



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**ÉTICA INTERCULTURAL:  
LA POSIBILIDAD Y PERTINENCIA DE LOS VALORES  
TRANSCULTURALES COMO CRITERIOS  
DE REFLEXIÓN ÉTICA**

**T E S I S**

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE LICENCIADA EN  
DESARROLLO Y GESTIÓN INTERCULTURALES**

**PRESENTA:**

**SANDRA ESTEFANÍA ARAUJO ZARAGOZA**

**TUTOR:**

**DR. LUIS HUMBERTO MUÑOZ OLIVEIRA**



**2016**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX**



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.

*a Leonardo y Rodrigo,  
mis terrícolas favoritos*

*a Leonardo y Rodrigo,  
mis terrícolas favoritos*

*Objects in the mirror  
are closer than they appear,*  
The Mirror

## Agradecimientos

Quiero iniciar agradeciendo al proyecto PAPIIT “Problemas éticos de la diversidad en América Latina”. Mi agradecimiento tiene como destinatarios, evidentemente, a todas las personas que hacen posible el proyecto. Personas gracias a las cuales el chantaje social del hambre sucumbió y dejó libre mi mente para la ética.

Agradezco a mi madre, por sembrar en mí tantas semillas. Gracias porque hemos errado ya bastante juntas y poco a poco se nos va quitando el terror.

A mi hermana, que no deja que la comodidad me acapare y siempre tiene una nueva alteridad para mí y una nueva telenovela.

Doy gracias a mi hermano Leo el creativo de mis emociones más genuinas y mi compañero de siembra.

Gracias a Augusta y Mariana, dos mujeres que me dan la templanza saber que existen personas que dan significado a la idea de amor incondicional, aunque ellas construyeron muchas de las condiciones para que hoy yo pueda amar. También quiero agradecer a Juan Manoel, por enseñarme que las palabras importan mucho porque nos acompañan, queramos o no, a lo largo de nuestros caminos y chocan con nosotros en los momentos que menos esperamos.

Agradezco a Gabriela por ser mi compañera en varias luchas y mi alteridad constructora. Y doy gracias a Lourdes por recordarme cada tanto que las emociones son importantes cuando se trata con personas.

Agradezco a Maní y Beti, por ofrecerme cariño y nuevos sueños cuando más los necesitaba. Gracias Beti porque me enseñaste que nuestro objetivo no es tener la razón sino cambiar nuestras relaciones para transformar nuestra realidad.

Gracias a Blanca, por enseñarme lo que es ser una terrícola, por su amor suicida en un mundo de desconfianza.

Gracias a mi abuela Teresa y a mi abuelo Fernando. Siempre me recuerdan que un desacuerdo puede ser tan persistente como nuestra vida misma.

Gracias a Raúl, porque su cariño no pasa por el lenguaje ni lo condiciona la reciprocidad.

Le agradezco a Héctor, por ser mi referente de posibilidad liberadora y la partitura de mi imaginación. Sigo oyéndote en los chaparrones.

Gracias a Yogendra, por brindarme el sosiego que da la conciencia de pertenecer a algo más grande.

Gracias Rodrigo, por ser la persona más generosa que conozco y gracias a la suerte histórica que te puso a mi lado. Por abrir mi horizonte siempre y sobre todo porque sabes cómo reír en medio del dolor, ese es un súper poder terrícola.

Agradezco a Pietro, porque no deja que el encierro me venza y nunca permite que me quede a solas con mi egocentrismo. Por ser un terrícola al que no puedo ignorar, al que no quiero fallar en esta vida. Por mostrarme que mis convicciones, al menos algunas de ellas, pertenecen al tiempo de las montañas.

Gracias Iván, por contarme que hay algo que se llama luz, imposible de explicar con las manos; por insistir en que los árboles no son los principales enemigos y por recordarme que no debo creer nada de lo que hablan desde el otro lado de las rejas. Gracias porque juntos vivimos y construimos el lujo del descaro y la dignidad de lo incierto.

Por último, gracias Luis porque si en este punto de mi vida alguien me pregunta si tengo una especie de sensei, respondería que tú, lo cual hace más divertido el personaje de la estudiante interesada por la ética. Pero sobre todo gracias porque pusiste en mi camino guiños para que yo intentara ser una mejor terrícola. No sé si han funcionado, pero lo que sí pasa es que, cuando no soy buena persona ya no me puedo hacer tonta al respecto.

# Índice

Prólogo.....	3
Introducción.....	7
Capítulo I. Genealogía de los valores transculturales.....	13
I.I Ética del descaro	
I.II El orden del caos	
I.III Objetividad Heurística	
I.IV Escepticismo y realidad	
I.V Creencias-valores-acciones	
I.VI Escrutinio público e imparcialidad	
I.VII Valores transculturales	
Capítulo II. Tolerancia como valor transcultural.....	45
II.I Contra la dialéctica del aguante	
II.II Tolerancia ¿camino u horizonte?	
II.III Dessaproval vs. Dislike	
II.IV Intolerancia temeraria	
II.V Lenguaje y justificación	
II.VI Sentipensar	
Capítulo III. Ética intercultural: semilla, planta y fruto.....	74
III.I Semilla: los Módulos Morales	
III.II Germinados y Cotiledones: las necesidades fundamentales	
III.III El tallo: los satisfactores	
III.IV Tutores: falsos satisfactores	
III.V Follaje, flor y fruto: prácticas sociales y diálogo intercultural	
III.VI La cosecha: ética intercultural	
Reflexiones finales.....	106
Bibliografía.....	120



## Prólogo

Hay una mujer en la playa. No sabemos de dónde es. A decir verdad, no importa. No sabemos cuál es la forma de sus ojos ni qué idioma le cantó canciones de cuna ni si las hubo. Podemos ver que roza tímida la piedra porosa sobre la que está sentada. Curiosa, introduce su artejo en el agua de un mar que parece que la va a tocar y no, que la va a tocar y casi. El agua está helada. Sabemos que hay una mujer en la playa y eso no es todo. Sabemos que la mujer no habla. Los doctores han dicho que tampoco escucha. Más de una vez se le juzgó de tonta.

Pero esta mujer oye clarito el sonido de las olas estallando a sus pies en la piedra gigante y, mientras toca a su amiga inerte, sonrío. Claro, habría que aclarar en dónde sucede esta historia, habría que decir cómo llegó esta mujer a esta playa y no a otra y qué es lo que está pensando mientras toca la peña que es su confidente y no cualquier otra piedra. Sin embargo, quien esto hilvana y quien esto rehilvana ahora leyendo vislumbran que esta mujer no tiene lengua porque ha decidido no tenerla; o supongámonoslo así, ya que sabemos perfectamente que esta historia, como todo lo que nos contamos los unos a los otros, ocurre en el terreno de la imaginación... (Ah, la puta Imaginación, manoseada en su juventud por el alfarero, interminablemente por ti, bebedor en jícara de cuento y de novela).

Esa mujer ve directo al horizonte, donde el azul del mar y el del cielo se unen (o se separan, cómo saberlo); el sol entra y sale a su rutina por ahí, como una mascota del patio a la cocina. Mientras toca arena, piedra, espuma, recuerda que hubo

quien le habla en el idioma de sus padres y ella, o más bien la mente de ella, dijo: no entiendo. Pero la cosa es que no quería entender, porque el idioma de sus padres sólo servía para y herir a las personas y ella no quería hacer eso. Hubo también quien le habló en el idioma de los doctores pero la mujer, es decir, los gestos de la mujer, dijeron: no, no. Y los doctores dijeron palabras nunca oídas y ella no les contradijo. Es tonta, decían los niños que ya sabían andar en bicicleta, los niños que daban órdenes a los más chicos. Es tonta.

Así que aprendió a platicar con las aves y con las hormigas; con la playa, ahí donde no iban turistas; con la arena, que siempre tenía regalos para ella. Las rocas afiladas eran monolitos y por la noche las luces palpitaban sobre ellos dibujando sonrisas. También el faro y la luz de los hoteles conversaban con la joven ahora mujer. También la luz tenía cosas que decir. Y las olas, ni se diga, siempre están hablando con una, siempre. Ahora mismo las escucho mientras imagino a la mujer sentada en una piedra gigante, allá donde no hay turistas – como el que cerca de mí hace yoga de cabeza-, allá donde el sonido da la vuelta y regresa y me toca.

La mujer amarra una de sus amigas al pie izquierdo, el derecho no porque es más fuerte. Ahora veo su cuerpo flotando entre las olas más pequeñas, las que tienen miedo de estamparse con fuerza. Ahora veo su cuerpo con la infame escolta de espuma aproximarse a la arena, hinchando en baja temperatura... Pero qué cosa tan poco original ¿Eh? Se mató la mujer que platicaba con las piedras y las gaviotas. Se murió de pronto y alguien se quejará de que me estoy saltando puntos: creerán los vecinos que se mató por amor por algún hombre (tal vez el

rubio extranjero que hace yoga de cabeza, dirán la mujeres mientras lavan el arroz por la mañana). Confundirán su historia con la sirena de Anderson, cuyo amor era la espuma y no el príncipe. La espuma y su vaivén eterno... Después de todo esa mujer pez era del agua.

Me recuesto y la escena del pueblo entero acusándola me trastorna. Esa mujer se considera maldita por las mujeres, con lenguajes y demonios en contra de la vida, con poderes mágicos. Los niños le dan comida y las niñas le hacen trenzas en el pelo. Hasta que un día un hombre quiere poseerla y ella se niega. Ha decidido no hablar con los humanos porque no quiere a los humanos, no quiere amar ni ser amada y sin embargo. El hombre forcejea, espanta a las gaviotas, grita más que las olas. Cuando la noche llega y son pocas las luces que despiertan, el hombre acaricia y golpea. Él era casado y su mujer acusa a la muda, a la tonta ésa, de ser una puta, una farsante, una vergüenza. La escena de sus trenzas sobre los pechos sangrando, la escena de sus ojos amoratados, el pueblo entero lanzando piedras contra su cuerpo que parece uno de los monolitos: enterrado, vertical, indolente.

Después de un tiempo llego a la peña su amiga y lloró a solas. Su cuerpo era otro, ya no le pertenecía. Está bien sola, no les necesita, pero ahora ya no está sola. El recuerdo le espina las vísceras. La mujer está cansada. Amarra una enorme piedra a su tobillo y salta. Es una especie de muelle natural, con rocas afiladas en colores miel, rojo y café, como las piedras de Los Cabos. Tal vez por eso. Antes de nacer el Pacífico éramos una sola tierra, llena de plantas y sin lengua; éramos una sola piedra afilada, bañada por el sol y salitre, como ésta que ahora me

acaricia, como aquella que toqué por miedo a un león marino que aplaudía hacia el bote, hacia mí y hacia un hombre inolvidable (donde lo inolvidable es algo que ya no nos acompaña).

No es difícil entender a esta mujer que niega su habla a los humanos, que platica con aves y cangrejos, con nubes y con luz. No es difícil porque también hay aquellos que hablan y no son escuchados; aquellos que hablan y que no saben lo que dicen; aquellos que hablan y hieren a la única persona que pudiera comprenderles. No es difícil entender a esta mujer enojada con El Idioma, enconchada en un silencio, que, después de todo nos dice algo: hay una opción, una renuncia. No es difícil si vemos cómo los hombres se congregan y arrojan piedras que se llaman leyes, que se llaman guerra, contra mujeres adúlteras y naciones adúlteras. No es difícil. Sobre todo, si como quien esto hilvana, se vive en un país donde incluso al hablar su lengua te rechaza, te observa con recelo, con cautela, como si trajeras un arma a punto de ser descargada. No es difícil sentir que la palabra no vale nada, que la sonrisa puede más y que la noche no hace diferencias. Por eso el viaje a Shirahama, por eso la arena blanca y el llanto a solas en el muelle. No se puede salir todos los días y enfrenar las piedras en la cara. La roca a mis pies, igual a mi otra de Los Cabos, la cuerda hacia el tobillo, primero relajada, ahora en tensión. El agua está helada, como mi cuerpo entre las olas.

*“Shirahama”, Cristina Rascón Castro.*

## Introducción

Esta investigación pertenece al campo de la ética, entendiéndola como el ejercicio reflexivo de las normas morales y las prácticas consecuentes. Se ubica en un mundo declarado desde hace tiempo multicultural y por otra parte responde a una realidad que intenta mirarse a sí misma como una construcción intercultural aun sin saber muy bien qué implica esta condición. En este sabernos y hacernos interculturales surge mi inquietud por los procesos de reflexión ética.

Dentro de un mundo con multiplicidad de construcciones culturales existen un gran número de formas de vida deseable. De estas surgen valores y virtudes que pueden ser o no compartidos entre culturas. En ocasiones de estas incompatibilidades surgen conflictos en los que, generalmente, tenemos poca idea de cómo proceder y un reducido rango de acción. Algunas veces porque somos parte del afectado, otras porque –debido a una cierta pero no concluyente justificación histórica- parece que nuestra posición de observador *externo* nos pone por añadidura en un papel de victimario, y otras veces más por algún germen de desinterés y desilucionismo posmoderno que nos impide comprometernos con nuestros juicios sobre los nosotros y sobre los otros. Razones sobran para *justificar* nuestro recelo hacia los temas de juicios éticos en un mundo plural. Por esto, corrientes que se comprometen cada vez más con explicaciones particularistas y fundamentalismos culturalistas permean el universo de la academia y particularmente de los estudios interculturales.

El problema que encuentro es que no podemos pretender tener un mundo intercultural sin haber discutido sobre la o las propuestas éticas que lo fundamenten y lo garanticen en un ámbito de articulación de las prácticas que de él devienen. Esta discusión requiere diálogo y el diálogo necesita una base para su construcción, una base que no sea particularista, subjetivista o culturalista. Una plataforma que responda a nuestras diferencias pero también apele a similitudes que no vayan en detrimento de nuestra particularidad, sino que sean su condición de posibilidad. En esta investigación quiero poner a discusión la propuesta de que es posible construir una base de valores transculturales que hagan referencia a elementos de nosotros que no dependan esencialmente de nuestra cultura, aunque se manifiesten en ella; que tengan un nivel de contingencia normativa moderada y sean abarcadores pero no concluyentes. La importancia de estos valores radica en que puedan fungir un papel protagónico en la construcción de una reflexión ética intercultural dialógica y articuladora.

I

En términos generales esta investigación se inscribe en dos grandes ejes de análisis que se entrelazan y pretenden construir un bloque argumentativo. Estos son: la ética y los estudios interculturales. Para dar pie al universo de los estudios interculturales, durante toda esta tesis entenderé la interculturalidad como un proyecto que contempla un conjunto de normas y obligaciones de los pueblos, del Estado y del resto de la nación, que se consideran necesarios para que la sociedad multicultural sea justa, bajo un concepto de justicia social que incluya el derecho a la diferencia (Olivé: 2012, pp. 33). Es decir el concepto de

interculturalidad con el que trabajaré presupone la creación de un proyecto político que le dé realidad fáctica a un mundo diverso en su composición cultural. Considero como un elemento imprescindible la horizontalidad dialógica como una virtud procesual que siempre debe tenerse en cuenta cuando queremos construir y proponer proyectos interculturales –del tipo que sean-.

Coincido con Berthold Bernreuter en que la interculturalidad es una actitud en el filosofar y no una rama más de los estudios fenomenológicos de la cultura.

No sólo es una filosofía de la cultura extendida al campo intercultural. Sencillamente es filosofía; filosofía sin más; una filosofía que trata de no ejercerse de manera monológica y centrada, sino que intenta practicar una polifonía dialógica y fundamentalmente abierta de las culturas (2005, Fr. 3).

Partiendo de este posicionamiento filosófico, coloco la investigación en el campo de la ética, entendiendo ésta como la fundamentación de las prácticas refiriéndolas a valores, normas o procedimientos de justificación, o de la justificación de los valores, normas o procedimientos mismos (Sobrevilla, 1993). Es decir, esta investigación se enfoca en la ética normativa: el análisis de los procesos de justificación de las normas que rigen las prácticas. Usaré indistintamente el término ética y el de reflexión de las normas morales, debido a la deseable coincidencia de ambos conceptos, no a una comodidad con la moralidad imperante o los intentos de constitución de normas morales sin reflexión ética precedente.

Uno de los elementos que dan posibilidad a esta investigación es el concepto de pluralismo moral, del cual surgen descripciones del tipo:

“...la moralidad es, en primera instancia, socialmente específica. Toda sociedad tiene sus propias reglas morales acerca de qué tipo de conductas son correctas y cuáles falsas y los miembros de la sociedad se conforman a ellas o las evaden y son juzgados en consecuencia. Para cada sociedad tales reglas, la conducta relevante y los juicios concomitantes puede decirse que forman un sistema moral” (Firth en Valdés, 1989, pp. 149).

De la pluralidad moral, surgen posicionamientos que se clasifican analíticamente en una dicotomía bastante desafortunada para nuestra realidad: universalistas y relativistas. Durante el recorrido reflexivo de esta tesis, podrán notar mi lejanía a pensadores como Alasdair MacIntyre quien propone que las justificaciones éticas tienen como referente primario e irreductible el contexto y el tipo de racionalidad propio de cada tradición de pensamiento (Cfr. MacIntyre, 1988). A pesar de que tampoco coincido plenamente algunos universalismos liberales, reconozco que varios de los filósofos pilares de mis reflexiones son herederos de esta tradición. Intento trascender mi preferencia teórica mediante la superposición de opiniones, pero si existe un sesgo evidente dentro de la investigación se debe a mi propia proximidad al liberalismo como punto de partida de mi pensamiento ético.

## II

En el primer capítulo pongo sobre la mesa los marcos de posibilidad de los valores transculturales. Exploro al pluralismo moral como una expresión de diversidad en cuanto a las normas que rigen la conducta. Esto produce en algunos momentos



enfrentamientos entre nuestras concepciones de vida buena. Por lo tanto es necesario no abandonarnos a la particularidad para poder velar por la diversidad mediante la construcción de criterios comunes articuladores de nuestras vidas. Retomo como ejes argumentativos la propuesta cosmopolita de Anthony Appiah y las ideas básicas de objetividad práctica de Thomas Nagel. Cada uno con su propuesta de trascendencia de la particularidad, me ofrecen un campo para la construcción de la tesis de los valores transculturales como un tipo de criterios de articulación. Por otra parte, en este capítulo hay un esfuerzo por desarrollar la imagen de persona que somos y tenemos que ser para responder a la exigencia de los valores transculturales; y a la par mostrar cómo tienen que ser los valores transculturales para responder a sujetos como nosotros en la realidad concreta que compartimos.

El segundo capítulo tiene como objetivo mostrar a la tolerancia como un valor transcultural en contenido, pues responde a una capacidad que todos tenemos de valorar más allá del gusto particular; y a la vez es un valor que en su procedimiento de ejecución nos ayuda a encontrar valores transculturales. En resumidas cuentas, lo que intento en este capítulo es demostrar que la tolerancia es condición y ejemplo de transculturalidad. Para lograr esto, doy una caracterización de la tolerancia basándome en pensadores contemporáneos como Garzón Valdez. A lo largo del capítulo habrá varios ejemplos que darán realidad de aplicación a la idea analítica de la tolerancia. Brindaré algunas líneas a la intolerancia como procedimiento para construir criterios de lo inaceptable a nivel

transcultural y finalmente cierro con reflexiones sobre cómo la tolerancia responde a nuestra condición de seres compuestos de distintas formas de valorar.

En el último capítulo presento la propuesta del procedimiento en que se configuran desde sus bases los valores transculturales. En un primer momento echo mano de teorías de psicología moral para luego pasar a propuestas en la línea de las necesidades básicas, capacidades y desarrollo humano. Mediante este recorrido por el proceso de la construcción de valores, pretendo hacer una continuidad analítica entre las creencias, los valores y las prácticas sociales, que de alguna manera son los tres componentes primordiales para entender nuestro pluralismo moral. Mediante este análisis de nuestro accionar como seres inmersos en el mundo, podemos ubicar los valores, las creencias y prácticas en sus campos de aplicación y pertinencia. Este capítulo también contiene varios ejemplos que espero ayuden a ejercitar nuestra imaginación en cuanto a la manera en que accionamos conforme a creencias y valores de varia índole.

Sin más, les agradezco su lectura. Espero que el encuentro sea ameno y podamos lograr de alguna manera un diálogo multilateral –o al menos bilateral-. Dejemos de pensar en lo que piensan los demás sobre lo que pensamos y mejor preguntémosles. Esta tesis no es más que eso, una gran pregunta, hacia mí y hacia ustedes. Así que cuando terminen de leer, de leerme y de leerse, los espero con la gratitud que surge del encuentro con alguien que ha decidido regar las semillas que aquí les arrojé.

## Capítulo I. Genealogía de los valores transculturales

*Hay una necesidad de encontrar una alternativa de lucha que propugne la vida en cualquier sistema sociocultural y defienda la toma de decisión para la participación en la tlatoltecahuiliztli de las estructuras sociales. Que mantenga sus puertas abiertas para ser recreadas en cualquier tiempo y espacio. [...] Un cambio que, si no sirve, pueda replantearse y replantearse, arrancarse o quemarse para volver en ese campo a sembrar (Ortiz: 2006, pp. 95)*

Algunas anécdotas filosóficas hablan sobre ejercicios de simulación mental en los que se dramatizan o simplemente imaginan hechos que puedan contrastar las teorías que se plantean. El construir situaciones de aplicación para el análisis ético sirve como ancla a la realidad sin que el ejercicio deje de ser analítico. Este juego entre un empirismo imaginario y rigor ético analítico nos puede dar pistas para superar vicios que surgen de la confusión entre abstracción e idealización (Cfr. Garzón: 1993, pp.42-43). Conuerdo con Gil Harman cuando nos invita a “quitar el énfasis en la educación moral y la construcción del carácter, y hacer más hincapié en el intento de organizar las intuiciones sociales de manera que los seres humanos no se encuentren en situaciones que los llevarán a actuar mal” (2007, p.14).

Para Lederach (2008) la imaginación es una parte importante del ejercicio de nuestra autonomía en el sentido en que supera, o al menos juguetea, con nuestras limitantes fácticas en cuanto a nuestras categorías, imágenes y realidades inmediatas que son para nosotros ininteligibles mediante la supervaloración de su cotidianeidad –que se traduce en la ignorancia respecto a nuestra condición

cotidiana-. Desde esta trinchera, la de la imaginación moral, se construye el análisis ético de valores que podrían presentar un carácter más abarcador que la propia cultura, aunque ahí se manifiesten. La imaginación nos sirve como una serie de pesas que ejercitarán nuestras intuiciones morales, es preciso escoger la pesa adecuada para cada músculo de esta investigación.<sup>1</sup>

Los invito entonces, a experimentar un poco e imaginarnos una situación que, con suerte, nos pondrá en un plano de construcción más que en el de reproducción. De cooperación cognitiva más que de administración del sentido; al menos tanto como nos lo permita esta poca ventajosa forma de expresión de las ideas normada por protocolos de difuso origen. Vale la pena este ejercicio porque, como nos dice Appiah, los ejemplos morales sirven de herramienta para afinar nuestras intuiciones (2008, pp. 207).

