se constituyan multiculturalmente; por tanto, los desarrollos ulteriores de esta investigación

habrán de buscar preservar condiciones favorables de la discusión intercultural, pero en los ámbitos de culturas migrantes, para tratar los fenómenos específicos que surgirían a partir de identidades mixtas formadas por la migración.

Por último, la investigación que se ha planteado aquí principalmente en el ámbito del Estado puede también plantearse en el nivel internacional, pues la discusión entre culturas, debe sostenerse también fuera del Estado, ante los problemas y conflictos que requieren de una coordinación más amplia. Como hemos planteado anteriormente, las instancias supranacionales todavía resultan complicadas para recoger los acuerdos que puedan lograrse entre distintos actores políticos, y esto se refleja en los problemas que existen para establecer un derecho internacional, en cualquiera de sus vertientes: penal, civil, mercantil, etc. Estos problemas son enfrentados también por los organismos internacionales como la ONU, que buscan recoger estos acuerdos y ponerlos en práctica.

Aún así, en principio no hay impedimentos para avanzar en esa dirección. Las instancias supranacionales como la ONU o la Unión Europea muestran que es posible alcanzar acuerdos entre Estados, lo cual permite establecer legislaciones internacionales válidas para ciertos bloques, e ir ampliando esos acuerdos. El ámbito internacional no fue tratado en esta investigación de forma muy detallada, sin embargo, a partir de la formulación de derechos humanos que se ha desarrollado, se encontrará un fundamento teórico importante en la investigación que aquí se concluye.

Apéndice. La educación intercultural en México.

En este último apartado trataremos de revisar de manera concreta los tipos de instituciones y leyes que influyen favorablemente para promover la comunicación, el respeto y cooperación en las sociedades culturalmente diversas. Trataremos de evaluar hasta qué punto se ha logrado lo anterior y tratar de proponer algunas líneas que favorecerían estos objetivos, en el ámbito educativo mexicano.

En 2001, la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos sufrió reformas en el artículo segundo, tratando de dar reconocimiento a la configuración pluricultural del país. Sin embargo, estas reformas han sido cuestionadas por ser insuficientes para reconocer a la autonomía de los pueblos indígenas y su derecho para autogobernarse, pues muchas de sus decisiones serían celosamente tuteladas por otros ámbitos del gobierno, sobre todo en asuntos de la tenencia de la tierra, así como en sus relaciones económicas.

Empero, sólo habremos de revisar aquellos apartados de esta reforma que se refieren al establecimiento de una educación intercultural, para revisar qué tipo de educación sería pertinente establecer para promover una educación que permita a los estudiantes indígenas por una parte estudiar sin ser alienados de sus propias formas de vida, y a la vez poder acercarse a perspectivas de desarrollo desde su forma de vida. Por otra parte, esta educación intercultural apunta a que toda la población conozca y aprecie las otras variantes culturales con las que conviven en el marco del Estado mexicano. Ambas metas procurarían alcanzar un mejor entendimiento entre las distintas culturas, lo que evitaría actitudes discriminatorias, y por el contrario, fomentaría una cooperación entre los distintos miembros que conforman el país.

Para tratar de lograr estos objetivos a nivel nacional, el texto del artículo 2 constitucional establece la obligación de la federación, estados y municipios en México de incrementar la escolaridad, la alfabetización y eficiencia terminal de la educación básica, en los pueblos indígenas, así como establecer una educación bilingüe e intercultural. En el mismo artículo se establece también la obligación del

gobierno de impulsar el conocimiento de las diversas culturas que conforman la nación mexicana.

Estas obligaciones se encuentran también en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, que ha suscrito México, donde aparte de considerarse el derecho a la autonomía y al autogobierno, el artículo 14 establece que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje (ONU, 2007).

Cuando se discute qué métodos y contenidos conformaría la educación de los pueblos indígenas debería ser posible respetar las concepciones de esas culturas, si resultan no excluyentes en los términos que hemos venido discutiendo. Lo anterior permite no imponer valores ajenos a estas culturas. Sin embargo, el sistema educativo mexicano enfrenta problemas serios para establecer una educación con estas características, pues si bien, el artículo segundo constitucional¹⁶ busca dotar a la educación intercultural con un contenido regional que reconozca la herencia cultural, y que éste debe estar consultado con las comunidades; pero en los hechos la aplicación de tales contenidos ha sido complicada.