Posicionémonos contextualmente como una “X” persona en el mundo, México, Distrito Federal, año 2015. Algunas identidades sociales que ejercemos son las de universitario, ciclista, dos hermanos menores, madre y padre asalariados. Cada quien añada el resto. Sales de compras con tu madre en su Tsuru 98, vas a su lado y ella maneja. En un cruce complicado, debido a una discusión contigo, tu madre no mira a la derecha y atropella a un ciclista que atravesaba la perpendicular. El joven ciclista luce poco más grande que tú y el accidente lo dejó inconsciente, muy lastimado y hay una probabilidad de que haya muerto.

---

<sup>1</sup> Recordemos que, por una parte, sólo podemos imaginar cosas que podemos concebir de antemano, por lo tanto nuestra imaginación refleja ámbitos de significación social y cultural sin las implicaciones normativas de lo fáctico. Por otra parte, algunos estudios de psicología moral experimental indican que “la intuición respecto a lo que corresponde hacer en el caso imaginario proviene del mismo mecanismo que nos impulsaría a actuar en la vida real” (Appiah: 2010, pp. 130)

En condiciones reales casi nada dentro de la situación dependería de nosotros como agentes<sup>2</sup>. Pero imaginemos que tenemos un rango de acción amplio, y que tu actuar haría la diferencia en el curso de los siguientes sucesos<sup>3</sup>. En este marco propongo tres opciones y pido reflexionemos nuestro juicio y preferencia respecto a cada una<sup>4</sup>.

- 1) Le pides a tu mamá que escapen con plena conciencia de las repercusiones que el permanecer ahí puede traer para ella en tanto es la conductora. Piensas en tu madre como una persona muy importante para ti y tu familia, sabes que fue un accidente y todas las consecuencias caerían sobre tu mamá. A eso agregas el sufrimiento que pasaría tu familia y tu círculo más próximo.
  
- 2) Le dices a tu madre que se vaya con el auto y tú llevas al chico al hospital. Al llegar al hospital internan al chico y te piden que esperes a la policía para que declares. En ese momento decides, debido a la falta de testigos, inventar una historia que ate todos los cabos sin que tu madre esté

---

<sup>2</sup> Más adelante abordaré la encrucijada en la que ponen los psicólogos *situacionistas* a la voluntad de actuar, que toca directamente al comportamiento virtuoso. Anthony Appiah nos brinda un excelente análisis de la situación de la ética tradicional de la virtud frente a la psicología encargada de las inclinaciones morales y su reflejo en el comportamiento (Appiah:2010, pp.48-94).

<sup>3</sup> Este tipo de ejercicios presentan emergencias morales, más que una muestra de cómo alguien actuaría en su cotidianidad. Estas emergencias morales se caracterizan porque: 1) El agente debe decidir en un periodo de tiempo muy breve, 2) Tiene a su disposición un conjunto claro de opciones, 3) Está en juego un elemento de gran significación moral y 4) El agente es la única persona que se encuentra en condición óptima para intervenir. Estos elementos nos ayudan a sondear la manera en la que accionan nuestras intuiciones morales, para reconocerlas y luego hacer un ejercicio analítico en el que podrían moldearse o asumirse como buen principio de acción moral. (Cfr. Appiah: 2010, pp. 126-127)

<sup>4</sup> Hice este ejercicio en cuatro ocasiones durante el año 2014. La primera con el colectivo *agropunk* de Mérida Yucatán a quienes agradezco el apoyo para la realización y retroalimentación. Las siguientes dos en coloquios de ciencias sociales y humanidades de la UNAM. Por último se realizó en el grupo de primer semestre de la Ingeniería de Agricultura Protegida de la Universidad Tecnológica del Mayab en Peto Yucatán.

involucrada. Declaras ante la policía y te avisan que el chico lamentablemente murió.

- 3) Le dices a tu madre que lleven al chico al hospital. Llegando ahí les piden declarar sobre lo sucedido. Independientemente de lo que tu madre diga tú dices la verdad incluyendo que tu madre lo atropelló. Por lo tanto la llevan a la cárcel por homicidio culposo y difícilmente podría salir bajo fianza.

La decisión de irnos por una opción u otra implica un escrutinio entre las creencias y los valores que configuran nuestra disposición de actuar de una u otra forma. Aunque nuestra respuesta no tenga mucho que ver con lo que haríamos en una situación real debido a su carácter de real, es interesante explorar los métodos de justificación de nuestras propias acciones para poner bajo la lupa: 1) creencias sobre el mundo, 2) formas de valorarlo y 3) la jerarquía valorativa.

Las conclusiones que podemos sacar ante el hecho de escoger una alternativa y no las otras no se agotan ni explicativa ni analíticamente en el reconocimiento de nuestra pluralidad moral. Es claro que existe más de una forma de pensar una vida digna o plena y que esto tiene que ver con nuestra diversidad cultural. Pero esta aseveración no es condición suficiente para dar el salto de la admisión de la pluralidad como un hecho, a creer que todo es aceptable sólo por ser diferente. Esto es un perezoso reduccionismo que tiene consecuencias irreparables debido a que justifica muy bien nuestro desinterés hacia lo diferente. Es una teoría *ad hoc* a nuestro egocentrismo moral. Lo normativo no puede ser transcendido por lo descriptivo (Nagel: 2001, pp.119). Aunque lo descriptivo, es decir, la forma en la

que estamos constituidos y en que está constituida la realidad que compartimos siempre es un condicionante para lo normativo. Lo que somos no puede ser irrelevante a lo que debemos ser (Appiah: 2010, pp. 39). Conuerdo con Garzón Valdez cuando señala que el “relativismo normativo es consecuencia de nuestra ignorancia acerca del sentido cabal de los comportamientos ‘extraños’” (1993, pp.44). Es muy cómodo hacer que una idea basada en condescendencia “humanista” se ajuste a una teoría de respeto a la otredad<sup>5</sup>. Teniendo esto en cuenta, no podemos hacernos de la vista gorda si los resultados de nuestro pequeño experimento hacen visible la preferencia de la opción dos en los grupos de humanistas de la UNAM<sup>6</sup>. Esta opción, de alguna forma considera a la víctima y a la madre como agentes de importancia para la actuación, pero transgrede normas constitucionales de impartición de justicia y por supuesto acarrea un dilema entre la libertad de la madre en contraposición a la vida que perdió el ciclista. La opción tres presenta un escenario en el que actuaríamos consecuentes con valores como la honestidad y sobre todo respetando el marco legal en el que nos encontramos como Estado Nación mexicano, es la opción que más se acerca a la moral imperante, al menos refiriéndonos a instituciones formales de ordenamiento social, aunque por otra parte transgrede valores de orden más cotidiano y familiar; esta opción resulta muy polémica si nos enfocamos en la

---

<sup>5</sup> Este es el fenómeno al que Engels llama “falsa conciencia” o “interés de clase”.

<sup>6</sup> Los resultados en porcentajes fueron:

Agropunks: opción uno 0%, opción dos 100%, opción tres 0%

Coloquio UNAM-1: opción uno 0%, opción dos 73%, opción tres 27%.

Coloquio UNAM-2: opción uno 3%, opción dos 64%, opción tres 33%

UTM Peto, Yucatán: opción uno 45%, opción dos 55%, opción tres 0%

relación entre el marco legal y los criterios éticos<sup>7</sup>. Por último la opción uno, presenta un total desacato a la legalidad pero superpone un valor muy importante en nuestra sociedad mexicana: la lealtad; me arriesgo a decir que ninguna de las personas que escogen esta opción consideran bueno abandonar a un hombre moribundo por su *responsabilidad* en la calle desvalido, seguramente lo que los movió a elegir la opción uno -como un ejercicio de sinceridad genuino- es que ubican el valor de la lealtad y la familia arriba de un sentido más amplio de vida, como la dignidad humana.

Estas discrepancias éticas reflejan un conflicto debido a que compartimos una realidad y convivimos en ella. Nuestros valores son una guía para la gente que intenta compartir sus vidas. Estos algunas veces se materializan en prácticas personales, sociales y culturales que entran en contacto con la alteridad y son contrastadas, evaluadas y, si es necesario, reguladas para su coexistencia. Es decir, probablemente en algún momento nos encontremos en una situación en la que habrá que juzgar la acción de alguna de las personas que escogieron opciones diferentes a la nuestra y en ese momento habrá un conflicto normativo dentro de nuestra pluralidad. No es mi intención centrarme en situaciones específicas para hacer una disección de la ética y convertirla así en la justificación sistemática de casos particulares. La formación de carácter virtuoso es valiosa en para conseguir una buena vida. El situacionismo no opaca por sí mismo a las virtudes, nos recuerda que hay contextos y circunstancias que pueden encontrarse

---

<sup>7</sup> En este mismo sentido, el hecho de que vivamos en un marco judicial y penal lleno de corrupción, burocracia e injusticia nos condiciona bastante para no inclinarnos hacia esta opción. Caso que sería el contrario si nos encontráramos en un sistema jurídico justo en cuanto a principios y procedimientos.



tentadoras para eludir nuestro deber basado en nuestra noción de bien (Appiah: 2010, pp.68). Por lo tanto, cuando nos enfrentamos a opciones, lo que hacemos es determinar qué debemos hacer y sentir, cómo debemos responder a nuestras exigencias, las exigencias de otros y las exigencias del mundo. De esta decisión se deriva también qué tipo de persona debemos ser para responder a estas exigencias.

Si no tomamos en serio los valores que mueven nuestras voluntades, cuando llegue el momento de contrastarlos, unos correremos, otros mentiremos y otros mandaremos a nuestra madre a la cárcel y, para unos y otros las opciones ajenas serán deleznable y más si nosotros estamos involucrados. Por supuesto que es difícil ser relativista cuando es tu madre quien cometió el acto, o tu hermano el ciclista.

## I.I Ética del descaro

Abrir el diálogo sobre nuestros deseos e inclinaciones implica ser sinceros con lo que Appiah llama el carácter imperialista de los valores (2008, pp.54). Queramos admitirlo o no, nosotros actuamos según nuestra creencia de vida deseable con nosotros y con los otros<sup>8</sup>. Y, ¡basta de sentirnos culpables al respecto! ¿No será que nuestros deseos y valores *algunas* veces responden a condiciones del mundo que trascienden nuestras particularidades? (Appiah, 2008, pp. 52). En lugar de

---

<sup>8</sup> “Sólo en su tensa relación de enfrentamiento a lo que a uno le es propio, lo otro puedo afirmar sus pretensiones de alteridad [...] si no arriesgamos de sobreentendido lo propio, si no ponemos en juego nuestros prejuicios y expectativas de sentido, quedaremos condenados a la prisión de lo propio y a renunciar a la experiencia de lo otro.” (Gutiérrez: 1993, 85)

sembrar el desinterés en lo lejano en tanto inalcanzable, pensemos en si existe algo detrás de nuestras propias inclinaciones que tiene que ver con aquello que nos parece tan distante. Es claro que al menos algo en nuestra condición de especie se encuentra entrelazado en los significados culturales a los que tanto nos gusta echar mano al grado de convertirlos en casi fundamentalismos fácticos. Si no creemos que podemos ir más allá de nosotros mismos sin dejar de ser nosotros mismos, cualquier intento de charla será no más que una pérdida de tiempo o una forma de contrarrestar el aburrimiento. “El relativismo aquí es una razón para permanecer en silencio” dice Appiah (2008, pp. 62). No habría por qué hablar con alguien que de antemano creemos no nos va a entender ni nosotros a él. No habría razón alguna para opinar sobre la injusticia que se vive en un país o pueblo lejano si afirmamos que son válidas todas las formas de concebir la vida digna, en cuanto a valores y prácticas sólo por ser distintas:

[...] si las reglas y principios que rigen en cada sociedad son el criterio último de comportamiento de sus miembros, no se ve por qué ha de criticarse como injusta una moral social que incluya entre sus reglas la imposición de normas hegemónicas a las demás culturas. (Garzón, 1993, pp. 45).

Las preguntas que emergen de esta discusión son ¿cómo podemos enfrentarnos a la exigencia de nuestra pluralidad cultural frente a nuestra realidad compartida y en situaciones en las que se enfrenten moralidades distintas? ¿Qué deberíamos hacer y en qué circunstancias? ¿Qué tipo de persona –cultura- somos? ¿Qué tipo de persona –cultura- deberíamos ser? ¿Es posible ser ese tipo de persona y

actuar en consecuencia en las condiciones actuales del mundo y de nuestra especie?

Somos ingenuos si creemos que la conversación en torno a la reflexión ética va a empezar con los criterios ya claros, con valores que por pura intuición sean al menos medianamente generalizables, con protocolos que hagan que todos estemos cómodos y no nos sintamos trasgredidos en nuestra persona o cultura. El diálogo empieza con sinceras voluntades a errar, a ensuciarse las manos con los propios prejuicios y los ajenos; a argumentar, pero también a reconocer los límites de la argumentación según nuestras sensibilidades, y no sentir vergüenza al respecto.

Dejemos las poses y hagamos un poco de ética del descaro, en el sentido de desvergonzarnos de nuestra condición<sup>9</sup>. Sólo admitiéndola –y previamente conociéndola- podemos dibujar las rutas para modificarla, si así lo deseamos. Por desgracia, en la condición actual de la humanidad la sinceridad nos queda corta. Parece que el nivel de culpa que hemos interiorizado a lo largo de la historia, herencia de variadas tradiciones culturales, deja el juego muy difícil para enfrentar con sinceridad nuestra propia condición en el tablero de lo terrestre. Este hecho atraviesa posiciones sociales, económicas, culturales y generacionales. La negación de nosotros mismos como especie, como seres sensibles, como seres racionales, nos pesa de diferente manera; la sintomatología es diversa en cada uno de nosotros, pero la enfermedad de la culpa es una epidemia invisible que es

---

<sup>9</sup> Cada uno puede agregar el adjetivo pertinente a la condición negada: condición humana, física, psíquica, social, cultural, económica. El autoconocimiento es multifactorial y multireferencial según las identidades a las que nos adscribamos y que queramos “descarar”. Es decir, podemos hacer conciencia de nuestras condiciones psíquicas como grupos culturales, o de nuestra condición cultural como espécimen humano.

nuestra labor combatir. Por ello, podemos pensar en el descaro como un primer salto al vacío del autoconocimiento, y no me refiero a un psicologismo posmoderno propio de escuela esotérica. El conocimiento y re-conocimiento de nosotros, implica un quiebre con la comodidad de la auto complacencia. El descaro es este enfrentamiento ante el vértigo de lo incierto y lo efímero de nuestra condición. Pero al mismo tiempo, dota de dignidad a nuestra imperfección e incompletitud. Si nos quitamos la máscara de egocentrismo –multifactorial- podemos mirarnos como un componente de un gran sistema al que pertenecemos y el que no agotamos. Este instante de ruptura epistémica, moral y ontológica, similar al que se vivió con los maestros de la duda –Nietzsche, Freud, Marx- nos brindará nuevos momentos de templanza, resultado de nuestro previo descaro. El descaro nos ayuda a perder temor a la caída. Desde esta posición la sinceridad genuina encontrará un campo dónde asentar la semilla. Si seguimos intentando sembrarla en macetas, crecerá hasta donde las condiciones se lo permitan y luego morirá sin haber explorado todo su potencial. El descaro es coyuntural, la sinceridad es una virtud estructural, uno y otro, se complementan y se necesitan.

## I.II El orden del caos

Pensar en una plataforma básica de pensamiento moral colectivo no sólo responde a una inquietud sobre la trascendencia del propio egocentrismo. También es útil en el sentido en que podemos usar los valores o ciertos criterios valorativos como una guía de coordinación –en primera instancia- convivencia y

cooperación para las personas que comparten sus vidas. Aunque “[...] el uso de términos fácticos dependerá de las circunstancias” (Appiah: 2008, pp. 95). Es decir, la idea de tener criterios básicos comunes basados en valores que articulen nuestras prácticas y nuestras formas de justificación de las mismas, no se equipara a tener un mecanismo de justificación estándar con el que matemáticamente evaluaremos cada práctica con los valores propuestos. Siempre la realidad superará las abstracciones. Debido a esto, el contexto nos es necesario para encontrarle sentido al análisis de los valores, la aplicabilidad de las normas y la evaluación de su pertinencia. No obstante, el ejercicio de buscar una plataforma que articule creencias e inclinaciones diversas exige de nosotros un nivel de escrutinio abarcador y una justificación consistente y accesible a esta pluralidad.

Si estamos de acuerdo con el hecho de que hay situaciones prácticas en las que es útil tener criterios o acuerdos comunes, al menos para la comunicación primera del desacuerdo, ¿qué naturaleza deben tener esos acuerdos? ¿Cuál es su pertinencia? ¿Cómo se llega a ellos?

### I.III Objetividad Heurística

Creo en la utilidad que tiene construir acuerdos comunes que nos permitan hablar, reflexionar y deliberar sobre nuestras acciones y sus justificaciones. Encontrar puntos que nos sean comunes supone que hay cosas que compartimos con todo y nuestro claro reconocimiento de la diferencia. Pero, pareciera que me estoy olvidando de toda una tradición de filosofía y antropología que nos advierte sobre los peligros que hay al querer buscar valores, creencias o prácticas generalizadas

en un mundo esencialmente plural. No lo hago, del todo. Claramente me inclino por una opción bastante alejada al relativismo duro, pero no ignoro el hecho del reto que representa nuestra composición subjetiva y cultural para concebir y proponer criterios de reflexión que no sean particularmente míos o de mi cultura, a pesar de que seamos nosotros, seres culturales quienes llegaron a ellos.

Por más que queramos crearnos un punto de vista imparcial, nuestra condición de seres socioculturales –y de seres humanos- siempre sembrará duda del alcance de las proposiciones de verdad, sin que estas proposiciones dejen de ser oraciones de cómo es el mundo: nuestro raciocinio no depende de certezas sino de probabilidades (Appiah: 2010, pp. 70). Nagel encara el hecho de que carecemos de una versión completa de nosotros mismos. A pesar de esto, no abandona la tarea de encontrar en nosotros un tipo de concepción que nos acerque a juicios y creencias objetivas<sup>10</sup>. En este tenor nos plantea que la exigencia de ir más allá de lo particular tiene que incluir una autoconsciencia del ser como sujeto que puede concebir algo más allá de lo particularmente suyo:

[...] lo que más se acerca a salir de nosotros mismos es formarnos una idea imparcial del mundo en la que estemos incluidos nosotros y que incluya asimismo, como parte de lo que nos permite comprendernos a nosotros mismos, el hecho de que poseemos esa concepción [...] Aparecemos dentro de una concepción del mundo que nos pertenece pero que no se encuentra atada a nuestro punto de vista particular. (Nagel: 1996, pp. 102)

---

<sup>10</sup> Nagel distingue la objetividad epistémica de la ética. Sigue a Kant cuando secciona sus análisis de la objetividad entre la que depende de los hechos, de cómo es el mundo; a la objetividad que radica en los valores; la objetividad moral carece de referente externo. La razón práctica, se encuentra en la tensión entre las acciones, los deseos y las creencias. (Cfr. Nagel: 2001, pp.115-116)

Por otra parte, Appiah, con una intención genuina de trascender las esencialmente propias inclinaciones –más no abandonarlas-, nos presenta una metodología de ética normativa mediante la estructuración de reglas heurísticas que modelen nuestro ser. Estas reglas deben considerar nuestra condición de seres humanos, por lo tanto requieren ser expeditas –considerando nuestra corta vida y nuestra falta de tiempo- y sucintas –considerando nuestra estrecha capacidad cognitiva-. Estas reglas responden a las preguntas: ¿qué debo creer?, ¿cómo debo ordenar mis preferencias?, y ¿cómo debo actuar dadas esas creencias y preferencias? Todo esto respondería a un criterio –yo diría un valor-, a nuestras verdaderas capacidades, y al contexto de aplicación. En la propuesta de Appiah saltamos ligeramente de nuestro muy específico lugar en el mundo para hacer un esfuerzo por alcanzar un punto de reflexión que nos ayude a pensar cómo debo actuar en relación con migo –nuestro devenir histórico-, al entorno –nuestros recursos- y a mis propias posibilidades –nuestras capacidades-. Esto complementa la idea de Nagel de que podemos ser objetivos si nos entendemos como componentes del mundo que poseen esa capacidad reflexiva<sup>11</sup>. Al ser conscientes de que esta visión de nosotros mismos no es exclusiva de mentes “iluminadas” el ejercicio de objetivación del ser de Nagel adquiere un carácter “popular” debido a que está al alcance de toda persona a la que le convenzan sus premisas de ejecución.

Cuando nos enfrentamos a una situación, podemos pensar en ella y evaluarla desde una visión que no sea completamente personal, al reconocer –con un poco

---

<sup>11</sup> Es paradójico el hecho de que muchas veces nuestras formas de justificación incluso de nuestros propios pensamientos caen en el llamado problema de atribución. Éste indica que nuestras acciones no siempre tienen un carácter subyacente “nuestras elucidaciones son en gran parte una fabulación, relatos que inventamos para nosotros mismos y en respuesta a las preguntas de los demás” (Appiah: 2010, pp. 61)

de descaro- que surge de nosotros, seres imperfectos, pero que podemos configurar juicios y pensamientos que no sean particularistas, debido a que tenemos consciencia de nuestra pertenencia a un mundo que no depende de nosotros y de un devenir que por mucho tampoco depende de nosotros.

Entonces, cuando les propongo que a mi juicio, el valor de la fidelidad no puede estar por encima del de la vida, o que el de la libertad debe ser más importante que el de la honestidad, les estoy haciendo propuestas esencialmente objetivas en su intención (Nagel, 2001, pp.118). Cuando digo esto, no me refiero a que, en mi muy particular punto de vista, la libertad es importante, ni intento explicar esta creencia haciendo referencia a mi historia, mis inclinaciones o incluso a encuentros accidentales con personas que piensan parecido –aunque haya un poco de ello-. Lo que quiero decir al proponerles que la libertad es más importante que la honestidad es que, cuando me halle en una situación en la que mentir sea una condición para resguardar mi libertad, lo haré y que –muy importante- espero que ustedes actúen en consecuencia y que cuando mientan por defender su libertad o su vida yo tendré un juicio si no aprobatorio, al menos comprensivo.

No me parece que lo anterior sea, solamente, resultado de mi tiranía valorativa. En mí hay una intención de pensar que, en las condiciones actuales del mundo, vale más salvaguardar la libertad, no sólo mía –ojo- sino la de todos los demás que comparten el mundo conmigo, que la honestidad. El considerar a la libertad o a la vida como valores relativos a mi persona o a mi cultura nos daría razones para defender la libertad y la vida de mi persona o mi cultura, pero no para luchar o procurar no lastimar las de los demás. Cuando hago este ejercicio pensándome



como componente del mundo *intento* que mi punto de vista tenga una función instrumental y no esencial. A pesar de lo anterior, el escrutinio de nuestros posicionamientos éticos y juicios valorativos no encuentra una excelencia ni en procedimiento ni resultado. Ni Nagel ni Appiah aspiran a eso. Nunca va a dejar de haber alguien detrás de nuestros argumentos, por más imparciales u objetivos que estos quieran ser.

#### I.IV Escepticismo y Realidad

En el sentido básico de nuestra estancia en este planeta, me parece que, al descubrirnos como seres sociales, la coalición de voluntades parece una materia propia del sentido común, no de una cosificación institucional del bien social. Desgraciada o afortunadamente para los que vivimos<sup>12</sup> de pensar al respecto, las relaciones humanas no obedecen con precisión a un darwinismo social<sup>13</sup> que agotaría nuestras motivaciones a muy básicos instintos de supervivencia, lo cual tarde que temprano terminaría con toda idea de libertad individual. El filtro sociocultural es demasiado pesado como para mantener inmaculada nuestra presencia biológica -incluso esta categoría responde a un universo cultural particular-. Por lo tanto no tenemos certeza de en qué momento actuamos por

---

<sup>12</sup> Vivir en el sentido de nuestra realización como persona, de nuestra agencia moral. Hago esta aclaración para aquellos a quienes se nos escapa a veces la homologación entre vivir y encontrar el sustento económico.

<sup>13</sup> En contraste con esto, me inclino con prudencia a aceptar la propuesta de que “quizá nuestras historias evolutivas ya hayan ‘concebido’ alguna heurística para nosotros; es decir, quizá nuestro juicios ya siguen una heurística moral implícita” (Appiah: 2010, pp.77). Esta creencia nos invita a hurgar en nuestra identidad de humanos y tratar de hallar guiños de criterios compartidos de convivencia.

instinto como especie<sup>14</sup> y en cuál ocasión estamos ejerciendo nuestra libertad de elección. En terrenos de voluntad los límites son difusos<sup>15</sup>. Pero si renunciamos a la idea de libertad ya no tendría ningún sentido hablar de responsabilidad, autonomía e incluso de justicia. Y con la responsabilidad muere cualquier esfuerzo de justificación de las acciones. Por lo tanto, es necesario que, tomando en cuenta nuestra conciencia como especie, tengamos pistas de las maneras y los campos en los que acciona nuestra voluntad. Sólo de este modo tiene sentido cuestionarnos si lo que hacemos es correcto o no, en qué nivel y qué incidencia tiene en la realidad. Nuestra creencia en la voluntad y la libertad dota de sentido al ejercicio de plantearnos un análisis reflexivo de las formas de justificación de nuestras acciones. Nos encontramos entonces frente a sensaciones de libertad que nos hacen cuestionarnos lo correcto e incorrecto de nuestros actos, tomando como referentes ideas de bien que se construyen entretejiendo nuestros significados culturales y nuestra realidad social. Aunado a esto, debemos tener en cuenta que existen limitantes propias de nuestra estructura como seres humanos y propias del planeta en el que vivimos que no dependen de nuestra voluntad o que nuestras posibilidades perceptivas no alcanzan a abarcar. Para una teoría moral es preciso comprobar que el carácter, el procesamiento de las decisiones y los comportamientos descritos sean posibles o se perciban como posibles para seres como nosotros (Flanagan: 1991, pp.32). Nuestros juicios están limitados por

---

<sup>14</sup> Lo que algunos filósofos llaman intuiciones morales. Por ejemplo la escuela del sentido común de Thomas Reid.

<sup>15</sup> El problema que presenta lo que creemos que es voluntario y lo que no, así como el nivel de responsabilidad que le dotamos a acciones voluntarias ha sido estudiado por filósofos y psicólogos. Gilbert Ryle nos presenta un estudio muy ilustrativo sobre nuestras percepciones de voluntad, "El conjunto de problemas espurios que se conoce como 'el problema del libre albedrío' deriva en parte de la expansión inconsciente de la palabra 'voluntario' y las consecuentes aplicaciones equívocas de diferentes sentidos de las expresiones 'podría' y 'podría haber evitado'" (en Appiah: 2010, pp. 133)

nuestra realidad. Yo estoy condicionada por las circunstancias en las que me encuentro: trabajo, ritmo de vida, educación, familia, prejuicios, valores etc. Pero también lo estoy por mi capacidad perceptiva. Nuestros sentidos son limitados en cuanto a percepción de ondas auditivas si los comparamos con los de los perros, por lo tanto nuestra forma de actuar es distinta cuando hay fuegos artificiales o cuando se aproxima una motocicleta. Existen condiciones que configuran nuestra realidad y con ella construimos una imagen del mundo. De ese mundo que no depende de nosotros y que nuestra percepción no logra agotar. Incluso si tuviéramos la capacidad de percibir todo lo que se encuentra en este mundo, el mismo mundo no dependería de ese hecho. De mí no depende que el sol salga, por más que desee que no salga o que convenza a todo un pueblo de que no sale, el sol saldrá cada día. Tal vez pueda cambiar de nombre al sol, o explicar que hablo en lenguaje metafórico. Pero que el astro llamado popularmente sol es perceptible durante aproximadamente doce horas por mis ojos de persona que vive en el planeta tierra en una latitud y longitud "x", es un hecho en el cual no tengo injerencia.

Nos encontramos entonces con al menos tres posibilidades de sesgos respecto a nuestras inferencias del mundo: 1) las que surgen de nuestra percepción limitada, 2) las que dependen de los hechos de mundo que no podemos modificar, pero tampoco alcanzamos a entender con pulcritud debido a 3) la manera en que configuramos nuestra realidad y ordenamos nuestra percepción basándonos en nuestros significados socioculturales. En esta última categoría se encuentran las circunstancias más mediatas que acotan nuestro campo de acción de una manera

no determinante pero si condicionante, tales como: el país donde nacemos, identidad de clase, familia, profesión, etc. Detrás de cada uno de nuestros esfuerzos por explicarnos cómo es el mundo y cómo deberíamos actuar frente a él, se encuentra un punto ciego que contiene información y condiciones a las que no podemos acceder debido a los sesgos antes mencionados. Por más que queramos hacernos una idea objetiva de lo real y lo ficticio, de lo cierto y lo falso o de lo bueno y lo malo, siempre habrá alguien detrás de los lentes de nuestra humanidad social, cultural y biológicamente constituida. Por lo tanto, no podemos asegurar que hemos llegado a conclusiones acabadas, pero sí podemos crear métodos de aproximación a la realidad que nos acerquen a una visión que no sea esencialmente subjetiva, por ejemplo el ejercicio de objetivación de Nagel o las técnicas de aproximación a normas morales de Appiah.

En este tenor, el escepticismo que propone Thomas Nagel nos es útil como virtud procesual en la búsqueda de criterios de justificación valorativa. Nagel ve al escepticismo como una actitud de sospecha ante nuestras creencias sobre el mundo. Éste tiene lugar cuando nos damos cuenta de que estamos en una realidad configurada por nuestros significados socioculturales, pero que no se reduce a ellos. Por lo tanto, cualquier análisis de la realidad que quiera ir un poco más allá de lo inminentemente propio, debe tener en cuenta que nuestra percepción está permeada por nuestros variados sesgos, que respondemos a una estructura cognoscitiva precisa y que nuestras circunstancias delimitan la posibilidad de acción -pensar también es una acción-. A pesar de ello, no es quimérico el deseo de trascender las propias inclinaciones, al menos en algún

campo de nuestras vidas. El reconocimiento de nuestra condición subjetiva y cultural no tiene que acompañarse del paralizante temor a expresar un juicio, a dar una premisa de realidad o a proponer un valor debido a que estos puedan tacharse de sesgados o relativos. Lo sobresaliente del esfuerzo de trascender nuestros aspectos más subjetivos es el interés por encontrar en nosotros un genuino interés por la humanidad. Lo subjetivo no anula lo objetivo ni viceversa, son dos formas de aproximarnos a la realidad. En lo que refiere a la ética, son dos formas de justificar nuestras acciones. Con lo anterior, podríamos estar de acuerdo en que nos enfrentamos a:

[...] la certeza de que, no importa cuánto amplíemos nuestra visión objetiva de nosotros mismos, algo seguirá estando más allá de toda posibilidad de aceptarlo o rechazarlo explícitamente porque no podemos salir de nosotros mismos pese a que hay una conciencia del exterior. [...] Lo mejor que podemos hacer es actuar de una manera que permita tener cierta confianza en que no resultaría algo inaceptable. (Nagel: 1996, pp.185)

En esta cita Nagel toca un punto importante, la urgencia de tener contingencia moderada en nuestras nociones de lo inaceptable. Appiah también apunta que a la hora de elaborar las reglas heurísticas se debe poner esencial atención en el daño que podría producir un error al intentar llegar al objetivo o seguir el criterio planteado para la elaboración de la norma. Definitivamente, concuerdo con ellos, ahora hay que preocuparnos por alejarnos de las injusticias más que por crearnos immaculados estados de bienestar.

## I.V Creencias-valores-acciones

Tras cada propuesta ética se encuentra una inclinación ontológica. No se confunda esta aseveración con que la materia de la ética tiene referentes ontológicos. Como bien explica Hillary Putnam (2013), no existen en materia de valores o de nociones de “bien” referentes externos que nos digan claramente lo que tenemos que hacer o qué valor está sobre el otro (Cfr. Naguel:2001, pp.115). A lo que me refiero cuando digo que las propuestas éticas están permeadas de ontología es a que, sólo según nuestra percepción de cómo es el mundo y qué relación tenemos con él es que valoramos ciertas cosas y nos planteamos ideas de bien. Nuestros valores surgen de creencias<sup>16</sup> sobre cómo es el mundo.

Toda propuesta de evaluación ética, en términos de juicios respecto a la conducta, se construye sobre una forma de concebir la realidad, y una serie de enunciados básicos sobre cómo es el mundo –inferencias de verdad-. De estas premisas deriva nuestra idea de bien y los valores correspondientes.

Voy a poner un ejemplo. Si una persona cree que después de la muerte habrá alguna especie de vida y que, además, esa vida será por mucho mejor que la que vive ahora, pero que esa buena vida estará garantizada por una serie de reglamentos que incluyen: no mentir, y esa persona es completamente

---

<sup>16</sup> Entiendo creencia siguiendo a Luis Villoro, quien plantea que la creencia significa tener una disposición a actuar como si la creencia “p” fuera verdadera: “se diría que algunas creencias no pueden traducirse en comportamientos. Pero, en primer lugar, no decidimos que una creencia tenga necesariamente que expresarse en accione, sino sólo que si se presentan determinadas circunstancias, la persona se comportará de un modo tal que supone la existencia de un estado disposiciones a actuar que llamamos “creencia” [...] creemos en muchas cosas aunque nunca hayamos tenido oportunidad de mostrarlo con nuestro comportamiento, pero estaríamos dispuestos a hacerlo si la ocasión se presentara” (Villoro: 1982, pp. 31-33).

consecuente con ello, si algún día llega un sicario a preguntar por su hermano para matarlo, ella va a decir la verdad, es decir, su paradero. Esto porque no puede condenarse de forma tan vil a no ir a su destino esperado en la siguiente vida –suponiendo que no hay marcha atrás-, y en segunda porque la muerte no parece abominable cuando crees que irás a un lugar mejor. En ese sentido no le haría un daño a su hermano diciendo la verdad aunque esto implique su asesinato. Aquí se expresa como una creencia: la vida después de la muerte, condicionada con axiomas sociales y configura una jerarquía de justificación de los acotos en la que la honestidad es un valor primordial. En un siguiente plano, su concepción de justicia se verá trastocada por estas creencias.

En el ejercicio de simulación que planteé al inicio del capítulo cada opción que presenté propone una forma de justicia o injusticia basado en un valor primordial: la fidelidad, la honestidad, la libertad, etc. Por lo tanto, es relevante ubicar las creencias que son importantes en tanto fundamento de valores que se materializan en acciones y mediante procesos históricos que se configuran como prácticas sociales<sup>17</sup>. Es comprensible la preferencia que brindamos a normar la organización de las prácticas sociales por encima de la tarea de repensar nuestros valores o, más difícil aún, nuestras creencias. El daño que las prácticas sociales pueden causar a los individuos y los grupos es muy evidente. A pesar de eso, en mi opinión hay que hacerlo a la par: asegurarnos de que no nos hagamos

---

<sup>17</sup> El reconocimiento de la relación entre las creencias, su nivel de racionalidad y la justicia, está muy alejado de la aceptación de esto como correcto. Es decir, podemos aún criticar las creencias que justifican ideas de justicia, o explorar con toda legitimidad la racionalidad que justifica las creencias verdaderas. Por lo tanto me alejo de una justificación diacrónica de las ideas de justicia al estilo de MacIntyre (1988).

daño, de no ser crueles, al mismo tiempo en que escurbamos los valores y las creencias que justifican esas prácticas dañinas y configuran nuestro carácter.

La propuesta de cambio de prácticas sociales o individuales sería menos efímera si la hacemos desde el replanteamiento de detalles dentro de la práctica social, cultural o personal. Esta lógica de cambiar las prácticas desde ellas mismas sin apelar a sus valores lo único que logra es un cambio coyuntural, pues se reestructura la práctica apelando a los mismos valores que la anterior. Ambos, el ser y la conducta son materia de trabajo en una ética que pretende ser intercultural.

Un ejemplo de lo anterior son las actuales normas contra la venta de alcohol en algunos estados de la república. En Yucatán, está prohibido vender alcohol después de las 10 pm entre semana y de las 5 pm los domingos. Evidentemente, esta restricción no ha bajado los niveles de alcoholismo en el estado –que están por arriba de la media nacional-. Lo que ha provocado la norma es un alto índice de cantinas, bares y antros en todo el estado, así como varios puestos que ilegalmente venden alcohol después de la hora, brindando sus productos al doble de su precio común. Parece que la ley aquí favoreció a empresarios más que a las personas –reduciéndolos a su identidad de “consumidores”-. El valor del espacio público, la salud, la vida, o lo que sea a lo que apelen estas normas restrictivas sigue completamente ausente; esto debido a la fetichización de la práctica: compra de alcohol en tiendas departamentales.



¿Cuáles son entonces los campos en los que convendría comenzar a ejercitar nuestro pensamiento moral ampliado y nuestras propuestas de criterios éticos si estos trastocan elementos internos tan constitutivos como nuestras creencias? Como señalaba antes, debido a la situación en la que estamos, podría ser una exigencia primordial alejarnos de la injusticia, proponiendo un núcleo de lo inaceptable que sirva para luego construir nociones de bienestar que las tengan como supuesto imprescindible.

Cuando hablo de cuestionar nuestras creencias y prácticas no estoy diciendo, y cito a Nagel:

“[...] que reflexionemos en la arbitrariedad cósmica del sentido del gusto cada vez que se ingiere una hamburguesa. Pero podemos tratar de evitar los excesos hirientes de envidia, vanidad, presunción, competitividad y orgullo, incluyendo orgullo por nuestra cultura, por nuestra nación o por los logros de la humanidad como especie. La raza humana posee una fuerte propensión a adorarse a sí misma, a despecho de su historial. Sin embargo es posible llevar una vida plena del tipo de la que se nos ha otorgado sin sobrevalorarla irremediabilmente” (1996: 318).

Podemos tener un respeto no egocéntrico por lo particular que conviva con un ejercicio de conciencia que obtenga conclusiones potencialmente generalizables debido a las exigencias actuales de la realidad social. Nos dice Appiah: “¿Quién sino alguien que estuviera atrapado en las garras de una pésima teoría querría insistir en llegar a un acuerdo de principios antes de decidir qué película iremos a ver?” (2008, pp. 105).

Pongamos nuestros esfuerzos en esos ámbitos de la realidad en los que evidentemente tenemos que ver con el otro, y no sólo con el otro, con el mundo que compartimos. Lo primordial aquí es la justicia, y no en tanto tal, más bien de forma negativa: hacer nuestro mundo menos injusto. (Cfr. Muñoz, 2013, pp. 77)

#### I.VI Escrutinio público e imparcialidad.

No podemos agotar la búsqueda de criterios de reflexión ética en nuestro ejercicio de mirarnos desde otro lugar que no es el completamente nuestro, ni en el reconocimiento de nuestra propia contingencia echando mano de una actitud escéptica ante nuestros propios juicios y creencias. Amartya Sen (2010) nos presenta una propuesta complementaria sobre la imparcialidad en la que incluye la intersubjetividad como un elemento esencial para la evaluación de nuestros juicios y en particular de nuestras propuestas de justicia. El escrutinio valorativo que nos propone:

Tiene que ser serio y atento a los diferentes puntos de vista, que reflejan la influencia de otras experiencias empíricas. [...] Si vivimos en un mundo local de creencias fijas y prácticas específicas, el parroquialismo puede pasar desapercibido. [...] la evaluación de la justicia exige compromiso con los “ojos de la humanidad”; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá; y tercero, porque lo que los otros ven desde sus respectivas perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo. (Sen, 2010 pp. 159)

De esta cita podemos sacar algunos puntos de reflexión. Los que ahora quisiera resaltar son: 1) es necesario contrastar nuestras deliberaciones morales con otras, distintos y en situaciones distintas, 2) nuestras creencias sobre el mundo y por lo tanto los juicios que tenemos al respecto afectan de un modo u otro a personas a nuestro alrededor y algunas veces a personas que están más allá de nuestra proximidad. Teniendo en cuenta esto, no podemos voltear la mirada y creer que es aceptable sobrevivir siendo consecuentes exclusivamente dentro de nuestra historia o tradición. Ampliemos pues nuestra exigencia de imparcialidad ante asuntos que claramente nos afectan como habitantes de este mundo.

Sería útil garantizar que las prácticas sean lo suficientemente coordinadas como para poder pensar mínimamente en el diálogo público, libre y abierto sobre la justicia. Ahora, pensando en condiciones menos desfavorables como las actuales, podemos comenzar en un análisis público a poner en juego nuestras creencias y valores en tanto pretenden no ser solamente nuestras. De este diálogo pueden salir o no acuerdos.

No siempre la imparcialidad hace que lleguemos a las mismas conclusiones, pero podríamos ponernos de acuerdo en el sentido de “un ordenamiento parcial con articulación limitada, que puede en todo caso hacer declaraciones firmes y útiles [...] los acuerdos alcanzados no exigen que alguna propuesta sea singularmente justa, sino tan sólo que sea plausiblemente justa o al menos no injusta de modo manifiesto” (Sen, 2010 pp.164).

Appiah (2008) nos habla de falibilismo para referirse a nuestra conciencia de que nuestro conocimiento es incompleto y provisorio, que está sujeto a revisión ante nueva evidencia. Por lo tanto no podemos asegurar que hemos llegado a conclusiones acabadas. En la búsqueda de criterios de reflexión ética no nos queda más que admitir nuestra propia incompletitud. Hagamos admisible lo incompleto pues su reconocimiento es lo que nos va a permitir enfrentarnos a ello sometiendo nuestras creencias, valores y prácticas a opiniones refutatorias.

He aquí el absurdo que nos señala Nagel, vivir desde el reconocimiento de nuestra particularidad y tratar de trascenderla. El punto entre la falibilidad y el descaro en el que encontramos nuestra imperiosa necesidad de vivir y convivir, de ver nuestra mirada en la mirada del otro sin quedar ciegos en el intento.

#### I.VII Valores transculturales

Frente a esta polifonía de alternativas de reflexión moral, aparecen los valores impersonales de Nagel. He decidido llamarlos transculturales debido a que creo en la aplicabilidad de transición del ámbito de trascendencia, es decir, no se reducen a ser transubjetivos en el entendido de que somos sujetos culturalmente configurados. Por otra parte reconozco la confusión que causa y puede causar la atribución de “impersonal” a un valor –ningún valor puede existir sin las personas-, a pesar de que Nagel en su argumentación es claro respecto a su definición.

Sabemos que estamos constituidos culturalmente. Si queremos pensar en una ética intercultural la exigencia de que nuestros valores –algunos de ellos- vayan

más allá de nuestra persona implica, también, que vayan más allá de nuestra cultura, aunque estos sean constitutivos de la misma –deseablemente-.

Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre [...] Mediante una triple función: 1) Expresa emociones, deseos, modos de ver y sentir el mundo. 2) Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido, integra a los individuos en un todo colectivo. 3) Determina criterios adecuados para la realización de fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito de las acciones emprendidas para realizarlos. (Villoro: 1993, pp.134)

Estos tres puntos se encuentran entrelazados necesariamente para crear una consistencia en un sistema de creencias, de justificación y acción. En cuanto al primer rubro, tal como lo decíamos anteriormente, la cultura nos brinda una manera de ver y apreciar el mundo, de ahí surgen creencias culturalmente constituidas. De esas creencias nace el segundo punto que son las formas de dar sentido y valorar esas creencias, de éste surge una especie de comunidad moral y de ordenamiento del sentido. Finalmente, con esta identidad cultural se explicitan criterios que nos ayudan a alcanzar aquello que valoramos basados en lo que creemos. El análisis de estas funciones de la cultura es contemplado –aunque no en tanto tal- en el ejercicio de objetivación del ser de Nagel y en la propuesta de reglas heurísticas de Appiah. Los valores transculturales responden a la tarea de tener un sistema normativo justificante que eche mano de valores y creencias que no tienen que ver esencialmente conmigo mismo sino con algo que hay en mí, en mi cultura, que tiene que ver con los demás y con el mundo mismo. A los

valores transculturales, podemos definirlos como valores que no están ligados esencialmente al agente a quien se aplican –agente culturalmente constituido-, y su contenido se acerca a una aplicación universal, pero no concluyente (Nagel: 1996, pp. 245-251). Ya varias tradiciones de pensamiento filosófico han hablado de valores más abarcadores y comunes a las diferentes culturas. Desde las evidentemente trascendentalistas como es el caso de Kant y el Imperativo Categórico, hasta interpretaciones contemporáneas del realismo interno que ponen un, tal vez exacerbado, acento en un pluralismo ontoepistémico: “todas las culturas, pese a su diferencia de valores y reglas convergen en: la búsqueda por una explicación de la realidad, el bien común y el sentido de la vida individual y colectiva” (Gómez: 2009, pp. 5). Hume propone que: “los principios sobre los que razonamos moralmente son siempre los mismos, si bien las conclusiones son a menudo diferentes. [...] ninguna revolución ha producido una innovación considerable en los sentimientos primarios de la moral” (en Camps: 1993, pp. 94).