Las instituciones educativas han hecho un esfuerzo por lograr una educación bilingüe e intercultural para los pueblos indígenas, sin embargo, ha sido problemático incrementar la escolaridad de la mayoría de estos pueblos. Por otra parte, las autoridades educativas no han podido formar la cantidad suficiente de profesores que puedan atender estas necesidades educativas. Además, no ha habido un esfuerzo serio para lograr que los pueblos indígenas puedan establecer autónomamente sus sistemas educativos, pues el sistema educativo, y sus política siguen siendo dictadas desde las estructuras educativas centrales. Los pueblos indígenas si bien pueden ser consultados (en algunas ocasiones), no controlan los sistemas educativos, sino que les proporcionados los contenidos que resultan al

¹⁶Art. 2, párrafo B, inciso II.

final siendo poco interculturales al establecerse de esta manera. Por lo cual, los contenidos en ocasiones están distanciados de las capacidades que se requieren en la vida de una determinada comunidad y tratan de insertar al estudiante en el resto de la educación formal. Actualmente, los esfuerzos gubernamentales no están encaminados a desarrollar una educación que esté en consonancia con los valores de los pueblos indígenas, sino en aumentar la matrícula de los estudiantes indígenas en los niveles medio superior y superior; donde por cierto, tienen un acceso muy limitado.

Son loables los intentos por lograr la alfabetización y aumentar la matrícula de estudiantes indígenas, pero si se mantiene un sistema educativo centralizado, donde la estructura sigue dependiendo de las decisiones ajenas a estas comunidades, resulta complicado que la educación que se está impartiendo no mantenga un carácter asimilacionista. Pues aunque los cursos sean bilingües y se impartan en las lenguas nativas de los estudiantes, los contenidos siguen sin reflejar las formas de vida de estas comunidades, así como la forma en que buscan dialogar con las demás culturas con las que interactúan.

El hecho de que los pueblos indígenas deban establecer sus sistemas y formas de educación no quiere decir que por el contrario de asimilarlos a la cultura hegemónica en un Estado, deba aislarles, pues la educación si bien, puede establecer contenidos que les permitan conocer y desarrollarse como una cultura, debe permitir también el conocimiento de los otros y estimular el diálogo con los demás. Una educación intercultural plena permitiría que aún partiendo de distintos trasfondos, los miembros de diversas culturas puedan avanzar en su mutua comprensión y no establecer la preeminencia de una sola cultura.

Se ha pretendido que al insertar en los programas de estudio contenidos que permitan un conocimiento de la diversidad cultural que conforma al país, se podrían evitar actitudes racistas o discriminatorias, al incentivar el conocimiento de la riqueza cultural de otros pueblos y ser capaces de apreciar aquello que estos aportan a la vida del conjunto político más amplio. Esta iniciativa resulta alentadora, pero arrastra los problemas expuestos anteriormente, si los sistemas educativos no tienen una verdadera participación de las culturas que conforman

una región, el establecimiento de aquellos contenidos, será trabajo del antropólogo erudito y no de una participación democrática donde se establezca una historia común compartida.

El bilingüismo es un imperativo en la educación intercultural, pues aprender otra lengua nos abre a lo otro, resulta en una experiencia de transculturalidad (Ytarte, 2007, p 135). Por lo tanto, no es sólo necesario que el bilingüismo tenga un lugar central en la educación de los pueblos indígenas para permitirles participar en los procesos políticos, económicos y sociales más amplios; sino que debe ser una parte importante de todo el sistema educativo, para evitar darle preeminencia a un grupo cultural por encima de los demás. Una educación intercultural debe desarrollar una perspectiva de la propia cultura, de la nación y del resto de la comunidad internacional. A partir de esta educación es posible comprender la propia cultura y cómo se inserta entre las demás, a partir de los distintos lazos históricos que entretengan sus relaciones (Miller, 1989).