Podemos y, en términos de lo anteriormente hablamos, debemos ser un poco escépticos ante cualquier pretensión de universalismo. Si bien existe un genuino interés por encontrar en nosotros lo que sea común a los otros, no podemos ignorar que: “[...] la tendencia a la universalización de la cultural no ha sido obra de la comunicación racional y libre, sino, antes bien, de la dominación y la violencia [lo que ha provocado] la enajenación a formas de vida no elegidas” (Villoro: 1993, pp. 130). Claro que existe un riesgo cuando queremos ir más allá de nuestro lugar de comodidad cultural o personal. El apapacho que nos brindan

nuestros significados e inclinaciones no puede ser trascendido más que por una tenaz fuerza de involucramiento con el exterior.

La posibilidad de que estemos engañándonos es genuina. La única forma de lidiar con ella es pensar en dicha posibilidad, sopesando la posibilidad de la opinión refutatoria con la posibilidad del razonamiento ético al que se dirige (Naguel: 2001, pp. 128)

La valentía no ha dejado de ser una virtud, que es necesaria en esta disposición de compromiso con lo diferente. Por supuesto que tropezaremos, pero el reconocimiento de nuestra incapacidad de abarcar la realidad hará que el golpe, sino es esperado, al menos no sea destrozador para nuestra sensibilidad personal y cultural. Recordemos que no estamos poniendo en juego todas nuestras creencias, valores, deseos o acciones; sólo ponemos bajo escrutinio aquellas que nos brinden una guía para poder realizarnos como personas y culturas. Sólo en la radical liberación de las historias vitales individuales y de las formas de vida particulares se hace valer el universalismo del respeto equitativo para todos y la solidaridad con todo lo que posee un rostro humano (Habermas: 1989).

Victoria Camps apunta y asume el riesgo que implica proponer la existencia de valores transculturales. Ella nos dice que, “[...] la justicia como bien transcultural, entendida como el reconocimiento a la dignidad e integridad de cada uno y el rechazo de la situación de dominio y violencia [...] no obsta a la conservación de las diversidades culturales (1993, pp. 90). Pero reconoce tres problemas principales para decretar a la justicia como transcultural de modo en que se convierta en un criterio práctico de justificación de la acción y juicio ético: 1) que

las fronteras entre los deberes de la justicia y los bienes de la felicidad no están tan claras, 2) que los contenidos de justicia han ido creciendo y 3) los medios para ejercer la justicia son distintos, hay que escoger aquellos que dañen menos otros bienes deseados (Camps: 1993, pp. 94). El primer punto tiene que ver con nuestros sistemas de justificación, más adelante, con el ejemplo del valor de la tolerancia, veremos que nosotros justificamos nuestras acciones echando mano de diferentes niveles de apreciación. Uno, el más próximo, corresponde a nuestros gustos, inclinaciones y deseos, tiene mucho que ver con nuestras circunstancias inmediatas. Otro nivel es el de la aprobación, en el que intervienen formas de justificación que tienen que ver con nociones más abarcadoras que nosotros mismos, desde el bien público hasta la idea de humanidad. El ver la manera en que estos sistemas de justificación se entrelazan y se separan, así como los ámbitos de aplicación de cada uno, es una guía para evitar negligencias a la hora de proponer valores transculturales. Como segunda problemática, Camps indica que las exigencias de la justicia –así como podríamos decir de la libertad y la vida- se han ampliado. A esto, podemos intentar ir al fondo de las exigencias para identificar necesidades básicas, que no pretendan un naturalismo a ultranza, sino un sincero reconocimiento de nuestras condiciones comunes. Ruth Zimmerling nos dice que el reconocimiento de nuestras necesidades básicas pretende una universalidad en tanto resida en sus aspectos genéricos y no en las características que se requieren para satisfacerlas (Cfr. Zimmerling: 1990). La diferenciación entre necesidades y satisfactores es necesaria no caer en la fetichización e hiperjustificación de nuestras prácticas como las únicas deseables. Más adelante, en el capítulo tres hablaremos a profundidad de este punto.



Por último, escoger los medios para la propuesta, crítica, contrastación y aplicación de los valores transculturales como criterios de convivencia me parece el más difícil de los retos. En este punto creo que nuestra creatividad y genuino interés por la humanidad saldrá a flote. Lo único que debemos asegurar es que tanto en contenido como en forma estos medios deben responder al hecho de que somos seres humanos comunes y corrientes. Esto implica que el discurso sea práctico –como nos indica Habermas en su ética discursiva-, que los métodos de discusión sean accesibles y que las exigencias que las “normas” emitidas de esos valores –al menos para el diálogo- sean posibles para seres humanos reales, es decir, constituidos socioculturalmente en una sociedad mayormente capitalista y en un intento ya bastante fallido de democracia representativa –nos duela a quien nos duela-. Metas como la *eudaimonia* de Aristoteles o el ideal de Kant que indica que hacer el bien nos provoca placer, parecen bastante alejados a la condición actual de la especie – en varios aspectos-<sup>18</sup>.

Con esto podemos concluir que el carácter transcultural de los valores, no sólo está en su contenido, sino en su proceso de llegada, de contrastación y transformación en normas heurísticas. Como nos indica Garzón, el proceso de escrutinio para proponer, contrastar y evaluar estos valores en un diálogo público debería incluir razones objetivas, lo cual indica que no sólo tienen que aplicarse a la propia vida, sino a criterios racionales para el mejoramiento de la vida social (2005, pp. 43).

---

<sup>18</sup> Para profundizar al respecto Appiah presenta buenos argumentos para abandonar estas exigencias en el terreno de lo ideal con bases de psicología moral y filosofía experimental. Para Appiah, es bastante difícil poder tener un carácter inmaculado al hacer lo correcto, mucho de nuestro ámbito de acción lo dictan las situaciones. Él apunta: “Si no puedo ser una persona prudente hasta la médula, puedo ver el sentido que tiene serlo y ello me llevará algunas veces a una vida buena” (Appiah: 2010, 49-94)

Es preciso reconocer, que si algo es claramente transcultural es la incompletitud del ser. La imperfección de la humanidad en términos del mundo objetivo es algo que permea esta propuesta. Siempre habrá espacio para la réplica en tanto somos seres humanos los que encumbramos valores personales, culturales y transculturales. Así, con toda mi imperfecta humanidad, comparto una propuesta de valor que podría ser tanto procedimiento como ejemplo de transculturalidad: la tolerancia.

## Capítulo II. Tolerancia como valor transcultural

*[...] saliéndonos un poco del cotidiano pragmatismo de nuestras comunidades, [...] solamente de esa forma se logra explicar directamente la lógica de nuestros argumentos, y los no indígenas tienen mayores posibilidades de interesarse por comprender la esencia de nuestros pronunciamientos y propuestas que, como lo hemos sostenido muchas veces, no sólo busca el bienestar de los propios pueblos indígenas sino el de todos los seres humanos que cada día despiertan menos ilusionados de la civilización moderna,*  
(Díaz: 2007, pp. 131)

*Sin duda alguna, no digo nada que otros no hayan dicho ya,  
Pero nunca resulta superfluo repetir aquello que es cierto y  
justo hasta que se hace valer,*  
Castelio.

Desde el siglo XVI la palabra “tolerancia” estuvo en boga como un valor del cual se echó mano, en un primer momento, como un virtud política para la “solución” de pugnas entre intereses contrapuestos, sobre todo los que tenían que ver con la disputa latente entre la idea de lo público- gubernamental y lo privado-espiritual – en este punto histórico el protagónico fáctico lo tuvieron los enfrentamientos entre iniciativas religiosas de ordenamiento social y formas de impartición de justicia gubernamentales que se proponían ser laicas-<sup>19</sup>. Poco después, el proceso de estructuración de los Estados-Nación dio lugar a una segunda entrada triunfal de la tolerancia, ahora entendida como una herramienta de “articulación” de las pluralidades -arbitrariamente- acorraladas en la nueva estructura de ordenamiento social. Como resultado de estas dos etapas, y con justa razón, se configura la

---

<sup>19</sup> Para profundizar respecto al papel que la idea de la tolerancia jugó en este momento histórico es conveniente acercarnos a John Locke cuyo trabajo se centra en la tolerancia religiosa. Una de sus tesis principales es que la fe es un asunto interior y el magistrado civil se debe ocupar exclusivamente de cuestiones exteriores. A partir de esta propuesta abre el camino a la separación de las esferas públicas y privadas como ámbitos diferenciados de acceso y aplicación de la tolerancia.(Cfr. Locke: 1997)

idea de que la tolerancia es una virtud de tradición liberal, propia de un sistema de gobierno democrático. Actualmente, es muy fácil encontrar la resaca de un ímpetu académico posmoderno culturalista que recicla la “retórica de la igualdad y la ciudadanía [como una] caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácticos” (Rivera: 2010, pp.58). De esta lógica, resurge una idea débil –para no decir mediocre- de la tolerancia que tiende una trampa acolchonada que nos brinda el confort necesario para permitirnos un “plenamente justificado” aguante a la otredad. En este simulacro de “respeto a la pluralidad” fácilmente nos engolosinamos con un lugar común de estabilidad y autocomplacencia. Al “tolerar” todos parecemos buenos samaritanos. Como muchos conceptos filosóficos y de uso común, en el caso de la tolerancia existen discrepancias de significado, que no sólo dependen del desarrollo diacrónico del concepto sino de la inclinación política, teórica y ética de quien lo propone como tema de discusión. Este reconocimiento nos lleva a una dificultad dialógica que por otro lado encumbra una oportunidad reflexiva y creadora. Si hablamos de tolerancia hay bastante tela de dónde cortar como para seguir prefiriendo visiones reduccionistas del concepto.

Concuerdo en algunos puntos cuando Zizek (2010), señala formas atroces que puede llegar a tener el uso de la tolerancia como un intento de aceptación a ultranza de formas de vida que parecen inaceptables, hecho que siembra en nosotros una indiferencia que abona al mantenimiento de criterios de poder que tienen como objetivo asegurarse de que nada cambie sustancialmente. Por lo tanto la tolerancia, tal como la entiende Zizek, es una táctica de dominación económica, política y social. A pesar de la lucidez de Zizek frente al problema que

representa la idea de tolerancia en el inconsciente colectivo, desplazar del debate público y la reflexión personal a tolerancia –como idea y como valor- deslegitimizándola por completo, tendría sentido siempre y cuando sea más grande el daño que nos causa que el beneficio que nos pudiese traer. No me parece que este sea el caso.

Existe una tradición de análisis en la que la tolerancia se entiende como una virtud procedimental. Dentro de esta propuesta la tolerancia tiene que ver con una contrastación de nuestros distintos niveles de justificación y de acción, y con nuestro poder de intervención ante los actos ajenos. Aquí,

[...]la tolerancia aparece como demanda política y virtud moral allí donde está amenazada la libertad o incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias o modos de vida; o sea, en el seno de una sociedad que no sólo las desprecia por diferentes sino que las persigue por peligrosas. [...] Aquí la ocasión de la tolerancia es precisamente la realidad brutal de la intolerancia” (Arteta: 1998, 51).

El interés genuino por la tolerancia surge sobre todo por la realidad existencial de la intolerancia que atenta contra la libertad, dignidad y modos de vida de las personas, grupos sociales y culturales que se encuentran compartiendo territorios -en el amplio sentido de la palabra-. Primordialmente la tolerancia nace porque:

Los hombres están tan convencidos de su propia opinión, o más bien de la falsa certeza que tienen de su opinión, que orgullosamente menosprecian a los demás. De ese orgullo nacen atrocidades y persecuciones, pues ninguno quiere seguir

soportando a los demás en cuanto no son de su mismo parecer (Zweig: 2006, pp. 73)

Como nos indica Arteta, la tolerancia no sólo es una demanda política sino una virtud moral. Por lo tanto no es exclusiva de tradiciones liberales o de amantes de la democracia, sino de personas interesadas en el fundamento de las normas que rigen su práctica social. Aunque sería deseable que ambas posiciones – política y moral- se retroalimentaran. Por otra parte, existe un presupuesto acerca de la tolerancia que nos impide verla multifocalmente. Este se basa en la idea de que la tolerancia es un valor aplicable sólo en situaciones en las que se configuran relaciones verticales, es decir, de un grupo o persona que tiene poder fáctico sobre otro grupo o persona. Difiero con esto puesto que, en las relaciones de par a par nos encontramos con circunstancias en las que la intolerancia hiere de manera estructural los valores y convicciones de los sujetos o grupos en los que ésta se aplica, en este sentido, también la tolerancia tiene campo de acción en un nivel horizontal de aplicación. La diferencia que radica entre la tolerancia en las relaciones verticales a la que se ejerce en las relaciones horizontales, es el nivel de poder de intervención real que se posee sobre el acto tolerado<sup>20</sup>.

Es evidente que el poder que ejerce una madre sobre su hijo en una sociedad como la nuestra aumenta por mucho el nivel de intervención que tiene sobre sus

---

<sup>20</sup> Para profundizar con este aspecto de la tolerancia Garzón Valdez nos brinda una categorización de las relaciones verticales y horizontales relacionadas con los ámbitos públicos y privados. A partir de eso presenta una propuesta de niveles de necesidad de reciprocidad en la tolerancia. Garzón apunta que “[se] puede establecer una distinción entre la tolerancia que presupone una relación de supra y sub ordinación y aquella que no. Llamaré a la primera ‘tolerancia vertical’ y a la segunda ‘tolerancia horizontal’ [...] en el caso de la tolerancia horizontal privada la reciprocidad no es necesaria [...] En cambio, en el caso de la tolerancia horizontal pública la reciprocidad es indispensable” (Garzón: 2005, pp. 32-35)

actos, a diferencia del poder de intervención que puede haber entre compañeros de clase –si hablamos de escolaridad por supuesto, no de conciencia de clase-. En contraste con esto, parece que en las acciones horizontales son en las que se encuentra el germen auténtico de nuestra voluntad ética debido a que la coerción es mínima o al menos no esencial<sup>21</sup>. Lo que me lleva a dedicar este capítulo a la tolerancia como valor transcultural –y no a cualquier otro- es la creencia en ella como el sincero reconocimiento de nuestra reducida capacidad para comprometernos con toda causa que se nos cruce enfrente, sobre todo con las causas que parecen muy lejanas, sin que esto signifique dejar de creer con fuerza en nuestras convicciones o despojar a lo distante de su carácter de contrastable. Siguiendo con lo que hablaba en el capítulo anterior, debemos buscar maneras en las que no ignoremos lo distinto, en tanto tal, pero que tampoco exija de nosotros una moral que nos demande un nivel de compasión extremo que sobrepase las circunstancias reales de nuestra humanidad. La tolerancia me parece de los valores que más responden a nuestra actual condición como especie inmersa en una irreductible diversidad, que nos nutre claro, pero que también, en algunas ocasiones, nos es incómoda, queramos o no reconocerlo. Es un valor que surge de la tensión primigenia entre nuestros elementos subjetivos y objetivos, ambos constitutivos del ser humano y esenciales para la construcción de la justicia.

---

<sup>21</sup> A estas alturas de la reflexión filosófica, tradiciones de pensamiento como la de Foucault, me marcan generacionalmente y filosóficamente como para mantenerme escéptica ante cualquier intento de prescindir de las relaciones de poder como engranaje imprescindible para el análisis de la maquinaria social. En este caso, quisiera referirme a las relaciones horizontales, como una manera de expresar la falta de preferencia o privilegios propios de los sistemas imperantes en los que vivimos: religiosos, gubernamentales y económicos. En términos simbólicos, los entramados son complejos en la materialización del poder, por ejemplo en la cuestión familiar; a pesar de ello, creo que podemos afinar nuestras intuiciones acerca de los fundamentos e implicaciones de las jerarquías simbólicas y considerar si éstas son lo suficientemente fuertes y presentes como para considerarlos configuradores de relaciones verticales.

## II. I    Contra la dialéctica del aguante

Si bien es cierto que vale la pena retomar el tema de la tolerancia en un sentido de reconocimiento de la condición propia y que en el mejor de los casos deviene en un compromiso hacia los demás, también es necesario reconocer el vicio en el que se ha convertido el uso y ejercicio de esa palabra como un eufemismo de aguantar o soportar. Ya varios autores han hablado de esta forma de concebirla dándole nombres como “tolerancia negativa”<sup>22</sup>. Esta caracterización responde al real y más común uso de la palabra “tolerancia” en el debate público y en la concepción popular del término, ámbitos en los que los participantes casi siempre comulgan –consciente o inconscientemente- con la idea de tolerancia como sinónimo de aguante. Entiendo que la idea de codificar este tipo de tolerancia como negativa da visibilidad a la contingencia semiótica del término, y a la par hace que surja la idea antagónica de “tolerancia positiva”. No obstante, me declaro enemiga de seguirle poniendo apellido a la tolerancia. En una dialéctica elemental, al usar el término de “tolerancia negativa” seguimos alimentando la idea de que la tolerancia puede ser equivalente a soportar, pues lo único que cambiamos es el adjetivo. Para mí, se ha convertido en un vicio teórico “resignificar” conceptos mediante la implementación de palabras extra que lo único que hacen es entorpecer el diálogo. Para ilustrar esto quisiera contar una anécdota. En un encuentro entre colectivos y organizaciones anarco feministas, se presentó un grupo que expuso su propuesta

---

<sup>2222</sup> Este y muchos nombres ha tomado la tolerancia como soporte a la diferencia, Arteta señala los de “tolerancia indiscriminada”, “tolerancia pura”, “tolerancia insensata” y la que él propone es “falsa tolerancia”. (1998, pp. 52) Seguro en una lectura ligera acerca del tema encontraremos más maneras de referirnos a este presunto tipo de tolerancia.



de replanteamiento de las relaciones de familia y pareja. Ellos abogaban por repensar los vínculos básicos de ordenamiento social actual como “la familia” como una particular alternativa de vida, es decir una opción entre muchas. A pesar de que esta idea es someramente antigua, pensando en tratados anárquicos como los de Bakunin, la reacción del público ante esa charla mostraba que el nivel de controversia de esos temas sigue vigente. Cuando terminó la plática del grupo, se hizo una sesión de retroalimentación y en ese momento uno de los escuchas planteo la siguiente pregunta: -¿Entonces ustedes le van al amor libre?-, a lo que uno de los expositores respondió: -¿Acaso hay otro?-. El objetivo de presentar este pasaje es simplemente mostrar las encrucijadas mentales en las que nos hemos metido por nuestras ansias de hiperespecializar los conceptos por medio de adjetivos. En este caso, el hacer uso del sustantivo compuesto de “amor libre” nos abre la mente a posibilidades de amor que no son “libres”, o no esencialmente libres como para incluirse en el sujeto del enunciado. Pero, ¿no son el amor y la libertad valores los suficientemente importantes en una vida deseable como para que uno sea el adjetivo del otro? ¿No se dan existencia mutuamente? ¿En qué tipo de sociedad estamos si las personas tienen que reparar en decir si su amor es o no libre? En este sentido, creo que preferiría vivir en una sociedad que dentro de su consciente colectivo supiera que cuando se habla de amor a otro, se presupone el aprecio a la libertad del ser amado. Sociedad que se mantendría escéptica ante planteamientos del amor que dañaran la libertad de los otros y en un nivel más alto de compromiso con sus convicciones brindaría alternativas conceptuales como “aprecio”, “gusto”, “apego”, “capricho”, etc., para referirnos a sentimientos parecidos al amor pero que no son esencialmente libres.

El proponer conceptos más convenientes me parece un ejercicio importante en cuanto al posicionamiento propio ante nuestras convicciones y el ejercicio dialógico. Sobre todo porque no sólo se queda en un ejercicio discursivo, permea nuestras práctica, nosotros ordenamos nuestra realidad nombrándola. La construcción conceptual es una herramienta para el mejoramiento de nuestra vida social, si seguimos inventando eufemismos o siguiendo la cómoda lógica de la súper-adjetivación, el diálogo se entorpecerá y perderá sentido, bastará con una especialización de nuestros conceptos para que todos tengamos la razón y nos abandonemos a nuestras propias convicciones.

Existen lenguajes alternativos que pueden probar que son más coherentes, lo cierto es que no han logrado terminar con el viejo lenguaje. Lo que en realidad vemos es que en el mejor de los casos, algunos conceptos de los lenguajes alternativos han logrado penetrar el lenguaje todavía dominante, pero simplemente como adjetivos. Representan solamente arreglos cosméticos. (Max Neef: 1993, pp. 143)

La tolerancia que aquí defiendo es como el amor, sin apellidos. A lo que los autores se refieren como tolerancia falsa o negativa, le llamo como lo que es: soporte y aguante. Lo que ha hecho que en el in-consciente popular se empalmen los términos de tolerancia y aguante es la tibieza argumentativa de no declarar el desprecio a ese mañosa sinonimia y conformarnos con hacer notas al pié. No creo estar siendo víctima de un quisquilloso protocolo de perfeccionamiento académico. Mi interés surge de una real preocupación por las implicaciones que esta confusión conceptual tienen en la vida cotidiana. No me alcanzan las manos para

contar las veces que un diálogo, tanto académico como social e incluso personal, se ha visto boicoteado porque las personas con las que hablo creen que me refiero a soportar cuando digo tolerar. Pero si hubiere querido decir soportar, eso diría: soportar. La dislexia que existe entre significante y significado es grave cuando se refleja en un entorpecimiento del diálogo. La indiferencia ante lo que nos parece inaceptable, la pereza, la dejadez o la cobardía que nos hace no actuar ante algo que nos molesta, eso es a lo que llamo soportar. Significado y significante. En este sentido, la idea de soportar al otro no es más que el reflejo de nuestra falta de convicción para contrastar sus opiniones o actitudes<sup>23</sup>. A veces es útil en tanto coyuntural, soportamos la música banda en el transporte público muchas veces por la pereza, cobardía, indiferencia o falta de tiempo para solicitarle al chofer que baje el volumen –lo que habla de la debilidad de nuestra convicción si la contrastamos con el tiempo disponible-. El hecho de que soportar a veces nos sea práctico no quita que en ejercicio recurrente estemos cultivando un vicio. El aguante no hace referencia a razones o valores, sino a nuestra indiferencia y hartazgo. Si soportar se vuelve una actitud frecuente en nosotros, probablemente nos veremos envueltos en una sociedad de personas que se evitan lo más posible para no tener que aguantarse. Por otra parte, una actitud que se sostiene por la indiferencia tiene cimientos endebles. Por lo tanto, llegará un momento en el que el hartazgo supere a la indiferencia; en ese momento nos pararemos de nuestro asiento y golpearemos con nuestro portafolio en reproductor del chofer.