Las instituciones educativas para ser plurales tienen que cumplir con el criterio de no-exclusión que hemos sugerido, y tanto el aislamiento, como la asimilación tendrían dificultades para argüir en contra de la exclusión a la que podrían estar sometiendo a sus miembros. Por lo tanto, resulta fundamental que las culturas puedan participar en sus propios procesos de formación, para que en efecto sean viables sus propias formas de vida. Las autoridades educativas, deben poner a la disposición de las diversas culturas todas las herramientas de las que disponga para que los pueblos establezcan sus sistemas educativos, incluso dando preferencia a aquellos que tienen necesidades más urgentes.

De esta manera, los contenidos de la esta educación se pueden establecer mediante acuerdos; por una parte, sobre aquello que se estudia de una cultura por parte de las culturas vecinas, y por otra, mediante acuerdos que permiten a una cultura establecer su educación, en tanto muestre que esta educación es capaz de permitir el desarrollo de los individuos que la conforman de acuerdo con sus propios planes de vida. Las instituciones educativas al constituirse de esa manera son plurales y de ninguna manera cerradas. Lo anterior, permite que las distintas culturas que conforman una región o un Estado puedan conocerse e

interactuar de mejor manera, sin que se subyugue a ninguno de las culturas que la integran. El problema reside en que a pesar de los tratados internacionales firmados y las reformas constitucionales al respecto, la educación intercultural en sigue estando lejos de ser democrática y permitir el desarrollo de todos los pueblos que integran el país.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Elizabeth (1993) *Value in Ethics and Economics*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1997) "Practical Reason and Incommensurable Goods" en Ruth Chang (ed.) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Harvard University Press. Cambridge.
- Aristóteles (2003) *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- (1994) *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, Pierre. (1999) *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Andreou, Chrisoula (2005) "Incommensurable Alternatives and Rational Choice" *Ratio (New Series)* VIII-3. 4
- Bartholy, M.C & Despin, J.P. (2005) "Prolegómenos para toda ciencia de la cultura" en *Teoría y análisis de la cultura*. Gilberto Giménez (ed.) México: CONACULTA
- Berlin, Isaiah (1990) *The Crooked Timber of Humanity*, London: John Murray
- Beuchot, Mauricio (2005) *Interculturalidad y derechos humanos*. México: UNAM-Siglo XXI
- Bloor, David (2001) "Wittgenstein and the Priority of Practice" en *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Schatzki, Knorr Cetina & Savigny (eds.) London: Routledge.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (2005) "Pluralismo cultural y cultura nacional" en *Teoría y análisis de la cultura*. Gilberto Giménez (ed.) México: CONACULTA
- Carnap, Rudolph. (1998) *Filosofía y sintaxis lógica*. México: UNAM.
- Chang, Ruth (1997) "Introduction" en Ruth Chang (ed.) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Davidson, Donald (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" en Proceeding of the American Philosophical Association. Vol. 47.
- Díaz Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Garzón Valdez, Ernesto (2000) *Instituciones suicidas*. México: Piados-UNAM.
- Geertz, Clifford (1992) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gómez Lobo, Alfonso. (2001) La recta razón en Aristóteles ¿principio o proposición particular *Convivium, Revista de Filosofía* (14), 48-65.
- Gómez Robledo, Antonio. (1957) *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. México: FCE.
- Gray, John (2000). "Where Pluralists and Liberals Part Company" en *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*. Baghramian and Ingram (eds.) London: Routledge.
- _____ (2001). *Las dos caras del liberalismo*. Barcelona: Paidós.
- INEGI (2005) *Indicadores seleccionados sobre la población hablante de lengua indígena, 1950 a 2005*, consultado 30 de abril de 2008 en <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mlen01&c=5688>
- Jaggar, Alison (2005) "'Saving Amina' Global Justice for Women and Intercultural Dialogue" en Follesdal & Pogge (eds.) *Real World Justice*. Dordrecht: Springer.
- Jullien, François (2008) *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris:Fayard.
- Kreide, Regina (2005) "Deliberation or Negotiation? Remarks on the Justice of Global and Regional Human Rights Agreements" en Follesdal & Pogge (eds.) *Real World Justice*. Dordrecht: Springer.'
- Kuhn, Thomas (1989) *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona: Paidós-UAB.
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Lariguet, Guillermo (2008) *Dilemas y conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*, Lima-Bogotá: Palestra-Temis
- Larmore, Charles (1994) "Pluralism and Reasonable Disagreement", en *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Ellen Frankel Paul (ed.), Cambridge: University Press
- LeBaron, Michelle & Pillay Venashry (2006) *Conflict Across Cultures*, Boston: Intercultural Press
- Lewis, Oscar (1972) *La cultura de la pobreza*. Barcelona: Anagrama
- MacIntyre, Alasdair (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press
- McDowell, John. (1979) Virtue and Reason en *The Monist* Vol. 62 No. 3, 330-350
- Miller, David (1989) *Market, State and Community* Oxford: Claredon Press.

- Millgram, Elijah (1997) "Incommensurability and Practical Reasoning" en Ruth Chang (ed.) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nagel, Thomas (1996) *Una visión de ningún lugar*. México: FCE.
- Neves, Marcelo.(2001) "Justicia y diferencia en una sociedad global compleja" en *Doxa* No. 24.
- Neurath, Otto (1983) *Philosophical Papers*. Cohen & Neurath (eds), Boston: Reidel
- Nussbaum, Martha (1994). *Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press
 ----- (1995) *Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics* en *World, Mind and Ethics*. Altham, J. (ed). New York: Cambridge University Press.
 ----- (2006) *Frontiers of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olivé, León (1988) *Conocimiento, sociedad y realidad*. México: FCE
 -----(1999) *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Piados-UNAM
 ----- (2004) *Interculturalismo y justicia social*, México: UNAM
- ONU (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, consultado 21 de diciembre de 2009, en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/drip.html>
- Pérez Ransanz, Ana Rosa (1999) *Kuhn y el cambio científico*. México: FCE
- Peterson, Sandra. (1992) Apparent circularity in Aristotle's Account of Right Action in the Nicomachean Ethics. *Apeiron* 1992, (2), 83-107
- Popper, Karl. (1994) *The Myth of the Framework*.
- Putnam, Hilary (1988) "Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética" en Olivé (comp.) *Racionalidad*. México: Siglo XXI
- Rawls, John (1984) *La justicia como imparcialidad*. México: IIF's-UNAM.
 _____ (1995) *Teoría de la justicia*. México: FCE.
 _____ (2004) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica
- Raz, Joseph (1999) *Engaging Reason*. Oxford: University Press
 (2001) *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge: University Press
- Regan, Donald. (1997) "Value, Comparability, and Choice", en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, R. Chang (ed.), Cambridge: Harvard University Press.
- Salmeron, Fernando (1998) *Diversidad cultural y tolerancia*. México: Piados-UNAM
- Santos, Boaventura de Sousa (1998) *De la mano de Alicia*. Bogota: Siglo de Hombre-UNIADES.

Saudi women challenge driving ban. (2007, septiembre 18) *BBC News*. Consultado 7 enero 2008 en http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7000499.stm

Sartori, Giovanni. (2001) *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.

Searle, John. (2001) *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press.

_____ (1995) *The construction of Social Reality*. London: Penguin Group.

Stavenhagen, Rodolfo. (2000) *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI-UNAM-UNRISD.

Tappolet, Christine (1997) Mixed Inferences: a problem for pluralism about truth predicates. *Analysis*. 57-3

Taylor, Charles (1997) "Leading a life" en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Ruth Chang (ed.) Cambridge: Harvard University Press.

Velasco, Ambrosio. (2006) *Republicanism y multiculturalismo*. México: Siglo XXI.

Villoro, Luis. (1982) *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI

_____ (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM-Paidós.

----- (2007) *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE

_____ (2009) *Tres retos de la sociedad por venir*. México: Siglo XXI

Wittgenstein, Ludwig. (1980) *Culture and Value*. Chicago: University Press

Wright, Crispin. (1995) Truth in Ethics. *Ratio (New Series)* vol. 8, no. 3

Ytarte, Rosa Marí. (2007) *¿Culturas contra ciudadanía? Modelos inestables en educación*. Barcelona: Gedisa Editorial.