---

<sup>23</sup> A esto Aurelio Arteta agrega una larga lista de una serie de enunciados que ilustran la falta de disposición dialógica frente opiniones o actitudes divergentes de las cuales rescato la multicitada “respeto tu opinión, pero no la comparto” (Cfr. Arteta:1998)

Si sembramos las semillas del aguante, seguramente la cosecha será una sociedad de frustrados con un potencial de violencia directamente proporcional a su capacidad de desquite. Para la tolerancia que aquí defiende:

[...] la idea clave no es la de soportar, sino la de: estar a favor de por lo menos gran parte de la enorme diversidad que nos presenta el mundo humano, la de dar gracias por el hecho de que no toda la gente es como uno mismo, la idea de querer promover, dentro de ciertos límites más o menos claros, esa pluralidad como algo que enriquece la vida colectiva. (Platts: 2005, pp. 214)

## II.II Tolerancia ¿Camino u horizonte?

Ahora es el momento de plantear a qué es a lo que sí me refiero cuando hablo de tolerancia. La tolerancia es la propiedad disposicional de una persona (A) que se abstiene de intervenir en contra de la acción “x” de otra persona (B), a pesar de que la acción “x” lesiona una convicción importante de la persona (A) y ésta tiene el poder para la intervención (Schmitt: 2005, pp.50). Veamos esta definición por partes.

La tolerancia surge cuando la acción de una persona me provoca un rechazo inicial hacia la misma y yo me abstengo de intervenir –de cualquier forma-, aunque tengo la capacidad de hacerlo (Garzón: 2005, pp. 30). Es muy importante agregar que, la abstinencia de intervenir surge porque encontramos buenas razones para hacerlo. Esta es la diferencia esencial entre soportar y tolerar. Pero, ¿no es contradictorio que sintamos aversión hacia un acto y al mismo tiempo

encontremos buenas razones para no intervenir? Esta pregunta nos lleva a la consideración de dos hechos. El primero es que uno de los elementos centrales para que tenga sentido practicar la tolerancia es el pluralismo de formas de vida (de Páramo: 2005, pág. 189); y el segundo apunta que la tolerancia siempre surge del encuentro de dos o más sistemas normativos.

El pluralismo moral nos dice que existen planes de vida distintos que remiten a formas de realización autónoma de los mismos igualmente divergentes, por lo tanto vivimos con una pluralidad de alternativas de realización personal y colectiva (Schimitt: 2005, pp.62). El respeto a la autonomía del las personas nos lleva necesariamente a valorar la pluralidad moral, es decir, distintas concepciones de vida buena. Incluso es importante reconocer que esta pluralidad no es exclusiva de un ejercicio intersubjetivo. En nosotros mismos existe una diversidad de concepciones de vida buena que cambia a lo largo de nuestra vida y que no deriva de una fatal incongruencia o una patología mental, sino un cambio en el tiempo y espacio, “[...] aun para un individuo que pasa por una etapa de relativa estabilidad en su personalidad puede existir una pluralidad de tipos de valores, y dentro de cada tipo de valores puede existir una pluralidad de valores específicos” (Platts: 2005, pp. 215).

La tolerancia entra aquí como un reconocimiento de la pluralidad moral que se convierte en un hecho deseable en tanto sea estrictamente reflejo de la autonomía de los sujetos que la configuran<sup>24</sup>:

---

<sup>24</sup> Espero estemos de acuerdo en que la pluralidad es deseable sólo en tanto sea resultado de la libertad y autonomía de los sujetos a la hora de elegir opciones de vida. No encontraría razón de defender

[...] una parte significativa del valor de la autonomía es precisamente el hecho de que, en circunstancias normales, su respeto producirá tales pluralidades [por lo tanto] podría sostenerse que una parte del valor de la tolerancia surge como consecuencia del valor de la autonomía, y que una parte del valor de la autonomía surge debido a su papel como creador de las pluralidades que favorece la tolerancia” (Platts: 2005, pp. 218).

No habría por qué tolerar algo si sólo existiera la opción de vida que nosotros llevamos a cabo o deseamos. Peor aún, la tolerancia no tendría cabida si creyéramos que la forma en que llevamos nuestra vida es la única válida.

### II.III Desapproval vs Dislike

Por otra parte, la tolerancia no tendría sentido si todas las formas de concebir una vida buena y sus respectivos caminos nos parecieran reconfortantes. Por más que crea en la autonomía de las personas, cuando mi hermana hace tiempo me dijo que quería dedicarse al modelaje algo dentro de mí se retorció. El que no congeniemos con todas las formas en las que una persona puede pensar una vida digna no viene acompañado de una falta de aprecio a la autonomía de las personas y mucho menos de nuestra obligación –o condena- de soportarlos. Existe un punto entre el aguante de los hechos y acciones que nos incomodan y el total acuerdo o cooperación con el otro. La tolerancia es una buena herramienta para encontrar el equilibrio de estos términos. En nuestra

---

pluralidades producto de procesos violentos o injustos, por ejemplo las castas. La oración “ hay que proteger los modos de vida de los esclavos por ser una forma de vivir diferente” o “resistámonos a juzgar a los hombres golpeadores porque es su forma de llevar su familia” no tienen nada que ver con la noción de pluralidad como resultado de la autonomía, No hay que pasar por alto que: “Hay diferencias que provienen sólo de la más hiriente desigualdad” (Arteta:1998, pp. 61)

condición de reducidos seres partes de una realidad que nos rebasa, nuestras percepciones se configuran en gustos que tienen que ver con nuestra historia y circunstancias inmediatas a nosotros mismos. Estos gustos tienen una fundamentación que muchas veces se encuentra en lo más profundo de nuestra persona. Mi preferencia por el rap, los pantalones acampanados, los tatuajes, la comida india, las películas Danesas y las novelas gráficas tienen que ver con situaciones de mi historia y mis circunstancias –con esto hago referencia a mi familia, cultura, sociedad y otros grupos a los que pertenezco o pertenecí-. Nuestro popurrí de situaciones de vida nos configura gustos que se estructuran en un primer sistema de valores al que echamos mano para justificar nuestros actos. A este sistema normativo le podemos llamar “sistema normativo básico”.

El sistema normativo básico se compone del conjunto de nuestros gustos e inclinaciones. Cuando echamos mano de él lo que nos mueve a actuar es la elección de lo que nos parece más agradable. Nuestros colores favoritos, la música que escuchamos, la comida que preferimos, todo ello parte de elecciones que tienen como fundamento valores que son de alguna manera esencialmente nuestros. Es decir, se explican en referencia a nosotros mismos. Por lo tanto, es completamente entendible que un amante de la música clásica prefiera ir a un concierto de Wagner en vez de a una tocada de surf, sin que esto dañe su convicción de apreciar el ejercicio de la libertad de expresión musical. Cuando reconocemos que nuestro sistema justificante básico es acotado nos encontramos con un problema. Es decir, congeniamos con personas con las que compartimos gustos e inclinaciones, pero: 1) no es muy probable que compartamos la totalidad

de nuestros gustos con una persona –puedo compartir con alguien mi gusto por el rap pero esa misma persona puede detestar la comida India- y 2) muchas de las personas con las que tenemos contacto no comparten nuestros gustos.

Hacer referencia sólo a nuestro marco normativo básico nos lleva a una actitud de egocentrismo guiado por nuestro parecer de “lo agradable”. Lo grave aquí es que ese marco se remite esencialmente a nuestra persona, por lo tanto, la transmisión de razones de justificación de nuestras acciones hallaran sentido simplemente en relación a nosotros mismos. Cuando alguien nos pregunta por qué preferimos el rock al jazz, podríamos decir que el jazz nos parece aburrido, hacemos referencia a una sensación nuestra. Es decir, el jazz no es evidentemente aburrido sólo porque a nosotros nos lo parece, esta es una opinión personal. Aunque esto no implique que deje de ser normativa para nuestras acciones, es decir, siempre que podamos no elegiremos escuchar jazz.

Incluso existen otro tipo de explicaciones que surgen del sistema normativo básico. Son las que se remiten a nuestra historia. Muchas veces cuando he preguntado: -¿Por qué no te gusta la comida “x”?, la respuesta casi genérica es: - Porque cuando era niño mi familia me...-. Este tipo de respuesta también es un reflejo de una preferencia basada en nosotros particularmente en tanto su fuente explicativa se remite a nuestra historia, pero alguien que no comparte esa historia e incluso que su propia historia le hace apreciar de manera especial la comida de la que se está hablando no congeniará con el sistema normativo de su compañero de charla, por más que éste intente comprender la situación histórica del otro, él no dejará de comer la comida “x”. Podemos decir que el sistema normativo



básico echa mano de elementos tanto irreductiblemente personales como irreductiblemente culturales. Por ello es que compartimos gustos muchas veces con las personas cercanas a nosotros o a las que procuramos regularmente. Pero no hay que trivializar la palabra “gusto”. A partir de él se configuran las preferencias que se reflejan en el modo de vida que queremos tener, en nuestra idea de vida buena. Estas inclinaciones son las que nos llevan a escoger un camino y no otro. El que nos guste más hacer música que cocinar, tal vez nos lleve a encontrar nuestra plenitud como creadores musicales y no como chefs. El hecho de que un grupo cultural se incline por dedicarse al comercio de artesanías en vez de cualquier otra cosa, es una preferencia cultural de modo de vida, que por mucho refiere a su historia y al espacio en el que se desenvuelven<sup>25</sup>. Nuestros planes de vida están marcados por nuestras preferencias personales configuradas culturalmente.

Hasta ahora podríamos estar de acuerdo en que el sistema normativo básico es nuestro primer filtro tanto para guiar nuestras acciones como para juzgar las de los otros. Por ello, cuando apreciamos de sobremanera la dicha de leer y nos encontramos con alguien a quien le desagrada hacerlo, algo dentro de nosotros se revuelve, aunque sea un poquito. No podemos pasar toda una vida de malestar en malestar cada que alguien nos muestre una convicción que no nos parece adecuada. Pero tampoco sería muy lógico ir a tocar la puerta de los vecinos todas las veces que pongan la cumbia peruana que nos molesta o hacerle

---

<sup>25</sup> Con esto no quiero decir que la decisión de un grupo cultural de configurar su idea de bienestar sólo se encuentre en su particular proceso histórico. Hay factores como el clima, los procesos de dominación, las exigencias del mundo moderno, que no se pueden pasar por alto. Pero, si tenemos en cuenta un nivel básico de autonomía, es posible que nuestros planes de vida estén permeados de nuestros gustos culturalmente moldeados.

la vida difícil a nuestros hermanos cada que usen ropa que nos parece fea. Entonces, si la salida no es ignorarlos o soportarlos, ¿qué tenemos que hacer con estas diferencias de sistemas normativos básicos? Por suerte para nosotros, existe otro tipo de sistema normativo al cual hacer referencia. Este es el sistema al que pertenecen valores en los que identificamos un índice de aplicabilidad que nos rebasa a nosotros como sujetos encriptados en su realidad. Los valores a los que hacemos referencia son valores que parecen deseables en un nivel de alcance más amplio. Es decir, aunque tengo una tendencia a reprocharle a mi hermana o persuadirla para que no sea modelo, ésta se verá superada por el valor que supone para mí el respeto a su agencia moral –es decir, la libertad de escoger su plan de vida-. La acción de mi hermana, hiere de algún sentido mis valores y mis propias creencias sobre cómo llevar una vida plena, por lo tanto, mi primera reacción sería intervenir ante tal decisión. La intervención puede ser muy sutil, como un reclamo, o muy agresiva, como dejar de darle apoyo económico –si este fuera el caso-, o crear una ambiente hostil, etc., esto depende del poder fáctico de intervención que tenga sobre ella. Muchos podríamos decir, que eso se puede arreglar mediante un dialogo en el que yo explique las causas de mi disgusto y ella me explique más de las raíces de su preferencia. En algunas ocasiones esto sirve, sobre todo si se tiene el tiempo de charlar, pero en otras, las creencias en las que se basan tales valores son tan opuestas o tan esencialmente personales, que el alcance dialógico se reduce mucho. Por lo tanto, sólo me queda asegurar que esa elección sea verdaderamente libre, debido a que lo que me inclina a no intervenir en la decisión de mi hermana es que aprecio su libertad de elección. Si descubro que quiere ser modelo por la presión de mis padres, por

un problema económico o por algún tipo de chantaje social –de cualquier orden-, la abstinencia de mi intervención ya no tendría sentido, puesto que ya no respondería al respeto de su libertad, por lo tanto me convertiría en cómplice de esos mecanismos opresores de su autonomía: “El respeto hacia la verdadera autonomía requiere[...] que luchemos contra la manipulación en el proceso de formación de valores, deseos y preferencias de los individuos” (Platts: 2005, pp. 219- 220).

Con todo lo anterior, en este punto de la reflexión podríamos estar de acuerdo en que la tolerancia surge de:

[...] la existencia de un sistema normativo básico en el cuál el acto tolerado está prohibido; [...] la prohibición es levantada en virtud de razones que provienen de un sistema normativo justificante [...] el levantamiento de la prohibición tiene a veces tal relevancia que puede hasta significar el abandono total del sistema en cuestión. Entonces la tolerancia adquiere rasgos revolucionarios. (Garzón: 2005, pp. 39)

El valor procesual de la tolerancia necesariamente implica cotejar los dos tipos de sistemas normativos con los que ordenamos nuestras acciones. El primero, que depende de nosotros, nuestros gustos e inclinaciones; y el segundo que refleja exigencias que van más allá de nuestras particularidades, que tienen un nivel de objetividad que hace que sean deseables a un nivel más que personal. Algunas veces, la contraposición entre el sistema básico y el justificante hace que el valor abarcador del sistema justificante vacíe de sentido la convicción que fue herida del sistema básico, y por tanto, se abandone esa convicción. En este momento se

trasciende a la tolerancia y de este ejercicio de comprensión surge el de cooperación.

Haciendo referencia al ejemplo de mi hermana, si en realidad aprecio su libertad y creo que la elección de ser modelo es resultado de este ejercicio, tal vez mi convicción de que todas las modelos son nefastas o que llevan una vida deplorable, se vea superada. En este caso, la reflexión a la que me llevó el tolerar su decisión fue tan profunda para mí que trascendió a la misma tolerancia e hizo que cambiara una de mis creencias sobre cómo es el mundo y los correspondientes valores que surgen de ella.

Ahora quisiera retomar un punto que mencioné al inicio del apartado pero aun no he desarrollado. Señalé que, la tolerancia es una propiedad disposicional, es decir que, requiere que se manifieste en diversas ocasiones, “[...] no decimos que alguien es tolerante si sólo una vez tolera un acto a cuya prohibición tiende y lo prohíbe luego cuando se dan las mismas circunstancias” (Garzón: 2005, pp. 30). En los términos en los que planteo que la tolerancia puede ser un valor que se persiga no sólo por un beneficio personal sino por un bienestar que no depende esencialmente de mi particularidad, la constancia en circunstancias similares habla del carácter abarcador del mismo y su aplicabilidad diacrónica. Las particularidades circunstanciales son muy importantes para situar el escenario de la tolerancia, pero ésta como valor, no puede ser prisionera de las mismas. En otras palabras, la tolerancia como valor transcultural no es una carta que se puede sacar a contentillo del jugador, es una actitud ante el otro que forma parte de

nuestro carácter<sup>26</sup> y disposición de acción. Aunque las circunstancias sean adversas, haremos todo lo que esté en nuestras manos para actuar de manera tolerante. La tolerancia como un ejercicio procedimental, nos ayuda a encontrar valores que no dependan esencialmente de nosotros, valores que pueden ser llamados transculturales siguiendo la argumentación del capítulo anterior. Aunado a esto, la tolerancia en sí misma puede ser llamada un valor transcultural en tanto que todas las personas somos capaces de remitir nuestras acciones a sistemas valorativos básicos pero también a sistemas valorativos justificantes que exijan de nosotros mirar más allá de nuestros ombligos. Una vez más dudo ser arbitraria frente a la diferencia al declarar que la tolerancia es un valor transcultural, me uno a Arteta cuando dice que “etnocentristas e intolerantes de veras son quienes juzgan su peculiar cultura, no ya como única, sino incomunicable al resto de la comunidad humana” (Arteta: 1998, pp. 61). Reitero que la tolerancia sólo tiene lugar si apreciamos la autonomía y su resultante pluralidad. En este sentido, la tolerancia es tanto un ejercicio heurístico de búsqueda de valores transculturales, como un valor que en sí mismo responde a nuestra actual condición sociocultural.

#### II.IV Intolerancia temeraria

Pero, ¿qué pasa cuando no encontramos en nuestro sistema normativo justificante suficientes razones como para tolerar la acción que hiera alguna de nuestras

---

<sup>26</sup> En esta aseveración no me olvido de los peligros de las teorías éticas que privilegian la formación del carácter pasando por alto el situacionismo psicológico. Es verdad que las situaciones y nuestras estructuras cognoscitivas configuran nuestra posibilidad de reflexión ética y moral. A pesar de ello, el situacionismo bien nos puede tender una red de construcción, de este modo, sabremos los nodos y límites de esta red, pero no dejaremos de saltar sobre ella tratando –más no logrando- de llegar al objetivo de la formación de carácter virtuoso.

convicciones? La tolerancia aquí también sirve como guía heurística hacia lo inaceptable. Veamos un ejemplo.

En el año 2013, mientras hacía mi servicio social en Maní, un pueblo al sur de Yucatán algunos compañeros que eran promotores comunitarios de la me contaron que habían identificado algunas chicas que vivían una situación de abuso sexual intrafamiliar. Cuando se quisieron aproximar a ellas para buscar una solución al problema las chicas se mostraban temerosas e incrédulas puesto que, según sus palabras “eso era algo frecuente en la historia de sus familias”. Cuando terminaron de contarme esta historia yo estaba completamente furiosa, entregada más de lo que es prudente a mi sentido de indignación ante los hechos que me contaron. Lo que hicieron los chicos fue decirme que les parecía también inaceptable el hecho, pero que creían que era una cuestión cultural muy arraigada en sus pueblos y que era muy difícil cambiarlo porque si demandaban a los padres, seguro la madre lo defendería. En fin, me señalaron una serie de circunstancias que complicaban la situación de las chicas y al final la conclusión era que no podían hacer nada más que tratar de tolerar la situación. Este caso parece dramático pero no es la primera vez que me entero de un hecho así, incluso en la ciudad de México he sabido un par de casos de violaciones en el ámbito intrafamiliar que son consentidas y neutralizadas por todo tipo de complicidad de parte de los familiares que tienen plena conciencia del hecho.

Cuando nos enfrentamos a una situación que repudiamos en un inicio y que aún con un examen concienzudo de las razones de esa situación, el contexto histórico y los patrones culturales que la sustentan, nos sigue resultando inaceptable, nos

encontramos con un criterio de límite de la tolerancia. Por más que las violaciones sean comunes en ciertas circunstancias, que respondan a singulares cosmovisiones<sup>27</sup>, que tengan una tradición histórica enorme e incluso que sean aceptadas por la mayoría de las personas de una comunidad o grupo, estas siguen siendo despreciables y por tanto, intolerables. Porque no sólo hieren mi gusto hacia la gente simpática que no viola a los demás. Las violaciones lastiman de una manera irreparable un sentido de dignidad humana que va más allá de nuestra cultura, nuestra historia o nuestras situaciones particulares. Y si algún lector ahora cree que exista alguna situación que justifique una violación, desde un sentido que aplique más allá del aborrecible placer del violador, le ruego me haga llegar sus razones, porque en este momento ni siquiera las concibo. La intolerancia transcultural, no procede de dejar de considerar la libertad del otro, no tiene que ver con que queramos que a todos les guste el rap o se interesen por la medicina alópata, está sería una intolerancia que surge de no superar nuestro sistema normativo básico. La intolerancia justificada de la que hablo, surge “cuando se atacan los valores básicos que la tolerancia se propone salvaguardar, los de igualdad y libertad.” (Cruz: 1998, pp. 91). La rabia que brota de la transgresión de estos valores exige de nosotros: “recuperar la dignidad vital de una realidad posible [...] el florecimiento de la dignidad como responsabilidad” (Ortiz: 2006, pp. 97). Por lo tanto, no podemos ser indiferentes ante el evidente hecho de que existen violaciones sistemáticas intrafamiliares a nuestro alrededor. Tenemos que actuar en consecuencia de nuestras convicciones, “en este drama el

---

<sup>27</sup> Algunas personas de la comunidad de Maní me explicaron que se tiene la idea de que los padres les brindan el “sexo” a sus hijas. Es decir, las educan para encontrar al hombre con el que compartirán su vida y por ello les dan un primer ejemplo.

corazón humano proclama su derecho a actuar, junto con la razón que se desploma” (Ortiz: 2006, pp. 95). Hay que argumentar en contra de cualquier persona que pretenda justificar la transgresión de valores como la vida y la autonomía.

[...] la rabia sólo brota de ahí donde existen razones para sospechar que se podrían modificar esas condiciones [de injusticia] y no se modifican [...] cuando es ofendido nuestro sentido de justicia [...] la violencia –actuando sin argumentaciones y sin consideración a las consecuencias- es el único medio de restablecer la balanza de la justicia (Arendt: 2005, pág. 85-86)

Hay que actuar y hacer ejercicio de toda la indignación que nos inunda cuando somos testigos de una injusticia evidente. Demandemos a los violadores como lo que son, seres que atentan contra la dignidad de otra persona; incluso si no nos sentimos identificados con nuestro sistema de justicia, señalémoslos en la calle, asegurémonos que en nuestras manos no quepa la impunidad de sus actos,

No pueden huir con el pretexto de que el poder es demasiado fuerte en ese momento y de que, por tanto, no tiene sentido oponerse a él con la palabra, pues jamás lo necesario se ha dicho demasiado a menudo, y la verdad, jamás en vano. Aún cuando no venza, la palabra demuestra su eterna actualidad, y quien sirve en semejante momento ha dado pruebas, por su parte, de que ningún terror tiene poder sobre un espíritu libre y de que incluso en el más inhumano de los siglos hay espacio para la voz de la compasión. (Zweig: 2006, pp. 178)

Dejemos de ser intransigentes con nosotros mismos y si bien, no vamos a erradicar del mundo a las personas que actúan y construyen un modo de vida que



va en detrimento de la dignidad de los otros, construyamos un mundo lo suficientemente incómodo para el actuar de esos sujetos (Crf. Muñoz: 2013, pp. 123). Convirtámonos en un estorbo para quienes quieren transitar su vida por el camino de la crueldad. El ejercicio de contrastar nuestros sistemas normativos: el básico y el justificante, nos permite ser críticos frente a nuestras inclinaciones personales y culturales y posicionarnos ante las preferencias personales y culturales de los otros. Ese es uno de los grandes argumentos en favor de la tolerancia. La tolerancia es un reconocimiento de nosotros mismos en tanto seres subjetivos con gustos e inclinaciones, con historia y tradición cultural; pero también, somos personas que reconocen que:

[...] antes de la ley y las costumbres que oprimen, primero está el ich'el ta muk y el lekilal, la dignidad humana y la vida [...] subsisten valores y conocimientos que están encriptados en nuestro lenguaje cotidiano y que esperan ser redescubiertos (López: 2011, pp. 13-15).

En esta búsqueda de valores que remiten a nuestra más básica estancia en este planeta a veces nos encontramos con reflexiones como la que nos comparte Georgina Méndez Torres:

Por un lado en nombre de la cultura se imponen el 'deber ser de las mujeres' que se tornan 'incuestionables, imposibles de desafiar', [declaro] con firmeza, desde esta oposición [que] 'yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme' [...]" (Méndez: 2011, pp. 8-9).

Cuando somos conscientes de los valores de nuestra cultura y los ubicamos en los correspondientes sistemas normativos, podemos clasificarlos según su pertinencia y algunas veces, como lo hace Méndez, desechar patrones culturales que se contrapongan a un sistema de valores más abarcador. Hacer lo que la feminista boliviana María Galindo llama “desobediencia cultural” frente a patrones e identidades que nos oprimen.

Algo que también puede pasar es que traslademos valores que creíamos eran propios de nuestra cultura o tradición específica a un ámbito normativo de justificación. Alguna vez creí que la generosidad era un valor propio de la cultura latinoamericana, o incluso de una consciencia judeocristiana. Pero hoy en día creo que la generosidad no es un valor sólo deseable desde este rincón del mundo o desde una tradición cultural-religiosa. La generosidad es un valor que mejora nuestra vida social. En este sentido, creo que el mundo sería mejor si fuéramos generosos que si no lo fuéramos, por lo tanto, la generosidad se trasladó de mi sistema normativo básico al sistema normativo justificante.

#### I.V Lenguaje y justificación

Un último aspecto que me gustaría rescatar del análisis de los sistemas normativos es el alcance de comprensión dialógica que tienen los valores que emergen de cada uno de ellos. Mientras el sistema normativo básico arroja valores que podemos comprender sólo en tanto estamos inmersos en el núcleo del cual surgen, los valores del sistema de justificante tienen un nivel explicativo más accesible, debido a que hacen referencia a hechos que no dependen sólo de mi o

de mi cultura, por lo tanto, “nota característica de aquellos valores es la confianza en su capacidad de ser racionalmente transmitidos a todos” (Arteta: 1998, pp. 61).

Cuando comencé a andar en bicicleta tenía algunas intuiciones de la implicación política y de bienestar social al que esa práctica abona. Pero en ese momento, lo valioso que era para mí andar en bicicleta en la ciudad radicaba en mi sistema normativo básico. Cuando alguien me preguntaba por qué lo hacía aun sabiendo que esta era una práctica peligrosa en la ciudad, yo respondía que me sentía muy bien, segura, que mis amigos compartían este gusto conmigo y que andar en bicicleta hacía mi vida un poco más plena. Las personas que escuchaban esta respuesta actuaban de dos formas: Cuando era gente cercana a mí, como puede ser mi madre o mis amigos, me comprendían y congeniaban con mi explicación, ya sea porque apreciaban mi felicidad –como el caso de mi madre- o porque compartían el gusto por andar en bicicleta. Pero, cuando era gente cercana a mí pero que no compartían el valor de andar en bicicleta, por el contrario les parecía algo inseguro o irresponsable, generalmente toleraban mi “gusto” en el sentido en que, no les parecía de todo reconfortante, pero sabían que de alguna manera estaba ejerciendo mi libertad de tránsito. De igual modo hubo ocasiones en las que varias personas intervinieron en mi decisión de andar en bici por medio de variados tipos de chantaje social. En este punto de la vida era difícil transmitir mi posicionamiento ante el ciclismo urbano porque era algo tan personal como un gusto. Pero, cuando maduró en mí la idea del ciclismo como apropiación del espacio público, como una herramienta de autonomía motriz y como una forma de responder a las actuales condiciones urbanas y ambientales deplorables, mis

razones personales se convirtieron en argumentos contrastables públicamente. Es decir, ahora cuando me preguntan por mi preferencia por la bicicleta, mis razones tiene que ver con que es una herramienta de construcción autónoma, debido a que:

“en el desarrollo de una sociedad moderna existe un momento en el que el uso de energía ambiental excede por un determinado múltiplo el total de la energía metabólica humana disponible. Una vez rebasada esta cuota de alerta, inevitablemente los individuos y los grupos de base tienen que abdicar progresivamente del control sobre su futuro y someterse siempre más a una tecnocracia regida por la lógica de sus instrumentos [...] Aún si se lograra producir una energía no contaminante y producirla en cantidad, el uso masivo de la energía siempre tendrá sobre el cuerpo social el mismo efecto que la intoxicación por una droga físicamente inofensiva pero psíquicamente esclavizante” (Illich: 1974, pp. 21-22).

Incluso podría decir que, al trasladar mi preferencia por la bicicleta hacia el sistema justificante, mis argumentos vislumbran más que la idea de una “vida buena” creada por la bicicleta, razones para evitar una vida de esclavitud creada por la dependencia energética. Una vez más comprobamos que es más urgente señalar las injusticias que promover estados de bienestar, aunque uno sea el resultado del otro. Por otra parte, si doy una explicación basada en argumentos como los que nos brinda Illich, será más fácil que me contesten con otro argumento del estilo “no podemos depender sólo de nuestra energía metabólica porque eso nos estratificaría con criterios como el de supervivencia del más débil” a lo que yo podría responder con estadísticas sobre el nivel de injusticia en torno

al acceso de vehículos motorizados que es mucho más grave que el nivel de injusticia que pudiese haber por el nivel de desarrollo de nuestra propia motricidad. Y así hasta que lleguemos a un acuerdo aceptable, al menos en las condiciones prácticas de nuestra convivencia común. Esto no quiere decir que ya no me sienta feliz o plena al andar en bicicleta, mi gusto se mantiene. Lo que cambia aquí es que ahora puedo echar mano de argumentos que emerjan de ambos sistemas normativos según la pertinencia en la conversación.

#### I.VI Sentipensar

Sara Polley, una joven directora Canadiense nos da un ejemplo bastante gráfico de las formas en las que nuestros sistemas normativos actúan en nosotros. En su documental "The stories we tell" (2012) nos presenta el resultado de una investigación sobre la vida de su madre -Dianne Polley- que se convierte en un documental del camino que recorrió para descubrir a su verdadero padre. Sara comienza su documental recaudando muchas historias que tenían que decir algo de su madre. Entrevistó a su familia, amigos, compañeros de trabajo, etc. Luego de hacer un análisis de la información recabada, descubre historias comunes y hechos que parecen verosímiles y que muchos de los entrevistados no habían logrado ver debido a que se encontraban sumergidos en su propia percepción de las cosas. Sara les presenta esta serie de hechos a sus entrevistados y filma la reacción de las personas luego del enfrentamiento con los hechos nuevos. Cada uno de los entrevistados contrastaba su historia con las nuevas evidencias y configuraba juicios que ahora no sólo tenían que ver con su íntima perspectiva de Dianne, sino con una transposición de opiniones, de historias y de hechos. Una de

las cosas que descubrió Sara, fue que en realidad era hija de Harry Gulkin, el productor de su madre. Cuando el padre Harry se enteró de que Sara sabía la verdad de su paternidad, le contó su historia de amor con Dianne. Seguido de eso, vio todas las demás historias que hablaban de su mujer amada, incluyendo la que contaba el padre que crió a Polley y fue la pareja de Dianne hasta el fin de sus días. Cuando terminó este enfrentamiento con todos los puntos de vista, los hechos, los sentimientos de personas que no sólo eran él, de lugares que él no había visitado y situaciones que él no consideraba, lo primero que dijo fue: -“Yo amaba a Dianne Polley, y ella me amaba... digan lo que digan nuestra historia de amor es la verdadera”.

Hay sentimientos muy profundos que sólo tienen sentido en un nivel normativo básico. ¿Qué objetividad tendría amar a una persona en vez de otra?, ¿no somos todos igualmente dignos de ser amados?

Pensamiento y sentimiento están intrínsecamente vinculados, razón-corazón es cualidad óptica del ser humano; es complementariedad, no oposición [...] el bien sólo es posible en el marco de ese dualismo necesario; en otras palabras, la buena o positiva moral (como comportamiento o conducta) es resultado del ejercicio racional y afectivo. (Ortiz: 2006, pp. 83)

Existen situaciones propias de nuestra humanidad que sólo se viven desde aquí, desde dentro de nosotros, que dotan de sentido nuestras vidas desde el lugar particular en donde estamos.

No se puede pretender comprender algo de lo que no se forma parte. Por esta razón, ¿cómo podemos comprender una

sociedad, un mundo, un planeta, una biosfera, si nos apartamos de ellos? (Max Neef: 1993, pp. 146)

Tolerar es forma y contenido, es camino y horizonte. Tolerar es saber que apreciamos valores como el amor o la libertad como algo deseable genuinamente y al mismo tiempo es reconocernos en las palabras de Harry. Mirar sin vergüenza nuestra necesidad comprender nuestros procesos irreductiblemente subjetivos sin rendirnos completamente ante su resplandor. Si nos abandonamos a la subjetividad nuestro egocentrismo nos impedirá siquiera sentir el tacto de la alteridad. Si nos embelesamos con la objetividad, no hay cuerpo por el que valga la pena luchar.

### Capítulo III. Ética intercultural: semilla, planta y fruto.

*[...] los problemas tecnológicos y ecológicos comunes, así como las bases de la convivencia política, implican la redefinición de unos principios éticos transculturales y genuinamente globales, así como la reafirmación de unos derechos humanos universales sustentados en una misma naturaleza biocultural, cuyas condiciones y necesidades biológicas, psicológicas y sociales compartimos todos,*  
(Linares: 2011, pp. 166)

En el camino recorrido hasta este punto hemos hecho distintas paradas estratégicas. En un primer momento nos detuvimos a revisar las generalidades que nos posibilitan pensar en valores transculturales como ejes de entendimiento para sujetos como nosotros, pertenecientes a una especie común que se encuentran en un mundo que les requiere tempo-espacialmente la convivencia. Seres que configuran su realidad socio-culturalmente; personas que quieren o requieren entenderse mutuamente en aspectos mínimos de articulación para garantizar –o al menos proteger- la realización personal de cada uno, entendiéndola como la ejecución de sus planes de vida. Una siguiente parada en el camino fue el encuentro con la tolerancia como valor transcultural procedimental que nos sirve para: 1) visibilizar el alcance de los valores que pueden que accionan en nosotros para ubicar los que pueden ser considerados como transculturales, como la autonomía o la libertad, 2) para enfrentar y contrastar nuestras formas de justificación de la acción, tanto las subjetivas como



las objetivas –yo diría transculturales-, y 3) para señalar prácticas que son transculturalmente inaceptables.

Debido a que la tolerancia es un valor procedimental, no rompe con la idea de incompletitud y falibilidad que señalé en el primer capítulo. Todos los valores transculturales que podamos pensar tienen el nivel de contingencia que les dota el hecho de haberlos nombrado nosotros, seres finitos y contingentes. Aunque su nivel de contingencia es mucho más moderado que el de los valores que surgen del sistema normativo básico, es decir, valores que no pueden prescindir de nuestra subjetividad. Si estamos de acuerdo en lo dicho hasta ahora –o si no lo estamos-, espero en nuestra cabeza tengamos muchas más preguntas que las que había al empezar la lectura. Algunas de las que yo tengo y que quisiera abordar –no “responder”- en este último capítulo son: 1) ¿Qué presupuestos hay detrás de los valores transculturales: necesidades, instintos, condicionamientos mentales...? 2) ¿Cómo desagregar los valores transculturales de las prácticas cotidianas? ¿Por qué es importante hacer esto? ¿Cómo se re-materializarán estos valores?, 3) ¿Qué mecanismos de propuesta y contrastación de valores transculturales pueden funcionar? He intentado abordar los motivos por los que es evidente que pueden existir valores transculturales en tanto compartimos una capacidad de entendernos desde un punto que no es particularmente el nuestro –el ejercicio de objetivación de Nagel-, aunado al hecho de que formamos parte de la misma especie en un planeta compartido y podemos actuar en consecuencia a criterios básicos que nos ayuden a vivir dentro de él –las normas heurísticas de Appiah-. Pero aún no me he detenido del todo –aunque en el

capítulo anterior lo intenté-, en la manera en la que actúan o actuarían los valores transculturales en un mundo como el que vivimos actualmente. Es un tema un tanto escabroso puesto que la realidad en la que nos encontramos casi nunca se acerca al mundo en el que nos gustaría habitar. Ese mundo ideal algunas veces da cabida a la idea de realidad desde la que hacemos nuestras más sinceras reflexiones morales. Pero, en tanto esta tesis pertenece al ámbito de la ética normativa, el compromiso con la realidad... real, supera la tentación que me genera la idea de crear un metadiscurso ético circular, es decir, congruente en sí mismo, pero que poco tiene que ver con cómo son las cosas, o las personas.

Para intentar conocer qué es lo que pasa con los valores en la vida cotidiana, me gustaría comenzar proponiendo una metáfora de análisis que podría ayudarnos a entender la manera en la que se materializan y construyen algunos valores, en general, y las prácticas que de ellos devienen. Planteo que los valores, en particular los transculturales, pueden pensarse como semilla en tanto responden a condiciones cognoscitivas, biológicas e históricas de nosotros mismos, que se moldean según nuestras circunstancias mediatas y el orden social correspondiente. Estos valores se estructuran formando sistemas sólidos de vías para satisfacer esos primeros impulsos, como el tallo de una planta genera los mecanismos de flujo de nutrientes que garantizan su supervivencia. Poco después, estas estructuras de satisfacción se manifiestan en prácticas sociales que configuran la primer y más inmediata fuente de sentido de nuestra vida. Las prácticas son la materialización más evidente de nuestros valores y creencias, son en parte nuestro follaje y frutos. Desde nuestras prácticas sociales es desde

donde percibimos y recibimos de manera más inmediata los impulsos y contactos con el exterior. Como las plantas reciben la luz solar mediante la clorofila de sus hojas.

En este sentido, entender la reflexión ética como una práctica parecida a la agricultura puede funcionar como una herramienta con la que espero, pueda ser más inteligible la manera en que los valores transculturales se pueden cultivar, crecer y cosechar en un sociedad empeñada en justificar la eficacia de los monocultivos, práctica que me parece una de las más lacerantes expresiones del relativismo agrícola<sup>28</sup>. Por otra parte, no nos viene nada mal echar mano a las formas de comportamiento de otros terrícolas para explicar nuestros propios procesos existenciales. Tal vez de este modo, con el ritmo que nos permita nuestro bien afianzado antropocentrismo, podamos ampliar nuestra capacidad de identidad, y de este modo abarcar con dignidad a nuestros varios compañeros de planeta.

---

<sup>28</sup> Hago esta comparación porque, la idea de los monocultivos es que la especificidad que tienen las plantas en cuanto a requisitos de nutrientes, plagas que los afectan, espacio necesario para su cultivo, tipo de tierra para la producción etc., hacen “necesario” que cada especie se trabaje de manera aislada y en masa. Luego vinieron una serie de argumentaciones más nauseabundas. Pero el principio era, que las plantas eran tan esencialmente específicas que necesitaban tratamiento separado. Todo bajo el supuesto de que el fin de los cultivos era la más eficiente producción para consumo humano. No encuentro relativismo más absurdo -¿o sí?-. Las plantas en tanto comparten reino tienen mecanismos de supervivencia idénticos que se manifiestan según su especie en estructuras morfológicas diversas. Esta diversidad es la que garantiza su supervivencia en sus ecosistemas naturales debido a que equilibran entre sí el número de nutrientes, las plagas, las alturas y la sombra. Las plantas viven en la diversidad de su especie, creer que esta diversidad es poco conveniente nace simplemente de nuestro reducido entendimiento, incluso de nosotros mismos, y de nuestras ansias de crear guetos –productivos, culturales, políticos- para satisfacer necesidades inventadas. No necesitamos comer justamente manzanas todo el año, ni ver exactamente el mismo programa en televisión cada día, ni ser auto condescendientes con nuestros preceptos culturales, ni hacernos amigos sólo de nuestros partidarios políticos. En este humilde sentido, el relativismo y la consiguiente aversión por la diversidad es completamente antinatural.

### III. I Semilla: Los Módulos Morales

En términos biológicos, la semilla es un óvulo fecundado y maduro. Aunque para la práctica agrícola el término semilla se usa para cualquier porción de la planta que permita reproducirla.

Encontrar lo que compartimos los seres humanos para que sean puntos estratégicos de convivencia y articulación de nuestra diversidad es una tarea tanto ardua como polémica. Villoro nos dice que,

[...] en la medida en la en que podemos referir variantes a una cultura, admitimos ciertas actitudes y creencias supuestas en todas ellas. Se trata de compromisos ontológicos acerca de lo que puede admitirse como existente en el mundo, criterios comunes sobre lo que debe ser considerado como razones válidas, de principios normativos acerca de lo que obliga a todo agente, y de preferencias últimas sobre los valores que orientan y dan sentido al mundo. (Villoro: 1998, pp. 3)

Parece bastante clara la forma en que Villoro nos presenta los ámbitos de posibilidad de nuestras creencias y actitudes comunes. Pero, exactamente ¿qué compromisos ontológicos tenemos con el mundo, con nuestra especie y con nuestros compañeros de planeta?, ¿cuáles son los criterios de validez de las razones a un nivel transcultural? y ¿qué valores son entonces preferibles para dotar de sentido nuestra existencia –a nivel personal y social-, en qué se basa esa preferencia?

La genética de la semilla de los valores transculturales tiene uno de sus pilares en las posibilidades reales de interiorización de dichos valores para seres como nosotros. Un compromiso ontológico con nuestra propia especie, requiere del conocimiento de los mecanismos de acción que responden a estructuras cerebrales que a veces escapan de nuestra conciencia de su existencia. Nuestra ignorancia respecto a los procesos mentales propios de nuestra especie no implica que no influyan en nuestro comportamiento o al menos en nuestras posibilidades fácticas de acción y su respectiva justificación.

En este sentido, Appiah muestra una propuesta interesante basada en estudios de psicología moral<sup>29</sup>. Apunta que, según estudios de neurociencias, nosotros respondemos a ciertos “módulos de procesamiento” que son subsistemas funcionales de la mente, es decir, formas de ordenamiento de la información que no pasan por nuestras creencias<sup>30</sup>. Estos módulos están presentes en nosotros desde etapas muy tempranas de nuestra vida. Los módulos de procesamiento se han descubierto mediante varios estudios neurológicos y aunque los psicólogos, psiquiatras y neurólogos no han podido crear una clasificación común de los módulos, coinciden generalmente en el contenido de los mismos.

Concuerdo con Appiah cuando dice que:

---

<sup>29</sup> Appiah se apoya específicamente en la taxonomía moral que proponen Jonathan Haidt y sus colaboradores. (Cfr. Appiah: 2010, pp. 159)

<sup>30</sup> Para profundizar con esto, Appiah nos dice: “[...] nuestro sistema de procesamiento visual toma como dominio la luz que incide en la retina, traduce los acontecimientos retinianos a una imagen del mundo y (con excepciones interesantes) no resulta muy afectado por lo que creemos. Por ejemplo, no podemos hacer que algo que sabemos blanco se vea blanco sólo porque advertimos que está iluminado por una luz roja. Nuestro sistema de procesamiento visual no tiene la capacidad de ajustarse a esa información” (Appiah: 2010, pp. 160)

Para nuestra vida ética es más importante determinar con qué mecanismos psicológicos contamos que elaborar un relato evolucionista de su origen; tales mecanismos son el factor que contribuye a determinar nuestras posibilidades conductuales, nuestra naturaleza individual. (2010, pp. 158)

Lo que me interesa de estos estudios es la existencia de lo que Appiah llama “módulos morales”, que son predisposiciones conductuales que responden a sentidos muy básicos de procesamiento cerebral. Uno de estos módulos morales es la compasión. La reacción de incomodidad ante el sufrimiento humano es parte de nuestra estructura cerebral, “Hasta los bebés y los niños que comienzan a andar, que son demasiado pequeños para reflexionar sobre la vida interior de otras personas, demuestran que les incumben las señales de angustia” (Appiah: 2010, pp. 163). Este sentido primario de compasión que genera sentimientos de empatía con el otro es estructural en nuestro cerebro. Nuestros mecanismos para “amaestrar” esta compasión, responden a cuestiones sociales de identificación con grupos –construcción de identidades locales que hacen que nuestra compasión sea selectiva- o, en algunas situaciones, hace referencia a otros módulos que crean mecanismos interiorizados de “justificación del sufrimiento”. A pesar de esto, no podemos negar que “nuestra capacidad de compasión [...] ha modelado nuestras tradiciones explícitas de deliberación moral” (Appiah: 2010, pp.167).

Otro módulo muy importante que regulan nuestros sentimientos morales – haciendo referencia a Adam Smith- es el de la reciprocidad. La sensación de que la reciprocidad es algo deseable en un sentido básico de procesamiento cerebral

puede derivar en la estructuración cerebral de algunas premisas de equidad, que posteriormente, como algunos filósofos liberales han hecho, pueden configurar sistemas de justicia (Cfr. Rawls: 2002). “El objeto medular de la moral consiste en determinar qué les debemos a los demás, y no podemos analizar minuciosamente esta idea sin los conceptos de equidad y reciprocidad” (Appiah: 2010, pp. 172). Estos dos conceptos tienen referentes en un módulo moral que se ocupa de ellos, del cual brota el resentimiento que la falta de equidad produce, a diferencia de la compasión, en este módulo: “no se responde a una herida que recibe otro sino a lo que se concibe como herida recibida en carne propia” (Appiah: 2010, pp. 171).

Estos dos “módulos morales” –el de la reciprocidad y la compasión- constituyen de alguna manera lo que podemos llamar el germoplasma de las semillas de valores transculturales. La idea de evitar el sufrimiento de los demás y el sentido de correspondencia a los actos de las otras personas son bases bastante firmes como para poder construir desde ahí valores que atraviesen nuestras particularidades culturales. Me uno a Thoreau cuando nos cuestiona: “¿por qué tienen que ser nuestras intuiciones como esas nueces güeras que sólo sirven para pincharse los dedos?” (2009, pp. 30).

Algunos investigadores a los que podríamos reconocer como “gestores ambientales” se empeñan en mostrarnos que los bancos de germoplasma no son la mejor idea para garantizar la conservación de las variedades vegetales. Incluso algunas veces se reducen a una fetichista e ingenua forma de atesorar y mistificar el contenido genético de las semillas. Esto se debe a que la utilidad de los bancos de germoplasma se ve cuartada cuando se pierden las condiciones de posibilidad

de la existencia de las plantas que surgen de esas semillas. Lo que quiero decir es que, no tiene sentido –más que para un bastante excéntrico coleccionista- conservar características genéticas de cualquier ser si no se garantiza la existencia del medio ambiente adecuado para tales características genéticas. Por otra parte, al tener en cautiverio los germoplasmas, impides de se adapten las semillas a nuevas características ambientales.

Algunos valores que surgen de los módulos morales cerebrales se adaptan al ambiente. La pura aseveración de la existencia de formas de procesamiento mental que nos remiten a la compasión y la reciprocidad nos sirve para plantearnos una estructura del tipo: semilla. A pesar de ello, aunque los mecanismos psíquicos sean generales, su expresión dependerá en gran medida del contexto cultural (Cfr. Appiah: 2010, pp. 170). No obstante, la existencia de estos mecanismos nos brinda principios a los cuales hacer referencia cuando queremos poner a dialogar las formas de justificación de nuestras acciones y así hacernos preguntas concretas del tipo ¿Por qué no nos detenemos al hacer daño a x persona?, o ¿Qué pasa en nuestra cabeza cuando no respondemos formas a básicas de reciprocidad?. Esto, como dije antes, podemos referirlo a una falta de alcance de nuestra identificación con los otros, a procesos culturales de estructuración de la justicia o a formas diferenciadas (Appiah: 2010, pp. 172-180) de ejercicio de la reciprocidad o compasión. Pero esto no nos exime de preguntarnos que, a excepción de algunas estructuras mentales diferenciadas<sup>31</sup>,

---

<sup>31</sup> Appiah habla un poco de los psicópatas en el caso de la ausencia del módulo de la compasión. Aunque existen otros estudios que remiten a otro tipo de “patologías mentales” aunque no me siento cómoda con el término carezco de tiempo para referir uno mejor. Un estudio brillante es el de Baron-Cohen, quien en su



“por muy diferentes que sean los léxicos morales [...] tradiciones areteicas, deontológicas y contractuales, ¿resulta inconcebible aceptar que todos comparten una raíz común?” (Appiah: 2010, pp. 172).

Refugiarnos por completo en la biología o el evolucionismo para justificar cuestiones morales no es sólo reduccionista sino muy peligroso. Basta pensar en los cientos de casos de seres que no se considerarían humanos por no ser “compasivos” –según nuestra idea de compasión–,

[...] la mera circunstancia de que los seres humanos tienen algún mecanismo profundamente afianzado –la pasión por la equidad, el anhelo a la gloria– no determina el modo de expresión o las formas que tomará el mecanismo. Para nosotros, los seres humanos, no existe una división clara entre naturaleza y cultura. (Appiah: 2010, pp. 157).

Que exista un principio de realidad en el que la compasión y la reciprocidad se encuentren como módulos morales cerebrales y el hecho de que configuramos patrones culturales que ajustan este principio, no deberían plantearse como factores excluyentes, sino complementarios. Que los seres humanos sintamos el deseo de evitar el sufrimiento, o el daño como diría Mill, es un hecho del cual podemos hacer uso como referente de análisis de nuestros valores. Como nos dice Nussbaum, las ideas intuitivas que subyacen algunas teorías morales “tienen

---

libro *The science of Evil* (2012) nos habla sobre las estructuras cerebrales que hacen que las personas no sientan empatía, incluso crea la categoría de los “los cero empáticos”. Estas personas no logran sentir identidad alguna con otros seres humanos. Por lo tanto sus comportamientos hacia los otros no tienen más consideración que si fueran referidos a un objeto. Aquí podemos referirnos a una diferencia radical en uno o varios módulos morales de una persona.

su origen en muchas culturas diferentes -e incluso, muy probablemente, en todas las culturas- (2012, pp. 150).

Si en general, queremos evitar el sufrimiento, podríamos suponer que nos es valioso el bienestar de las personas. Y, en un planteamiento muy básico podríamos estar de acuerdo en que debemos alejarnos de formas de vida que hagan sufrir a los otros. En un sentido muy primario, nos es valiosa la vida de las personas. Claro que este valor es moldeable -y vaya que lo hemos moldeado- pero posibilidad cognoscitiva de existencia de nuestro interés hacia la vida de las otras personas es parte del contenido básico de nuestra especie. Entonces parece ser más fácil procurar el bien de los demás que hacerlos sufrir, pero nuestra especie se esfuerza en hacer las cosas difíciles. Me atrevo a decir que no es nada del otro mundo pensar en que la idea de que nos interesan las otras personas puede ser un principio que deviene en valores transculturales más específicos, por ahora mencionar algunos: el de la vida –plena- y la autonomía.

El salto del coleccionismo excéntrico de valores hacia una construcción de un real sistema de conservación de semillas se da mediante el compromiso que tengamos con el contexto de realización de los mismos. Si bien, los módulos morales pueden ser un tipo de contenido genético<sup>32</sup> de los valores transculturales, la consideración de nuestros contextos-ambientes es la clave para que podamos construir un

---

<sup>32</sup> A esta altura espero haber sido clara en que la realidad genética no excluye los procesos histórico-culturales. “[...] la naturaleza humana ya es siempre doblemente cultural. En primer lugar, es el resultado histórico de prácticas sociales más antiguas que configuraron nuestro medio ambiente, con lo cual crearon presiones selectivas que estabilizaron disposiciones conductuales inscriptas en los genes. En segundo lugar, las posibilidades conductuales humanas son, en parte, el resultado de los conceptos que las personas tienen a su disposición, conceptos disponibles que son una dimensión central de la cultura” (Appiah: 2010, pp. 157). Es interesante pensar por qué se han mantenido los módulos de compasión y reciprocidad a lo largo del recorrido histórico de muchas de las culturas que conviven en nuestro mundo.

conjunto de valores que germinen y puedan articular nuestro actuar en un mundo tan diverso como el nuestro.

### III.II Germinado y Cotiledones: Las necesidades fundamentales

Como mencioné antes, cuando hablamos de semillas no sólo nos referimos a los óvulos fertilizados. Una semilla puede ser la rama de una planta que resembramos en un espacio diferente para que saque raíces; éste es otro proceso de reproducción.

A partir de nuestro conocimiento sobre las formas en que actúa nuestro cerebro podemos sacar primeras plántulas que se aproximen a la forma en la que configuraremos valores para actuar y relacionarnos con los otros. Pero también, podríamos ubicar una planta un poco madura y tomar una de sus ramitas y resembrarla a ver si saca raíz en la nueva tierra. Existen ya varias propuestas de principios generales y abarcadores que pueden orientar desde un punto de partida común nuestra reflexión ética. A partir de este apartado quiero tomar una rama de la propuesta de “Desarrollo a escala humana” del economista Manfred Max Neef, ya veremos si saca raíces en el campo que hasta ahora hemos preparado. A pesar de mi clara preferencia por Max Neef, retomo también el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum, debido a que los tres tienen en común su interés por encontrar criterios comunes de desarrollo humano que se basen en nuestras capacidades de satisfacción de tales criterios.

Cuando las plantas germinan, sus primeras hojas se llaman cotiledones, estas hojas no son de la forma ni tamaño de las hojas con las que la planta va a crecer el resto de su vida, por ello algunas personas les llaman “hojas falsas”. Los cotiledones son un mecanismo de protección de las plantas que tiene como objetivo desorientar a las plagas para que no reconozcan la especie de la semilla germinada y, de este modo, les permitan crecer hasta tener más hojas y fuerza para resistir los daños que les puedan causar las plagas. Los cotiledones son un mecanismo de defensa común a todas las plantas pero las formas y apariencia de los mismos varían: los tipos de pasto son monocotiledóneos -sólo tienen una hoja falsa-, mientras las hortalizas de ciclo corto son dicotiledóneas -forman dos hojas falsas-; la patatas de guía forman cotiledones amplios y ovalados, a diferencia de algunos arbustos que tienen cotiledones en forma de corazón.

Como lo hacen las plantas, los primeros esfuerzos de germinar nuestros principios de construcción moral pueden ser un tanto engañosos. Hay que tener claro que los valores no se reflejan en la vida social tan sólo con nombrarlos. La materialización concreta de los valores surge de la conjunción de sus principios “genéticos” y su relación con el ambiente en el que crecerán.

El ser humano tiene mecanismos comunes que se manifiestan de manera diferenciada según la cultura a la que pertenece cada sujeto. La tensión que existe en las etapas de crecimiento de la planta que van de semilla -germoplasma- a cotiledones -primeras hojas de defensa- para finalizar en las hojas propias de su especie son momentos decisivos para el futuro de las mismas en cuanto a adaptación a su lugar de crecimiento.

Manfred Max Neef es un campesino experto en germinar principios comunes a la humanidad. Su<sup>33</sup> gran logro de cosecha fue el planteamiento de las “necesidades humanas fundamentales”<sup>34</sup>. Para su crecimiento, no sólo se confió de nuestro material genético –los módulos morales y las intuiciones-. Lo que hizo fue abonar la tierra en la que sembró las semillas con elementos de la realidad en la que los valores germinarán. Y durante el proceso fue y es muy cuidadoso al intentar garantizar que ese abono contenga los nutrientes necesarios para las personas con plena conciencia de que, esos elementos nutritivos, aunque son comunes, se pueden encontrar en variadas fuentes, a las cuales los sujetos echarán mano según su contexto.

Para Max Neef, nuestra principal tarea debe estar en:

[...] la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia, y en la articulación orgánica de seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los

---

<sup>33</sup> Hasta ahora he pasado por alto al citar y referirme a este pensador, el elemento de construcción colectiva que tienen sus ideas. Con Max Neef no puedo permitírmelo del todo porque su teoría de necesidades humanas fundamentales es una creación colectiva con colegas académicos y con comunidades autónomas. Basta con mencionar a “Los diseñadores” comunidad autónoma en la Laguna de la Cocha, Colombia y a Antonio Elizalde, amigo y colaborador en varias de sus libros y proyectos.

<sup>34</sup> Algunos pensadores se mantienen escépticos ante la opción de encumbrar las necesidades básicas como principios de aproximación universal. Si bien es cierto que, como dice Villoro: “[...]es muy difícil establecer una demarcación entre las necesidades que dependen del contexto cultural y otras independientes de él. En rigor, sólo las actitudes (y los correspondientes valores) referidos a las ‘necesidades naturales’ (alimento, vestido) mostrarían cierta independencia del contexto cultural.” (1998, pp. 3). A esto Max Neef respondería: “la alimentación y abrigo no deben considerarse como necesidades, sino como satisfactores de la necesidad fundamental de subsistencia” y sigue “Lo que está culturalmente determinado no son las necesidades humanas fundamentales, sino los satisfactores de esas necesidades” (Max Neef: 1993, pp. 41-42). No poseo el grado de convencimiento respecto a la total independencia de las necesidades respecto a la cultura, pero sí reconozco que el grado de volatilidad de los satisfactores desde el punto de vista diacrónico y espacial es mil veces mayor que el de las necesidades básicas planteadas tanto por Max Neef como por Hume o Zimmerling.

comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía (Max Neef: 1993, pp. 30).

Este cuidado especial de las necesidades básicas como resultado del proceso de germinación de a la semilla de principios comunes recoge: 1) las precondiciones estructurales de nuestro ser y nuestro ambiente, 2) la idea de que compartimos este ambiente en alguna medida, 3) el hecho de que hemos desarrollado herramientas para modificarlo y, 4) que vivimos procesos de crecimiento que afectan a nuestra persona, nuestra sociedad y nuestra especie multifactorialmente, desde niveles locales hasta globales.

Habiendo hecho esto, en un genuino y valiente ejercicio de interés por la humanidad y los terrícolas en general, Max Neef plantea dos ejes de necesidades básicas. Por un lado plantea las necesidades axiológicas de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad. Y a la par presenta las necesidades existenciales que son Ser, Tener, Hacer y Estar. Estos dos ejes de necesidades se imbrican, es decir, la subsistencia es necesaria en los ámbitos del ser, hacer, tener y estar. En este tenor, tanto Nussbaum como Sen proponen las “capacidades básicas”, que Nussbaum define como “las facultades innatas de la persona que hacen posible su posterior desarrollo y formación” (2012, pp. 43)<sup>35</sup>. Por lo pronto, tomaré a Max

---

<sup>35</sup> Ella numera diez capacidades que son: vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego y control sobre el propio entorno. Tanto la propuesta de Nussbaum como la de Max Neef plantean principios generales de desarrollo. Si hacemos un pequeño análisis, estas dos propuestas se parecen mucho en contenido aunque la estructura parezca bastante diferente. En este momento es difícil decir que un sistema contiene completamente al otro. Pero para posteriores investigaciones sería interesante comparar por ejemplo la necesidad de creatividad de Max Neef con capacidad de Imaginación y Pensamiento de Nussbaum o la capacidad de juego

Neef y las necesidades fundamentales como base de análisis<sup>36</sup>, aunque en futuros escritos podríamos hacer dialogar las tres propuestas.

Max Neef nos dice que las necesidades humanas fundamentales son principios que “[...] cambian con la aceleración que corresponde a la evolución de la especie humana. Es decir, a un ritmo sumamente lento. Por estar imbricadas a la evolución de la especie, son también universales” (1993, pp. 54). Y añade:

Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables. [...] Las necesidades humanas fundamentales (como las contenidas en el sistema propuesto) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades (1993, pp. 42)

Por lo tanto, las necesidades fundamentales pueden ser comparadas con el germinado de una planta, pues hacen referencia al contenido genético de la semilla –condiciones básicas de nuestra especie-, pero al crecer se diferencian por el tipo de materialización que toman estas necesidades en cada cultura y sociedad. Max Neef presenta este grupo de necesidades a manera de red, respondiendo a su deseo de crear más que un listado de principios inmaculados y

---

con a la necesidad de ocio. A pesar de que son dos planteamientos semejantes en contenido e intención su propia estructuración hace que necesitemos ámbitos diferenciados de análisis o la creación un marco reflexivo que haga dialogar ambas propuestas.

<sup>36</sup> A pesar de esta preferencia metodológica por Max Neef creo que Nussbaum plantea un ámbito de capacidades que se escapa un poco de las manos de Max Neef y Sen: las capacidades de otras especies. El considerar como agentes dentro de su teoría a otros animales no humanos es una gran virtud. Creo que Max Neef abarca de alguna manera el tema de otras especies pero en tanto entorno humano, no como agentes de derechos. Nussbaum en este sentido, nos da de qué pensar cuando establecemos el ámbito de pertenencia de las capacidades. Aunque, admito, ese grado de análisis sobrepasa la presente reflexión, pero no la ignoremos, es importante cuestionarnos en la pregunta ¿qué le debemos a los demás? Quienes son esos “demás”.

unívocos, un sistema de necesidades fundamentales que se satisfacen en tres niveles: “a) en relación con uno mismo (*Eigenwelt*); b) en relación con el grupo social (*Mitwelt*); y c) en relación con el medio ambiente (*Umwelt*)” (Cfr. Max Neef: 1993, pp. 43).

Pero, tanto las necesidades axiológicas de de ocio, subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, identidad, creación y libertad como las existenciales de ser, tener, hacer y estar; parecen demasiado abstractas como para identificarlas a simple vista en nuestro actuar social.

### III.III El tallo. Los satisfactores

Seguramente los pioneros de la botánica percibieron que las primeras hojas de las plantas no eran iguales a las que iban a tener el resto de su crecimiento y de esta premisa devino la idea de que existe un mecanismo de protección general al reino *plantae* al que pusieron el nombre de cotiledones. En un sentido parecido, el camino que sigue Max Neef para la identificación de las necesidades fundamentales consiste en la desagregación de éstas a partir de sus satisfactores.

Los satisfactores [...] están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas. Pueden incluir, entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes (1993, pp. 50)

La manera en la que se manifiestan los mecanismos primarios que hemos visto hasta ahora –módulos morales y necesidades básicas fundamentales- es



mediante la construcción de satisfactores adaptados a nuestro contexto. Los satisfactores podrían verse en nuestra metáfora como la formación de las primeras “hojas verdaderas” de las plantas y la constitución del tallo como estructura primaria de soporte y conductor de nutrientes –nutrientes ya identificados como los necesarios para la planta-.

Un satisfactor es el modo por el cual se expresa una necesidad. La necesidad de supervivencia, por ejemplo, se manifiesta a partir de satisfactores como la alimentación y el vestido. Incluso un mismo satisfactor puede corresponder a varias necesidades. Pensemos en la educación como un satisfactor, esta podría corresponderse con la necesidad de participación, entendimiento, creación, protección, afecto... El número de necesidades satisfechas depende de la sinergia del satisfactor.

A esta forma de entender las necesidades fundamentales Max Neef agrega un nuevo componente: los bienes económicos disponibles. Los bienes son los elementos a los que podemos apelar para potenciar nuestros satisfactores que a su vez hacen referencia a las necesidades fundamentales. Podemos hacer la comparación con lo que Nussbaum llama: el funcionamiento, que es “la realización activa de una o más capacidades [...] los bienes o productos de las capacidades” (2012, pp. 44).

Las necesidades fundamentales dependen de nuestra capacidad de estructurarlas en satisfactores y de alguna manera se ven condicionadas a los bienes que tenemos disponibles para su ejercicio. Pero es un gran error confundir las

necesidades fundamentales y toda su potencialidad de creación de criterios –en este caso de valores transculturales-, con los bienes que hemos configurado históricamente para satisfacer estas necesidades fundamentales.

Para una teoría crítica de la sociedad no basta especificar cuáles son los satisfactores y bienes económicos dominantes al interior de ella, sino presentarlos además como productos históricamente constituidos y, por lo tanto, susceptibles de ser modificados. Por consiguiente, es necesario rastrear el proceso de creación, mediación y condicionamiento entre necesidades, satisfactores y bienes económicos. (Max Neef: 1993, pp. 52)

Un análisis que se agote en la superficie circunstancial de los bienes económicos hace que nuestra vida esté al servicio de los objetos, en vez de que los objetos estén al servicio de nosotros. Pensar que esencialmente el consumo de carne de res es un principio imprescindible para satisfacer nuestra necesidad primordial de alimentación es absurdo; y este absurdo no es simplemente incómodo, ocasiona que nosotros seamos esclavos de nuestra necesidad inventada (¿¡de carne de res?!). La transculturalidad aquí se encuentra en nuestra necesidad de supervivencia, que se manifiesta en nuestro deseo de satisfacer el hambre, que puede adaptarse, en cuestión de bienes, a las condiciones del contexto<sup>37</sup>. Este

---

<sup>37</sup> En cuestión de alimentación vivimos bastante mal acostumbrados por el neoliberalismo político y el “libre mercado”. El alimento, es uno de las grandes preocupaciones cotidianas del ser humano... entregamos nuestra vida a conseguir el “pan”. En realidad, nosotros mismos nos esclavizamos debido a nuestro aspiracionismo de bienes que no están a nuestro alcance. Comer carne diario es un verdadero atentado contra la soberanía de las personas. Comer sólo manzanas como fuente de fructuosa todo el año es una barbaridad. Tenemos que conocer los procesos de nuestros alimentos y reconocer nuestro entorno. Nuestra enajenación ante el consumo es apabullante, el año pasado en Mérida Yucatán se elevaron los precios del limón a 90 pesos el kilogramo; extrañamente, las personas empezaron a comprar uno o dos limones para su comida, y en el transporte público se oían comentarios furiosos sobre el alza de los precios y lo difícil que es la vida... al parecer nadie reparó en los árboles de limones plantados en todas las avenidas grandes de la

ejercicio de adaptación al contexto, debe procurar abonar a las otras necesidades, es decir, no podemos frustrar la realización de nuestra necesidad de libertad para la satisfacción de la de supervivencia. Habría que reflexionar bastante en torno a esto en una sociedad como en la que nos encontramos que parece sacrificar todas las necesidades fundamentales excusándose en la satisfacción de los satisfactores de alimento, hogar y vestido. Que las personas trabajen jornadas diarias de ocho horas –“si les va bien”-, que los estudiantes se abstengan de dedicarse al arte por falta de empleo, que nuestro afecto se vea condicionado a chantajes emocionales propios de la modernidad y que nuestra idea de protección se reduzca a la de seguridad –por parte del Estado- habla de patologías sociales que hemos desarrollado por aplicar satisfactores que aparentemente “cumplen” con la necesidad de supervivencia –sobre todo en el ámbito del tener-, pero que impiden o destruyen por completo la posibilidad de realización de todas las otras necesidades<sup>38</sup>. Es muy importante asegurarnos de que los bienes y los

---

cuidad ¡que estaban en plena producción! La falta de reconocimiento de nuestro entorno combinado con nuestra dependencia al mercado le ponen el pie a nuestra autonomía para satisfacer nuestras necesidades.

<sup>38</sup> Max Neef identifica cinco tipos de satisfactores: 1) Los *violadores o destructores* que se aplican con la intención de satisfacer una determinada necesidad pero aniquilan la posibilidad de su satisfacción en un plazo mediano e imposibilitan, por sus efectos colaterales, la satisfacción adecuada de otras necesidades, generalmente estos satisfactores siempre son impuestos; 2) Los *pseudo-satisfactores* que son elementos estimulantes de una falsa sensación de satisfacción de una necesidad determinada, generalmente son inducidos a través de propaganda, publicidad u otros medios de persuasión; 3) Los *satisfactores inhibidores* son aquellos que por el modo en que satisfacen (generalmente sobre satisfacen) una necesidad determinada, dificultan seriamente la posibilidad de satisfacer otras necesidades, generalmente se hallan ritualizados, en el sentido de que suelen emanar de hábitos arraigados; 4) Los *satisfactores singulares* son aquellos que apuntan a la satisfacción de una sola necesidad, siendo neutros respecto a la satisfacción de otras necesidades, son característicos de los planes y programas de desarrollo, cooperación y asistencia generalmente son institucionalizados; por último 5) Los *satisfactores sinérgicos* son aquellos que por la forma en que satisfacen una necesidad determinada, estimulan y contribuyen a la satisfacción simultánea de otras necesidades. Su principal atributo es el de ser contra hegemónicos en el sentido de que revierten racionalidades dominantes tales como las de competencia y coacción. A partir de esta clasificación Max Neef ha aplicado una metodología participativa de desagregación de necesidades-satisfactores-bienes a partir de matrices comparativas. Su objetivo es identificar el tipo de satisfactores a los que acuden diferentes grupos sociales y evaluar el nivel en el que estos satisfactores nutren verdaderamente a nuestras necesidades

satisfactores que usamos y configuramos no impidan la satisfacción de otras necesidades fundamentales, al contrario, que sean sinérgicos y cumplan con su función en el sistema de necesidades, porque si lo hacen de alguna manera el satisfactor de una necesidad potenciará la satisfacción de las otras.

Los valores transculturales podrían visibilizarse mediante la desagregación de las necesidades fundamentales y la comprobación de correspondencia entre los satisfactores que planteamos y dichas necesidades. Es decir, la autonomía es valiosa a nivel transcultural, si la encontramos como la materialización de una o varias necesidades fundamentales básicas –libertad, creatividad, supervivencia-.

Es imprescindible reconocer que en este momento de nuestra especie:

Vivimos y trabajamos en la construcción de un orden sin entender lo que es ordenable ni lo que estamos ordenando. De ahí que observamos el culto fetichista por la forma, como manera de ocultar el temor inconsciente a las incertidumbres que encierra el fondo. Confundimos así la ley con la justicia y el reglamento con la eficiencia. Identificamos la generosidad con la limosna y la participación con la reivindicación concedida. Utilizamos las palabras sin respetar su contenido y acabamos así construyendo caricaturas en vez de contextos coherentes en los cuales sustentar la constitución de nuestros proyectos de vida individuales y colectivos. (Max Neef: 1993, pp. 35)

En el camino para encontrar valores transculturales es fácil tropezar con la confusión generalizada entre nuestras necesidades fundamentales, los

---

fundamentales y se relacionan con los deseos de las personas y sus planes de vida. (Cfr. Max Neef: 1993, pp. 60-66)

satisfactores propios de nuestra sociedad y los bienes de los que echamos mano. Esta mezcla de categorías puede devenir en fundamentalismos estructurales que se reflejan en prácticas sociales fetichizadas y planteadas como imprescindibles para una idea de bienestar que al final de cuentas nos es ajena. Podemos encontrar incontables casos en los que esta dislexia categórica genera patologías sociales que van en detrimento de nuestra humanidad.

### III. IV Tutores: falsos satisfactores

Conocer el mundo de las plantas requiere que seamos muy observadores y que estemos informados de sus variados comportamientos. Si queremos “crecer” árboles frutales o maderables, lo único que hay que poseer es paciencia, porque ellos encuentran su camino solos, probablemente en sus primeros días de germinación requieran cuidado para que no los afecten las plagas en el proceso de la creación de su tronco, pero no más. Por otra parte, si queremos sembrar tubérculos debemos estar pendientes del crecimiento de su tallo inferior –lo que nos comemos-, en la medida en que crece el tubérculo hay que cubrir el tallo con tierra para que tenga la oportunidad de alcanzar un tamaño más grande y la planta se desarrolle mejor. Del mismo modo, al maíz hay que hacerle montículos de tierra para el óptimo desarrollo de sus raíces. Con las moras tenemos que garantizar que tengan un muro o pared para que se sujeten de él y éste a su vez les garantice frescura y sombra. Algunos tipos de leguminosas y tomates necesitan de “tutores” que les ayuden a encontrar el soporte del que su tallo carece, por ello se

siembran cerca de cereales –como el maíz- o les colocan un palito para que se sujeten de él. Así podría pasar varias páginas describiendo las particularidades de crecimiento que tienen las plantas según su especie, y no sólo su especie, sino su ambiente, tipo de semilla, finalidad en términos de producción, etc.

Cuando pensamos que el empleo asalariado<sup>39</sup> es una necesidad, puede que estemos cayendo en una confusión conceptual y práctica. El empleo responde a una condición fáctica del sistema económico en el que nos encontramos. Con él obtenemos dinero y de alguna manera somos “funcionales” para la sociedad –lo que sea que esto quiera decir-. Si somos sinceros, o descarados, podemos admitir que la inmensa mayoría de las personas nos asalariamnos para conseguir el dinero, dinero que ocupamos para comer, vestir, tener un lugar donde dormir, divertirnos, etc. ¿Dónde están aquí las necesidades? Seguramente en dormir, comer, divertirnos y vestir. Por lo tanto, podríamos “ganarnos la vida” desde una trinchera diferente a la del empleo asalariado sin que esto vaya en detrimento de nuestra condición humana. Por ejemplo, mediante redes de autoabastecimiento de alimentos, vestido y techo o construyendo sistemas que sean cada vez mejores para la satisfacción de nuestras necesidades. Muchas veces limitar nuestro campo de visión a los satisfactores que tenemos a la mano –en este caso el empleo asalariado- reduce nuestra capacidad de imaginación y no nos detenemos a pensar en otro tipo de satisfactores que puedan ser mucho más sinérgicos.

---

<sup>39</sup> Cuando hablo de empleo asalariado me refiero a trabajos que tengan un horario definido, generalmente de ocho horas y tengan un salario fijo. No me refiero exclusivamente a los empleos que ofrecen contrato. Tengo claro que en la situación en la que nos encontramos es un mejor satisfactor un trabajo con contrato que uno que no lo tiene. La subcontratación parece responder a una necesidad que tiene más que ver con el sistema en el que nos encontramos que con la clase de seres que somos.

Creer que tener un empleo es una necesidad para todos nosotros, es equivalente a creer que todas las plantas necesitan “tutores” para su crecimiento. Existen personas que en verdad padecen el hecho de tener ir al trabajo, y hay que poner atención en esa incomodidad, no todas las veces nace de un capricho o desidia; puede que exista ahí una frustración en el desarrollo de satisfactores para sus necesidades. Es como si a una calabaza la obligáramos a crecer amarrada a un palito... La diferencia aquí es que la calabaza muere cuando queremos obligarla crecer como no se lo permite su especie. La muerte de la calabaza es una salida bastante más fácil que la de nuestra especie. Cuando nosotros nos vemos obligados a crecer de formas que nos incomodan nos frustramos, jerarquizamos y esclavizamos... nos hacemos a la idea de que nosotros somos los que tenemos algo mal, jamás reparamos en que probablemente nuestra forma de crecer es distinta. Algunos crecemos en guía como la calabaza, o en enredadera como zarzamora o en árbol como mandarina, no con tutores como el frijol.

Nuestros valores transculturales deben ubicarse en nuestro interés por el crecimiento propio y de los otros. En el caso del empleo, podríamos retomar la idea de “bien social”. Es decir, el hecho de que nos necesitamos los unos a los otros para construir satisfactores y para que tenga sentido ejercerlos. Hay que luchar juntos por nuestra agencia moral, como diría Garzón Valdés. Promover nuestro desarrollo según los propios procesos, medios, ambiente y predisposiciones estructurales es un ejercicio que va más allá de nuestra inmediatez subjetiva o cultural. Lo que es valioso transculturalmente es el desarrollo autónomo de cada uno, no los satisfactores configurados para llevarlo a

cabo. Claro que estos son importantes, debido a que son las estructuras de posibilidad para la realización de nuestros valores. Por ello hay que construir formas de diálogo entre los distintos satisfactores que ayuden, mediante un ejercicio dialógico, a detectar qué tanto estamos satisfaciendo nuestras necesidades fundamentales y así poder intercambiar técnicas de crecimiento. Este ejercicio de contrastación de opiniones, técnicas y formas de vivir, nos permitiría hacer una “depuración” de los satisfactores que no abonan a nuestras necesidades fundamentales y a las de otros compañeros de planeta. Así podríamos construir un diálogo que nazca de un genuino interés transcultural.

La voluntad de detectar y construir variados satisfactores para nuestras necesidades fundamentales, mediante los bienes económicos disponibles, debe incluir una metodología de reconocimiento de la efectividad de dichos satisfactores y un ejercicio dialógico para el encuentro entre ellos. De tal manera nos podríamos alejar de la creación de guetos de justificación de estructuras de satisfacción y caminaremos hacia la construcción de una red de opciones de crecimiento que compartan nociones valorativas básicas –las necesidades fundamentales-, a partir de las cuales se pueda articular el diálogo y la cooperación entre ellas.

#### I.V Follaje, flor y fruto: Prácticas sociales y diálogo intercultural

Al final del capítulo uno hablamos un poco sobre diálogo y escrutinio público. En este último capítulo he intentado presentarles una propuesta explicativa de la manera en la que podrían nacer y estructurarse valores transculturales. Un último



paso que quiero dar es explorar la forma en que los valores transculturales pueden materializarse en las prácticas sociales.

Un proceso imprescindible para la vida de las plantas es la fotosíntesis, en ella las plantas captan energía solar para transformarla en energía química. Los cloroplastos reciben la luz por medio de la clorofila que se encuentra en las hojas. Por lo tanto, el follaje es esencial para la creación de la energía motora de las plantas, la canalización de los nutrientes y el desarrollo de su ciclo de vida: la floración y el fruto.

Nosotros percibimos el mundo desde lo más inmediato que tenemos, nuestro cuerpo. A partir de ahí configuramos prácticas personales que son transmitidas en la interacción con nuestros círculos de convivencia. Formamos hábitos y modos de comportamiento a partir de los cuales nos relacionamos con las otras personas; a partir de esto surgen las prácticas sociales. La importancia de estas reside en que configuran nuestra realidad y son nuestra más inmediata forma de aproximación a la misma. Estas prácticas encuentran su fundamento en valores de los que somos o no conscientes. Y, esos valores responden a creencias sobre cómo es el mundo.

Es relativamente difícil llegar desde el primer intento a reflexiones del estilo: -Mi creencia en que existe una vida después de la muerte y que esa vida es mejor que la actual, me inclina a no valorar demasiado los eventos de mi cotidianidad y a desear mi muerte y la de los otros-. Nuestras creencias están en un rincón de nosotros bastante profundo y de difícil acceso, son nuestras prácticas las que

tenemos a la mano para que nos den pistas sobre los valores y las creencias que las sustentan.

El tema aquí está en poner bajo la lupa nuestras prácticas. No como un esquizofrénico análisis de nuestra vida; la idea no es preguntarnos cada que miramos el televisor o comemos un caldo de pollo si nuestra acción se fundamenta en una creencia falsa sobre el mundo que nos hace sobrevalorar el caldo de pollo o minimizar la estética detrás de los programas televisivos. Esta observación puede ser un poco ociosa, como sociedad estamos muy lejos de este riesgo, pero no está de más tener un antídoto contra la soberbia supra-analítica bajo la manga.

Lo que es verdaderamente preocupante es que nuestra sensación de que las prácticas valen “por sí mismas” devenga en la creación de fundamentalismos autocomplacientes ante nuestras propias formas de vida. El clásico pseudoargumento de: “porque así se ha hecho siempre” no tiene más sentido que un tautológico “porque si”. Nuestras prácticas sociales nos caracterizan y le dan sentido a nuestra vida. Pero no olvidemos esas prácticas son maleables y contingentes debido a nuestras propias circunstancias.

Por lo tanto, podemos afinar nuestras intuiciones ante prácticas que, al parecer, van en contra de valores que identificamos importantes, como resultado de nociones básicas de realización de las personas. Podemos ilustrar esto con un ejemplo.

Desde hace varios años el tema de la soberanía alimentaria me parece de importancia prioritaria. Con la motivación de ampliar mi autonomía alimentaria dejé de comer carne, pues creía que era un poco más fácil para mí poder producir vegetales, cereales y productos no animales<sup>40</sup>. Por lo tanto, configuré una práctica: el vegetarianismo. Pasaron un par de años y ser vegetariana se volvió un hábito muy interiorizado, y no sólo por mí, pues vivía y convivía con gente que también era vegetariana. Por ello esta práctica parecía de lo más normal e incluso llegué a pensar que era una forma de vida deseable por encima de otras. No digo que no lo sea, pero los fundamentos de tal creencia eran la costumbre y la complicidad de mis amigas. Un día, invitamos a comer a un amigo a casa y nos llevo unos cuantos trozos de carne, cuando nos mostró su contribución nosotras por poco lo corremos. Al ver nuestra reacción él nos dijo: -“este es un regalo, si lo que en verdad les importa es la soberanía alimentaria, no tendrían por qué actuar de tal forma, es decir, no les voy a cobrar”. Nuestro amigo nos dio una opinión bastante necesaria para la desfeticización de la práctica del vegetarianismo como valiosa por sí misma, a nivel transcultural. Es decir, puede ser valiosa en tanto no nos guste la carne, pero ese valor pertenece al sistema normativo básico. Recordar que el vegetarianismo era producto de nuestra convicción de luchar por la soberanía alimentaria debido a que esta es necesaria para la autonomía y libertad

---

<sup>40</sup> Cuando comencé a dedicarme a la producción de vegetales tomé conciencia de la arrogancia de mi creencia. Es complicado producir la variedad de nutrientes que requiere nuestro cuerpo, aquí partí de la creencia equivocada de que era fácil producir varios vegetales en el mismo espacio, esta creencia era producto de mi ignorancia. Por lo tanto, al ver la falsedad de la creencia, reconstruí la idea de la soberanía alimentaria como un tipo de autonomía que se configura necesariamente en red. Por lo tanto, mis prácticas para lograr producir mis alimentos se direccionan mucho a formar redes de solidaridad de productores locales para garantizar entre nosotros nuestra alimentación por medio de relaciones horizontales. En este proceso hubo un cambio de práctica, una reestructuración del valor –de individual a colectivo-, y un cambio de creencia.

de las personas era esencial para no transformarnos en unas brujas fundamentalistas de los vegetales.

Este pequeño episodio me ayudó a replantear mi práctica alimenticia y ahora creo que el punto no es dejar de comer carne, sino pensar en la posibilidad de crear redes de consumo que surjan de proyectos autónomos. Y sobre todo, recordar que la autonomía esa es la meta, no el inicio del camino. Por lo tanto actuar como si fuéramos la autonomía encarnada sólo por no comer carne es completamente absurdo y arrogante. No quiero decir que debemos abandonarnos a la mediocridad de nuestras circunstancias, simplemente hay que mantener el equilibrio entre el camino y el horizonte. El mirar demasiado el horizonte nos podría mantener en un letargo de embelesamiento que, o nos hará tropezar por falta de atención al camino, o nos mantendrá en un sólo punto creando la ilusión óptica de haber llegado al lugar que sólo miramos de lejos. Por otro lado, detenernos demasiado en la labranza de nuestros caminos, hace que perdamos perspectiva del horizonte que nos motivo a andar.

Poner atención en los valores que sustentan las practicas no sólo nos ayuda a encontrar el sentido de las mismas, también nos incentiva a modificarlas en la medida en la que estas respondan a dicho valor. Incluso algunas veces nos damos cuenta de que, al hacer una reflexión sobre nuestras prácticas, se ha perdido completamente el valor que creíamos la impulsaba y por el contrario, abona a un valor que no nos parece tan conveniente.

Quisiera abordar un par de reflexiones de la anécdota del vegetarianismo. La primera es que, lo que nuestro amigo carnívoro representa en la historia, no es solamente un casual encuentro con alguien bastante más lucido que nosotras. Él actúa en esta situación como una opinión ilustrativa que nos alejó de nuestra ilusión de objetividad. Según Luis Muñoz la ilusión objetiva: “es una creencia posicionalmente objetiva que resulta equivocada cuando se hace un escrutinio transposicional. [...] Es pues, un asunto que no depende de cada individuo sino de la posición que comparten.” (Cfr. Muñoz: 2013, pp. 86). Mis amigas yo, vivíamos en una ilusión de objetividad debido a que todo parecía bastante congruente desde el punto en el que nos ubicábamos frente al mundo, y el mundo parecía “hacernos la segunda”, hasta que llegó el amigo que rompió tal ilusión con su lúcida intervención. Es como cuando descubres que del otro lado del Ecuador el agua del W.C. ¡se va para el otro lado!... uno creería que al menos eso es una ley universal.

Es necesario, de vez en vez, hacer un examen transposicional de nuestras prácticas y valores para vacunarnos contra nuestras ilusiones de objetividad, “El examen transposicional, [...] pide que intentemos ver desde muchas otras perspectivas [...] Para hacer este examen es importante permitir la opinión de personas que ven el mundo desde distintos lugares [...]” (Muñoz: 2013, pp. 68). Necesitamos opiniones de personas que piensan el mundo distinto a nosotros para asumir nuestra contingencia con responsabilidad y no ocultarnos en nuestros espacios de comodidad.

Por otra parte, en la construcción de valores transculturales es importante la idea de imparcialidad abierta de Amartya Sen como una exigencia procedimental. Este tipo de imparcialidad se basa en el supuesto que para la evaluación de los principios éticos necesitamos opiniones de personas pertenecientes al ámbito de aplicación de tales principios y de personas que tengan relevancia de ilustración. Al fin y al cabo el diálogo respecto a nuestros valores, implica un compromiso con los demás.

### III. VI La cosecha: ética intercultural

Para un campesino, es una labor importante que a la hora de la cosecha se seleccionen los mejores frutos para extraerles semillas y resembrarlas. La labor como agricultores de valores, es encontrar las prácticas que nos parecen de relevancia para la articulación social de nuestras vidas y hurgar sus semillas. Algunas veces los frutos parecen hermosos, pero las semillas no germinan. Por más bellas, congruentes, históricas, pintorescas o interiorizadas que sean nuestras prácticas, la semilla, los valores que hay detrás, son los que nos ayudarán a reflexionar si queremos volverlas a sembrar. Por otra parte, cuando cosechamos no podemos comernos todos los frutos. Es cierto que recoger el producto de nuestro trabajo en el campo, así como mirar y ejercer nuestras prácticas sociales, es extasiante, pues necesitamos comer y vivir. Pero son necesarios los momentos de reflexividad en cuanto a valores-semilla para no morir de hambre en el siguiente periodo de siembra o quedar con un vacío existencial en el momento en que las circunstancias nos muestren la contingencia de nuestras prácticas.

La cosecha de frutos y el depurado de semillas son actividades colectivas y periódicas. No tiene sentido sembrar un campo si estamos solos, no tendríamos referencia para escoger entre unas semillas y otras, no podríamos cruzar nuestras variedades con otros campesinos para hacer nuestras semillas más resistentes ni sería posible truequear productos para tener una dieta balanceada. La ética no puede sembrarse con un par de manos.

Los valores transculturales declaran la posibilidad que tenemos todos de ser campesinos, aunque sembremos diversidad de alimentos. Campesinos que saben que su labor sólo tiene cabida en el reconocimiento de su incompletitud, y por lo tanto, promueven genuinos ejercicios dialógicos de encuentro e intercambio, de contrastación de nuestras prácticas, de identificación de nuestros valores y reflexión sobre nuestras creencias.

Cuando vas a empezar a sembrar, la labor más difícil es preparar el campo, esterilizar la tierra, aflojar el suelo, crear las camas de siembra. Las condiciones en las que vivimos están bastante lejos de ser las óptimas para las semillas que queremos sembrar, las transculturales. Pero tenemos que empezar a preparar el campo y al mismo tiempo echar algunas semillas al aire a ver si germinan. Como dicen coloquialmente, “a ver qué sale”. Todo esto sin olvidarnos del proceso de desarrollo de las plantas: de las semillas, el tallo, las hojas y los frutos.

Es hora de ensuciarnos las manos, ¿no será más grave el haberlas tenido hasta ahora *limpias*? Vamos a preparar el campo, si te cansas de usar el pico, me toca. Mientras, prepararé las semillas.

## Reflexiones finales

Having realized yourself as that in which the waves of  
the world rise and fall,  
why do you run around in turmoil,  
Ashtavakragita

Todos los finales son ilusiones, al menos los que nosotros nombramos. La continuidad del mundo al que pertenecemos nos convierte en componentes de un devenir que nuestra conciencia no agota. Todo lo que nos parece finito o infinito es sólo un trozo de secuencia, una capa cuántica. En este momento, parece que esta reflexión llega a su fin. Pero ¿cómo puede llegar a su fin algo que no tuvo comienzo? El comienzo de la inquietud que dio lugar a las páginas pasadas no se agota en el cuerpo que la encumbra. El inicio es tan lejano como el nacimiento de las primeras ideas sobre ética, y nos mantenemos titubeantes, porque siempre existe la posibilidad encontrar lo más parecido al comienzo en la existencia del mundo al que hacemos referencia, es decir, una realidad tan otra que apenas nos es tangible o imaginable. Al fin y al cabo, esta tesis trata de ponernos en posición de ser componente e instrumento de un todo –que percibimos parcialmente-, y ser agente autónomo frente a nuestra realidad. Las conclusiones implican un cierre analítico, no ontológico. Cada una de las reflexiones a las que llegamos aquí encuentra continuidad en los cuerpos que les dieron vida y a su vez en las ideas que surgirán de esos cuerpos y los trascenderán. Ideas que, sin pertenecernos, viven en nosotros, pero no mueren con nosotros. Por ello quise llamar a este apartado reflexiones finales y no conclusiones, tal vez no sea más que un capricho conceptual, pero si algo hemos reflexionado es que los conceptos son importantes



en tanto hacen inteligible nuestra realidad, y la realidad de este momento, es que tengo reflexiones aparentemente finales de un ejercicio analítico. Este último apartado es una especie de placebo sensitivo de cierre y un ejercicio de estructuración y unificación analítica del contenido que hasta ahora hemos leído, pensado y sentido.

I

Es un hecho que existe un *pluralismo moral* resultado de nuestras diferentes concepciones de vida plena. Este pluralismo descriptivo no puede homologarse a una aceptación normativa de cualquier tipo de vida, puesto que si aceptamos cualquier tipo de vida no tendríamos porque intervenir ante un plan de vida que dañe la idea de la propia diversidad. Por ello es necesario pensar en una alternativa normativa que tenga como finalidad articular la pluralidad en nuestro espacio y tiempo compartido. Esto requiere una noción de principios básicos que sean valiosos a nivel transcultural y que consideren la pluralidad como su condición de posibilidad y pertinencia; sobre todo que estén basados en un interés genuino hacia lo diferente y lejano, no en una indiferencia hacia la otredad.

II

Estos principios articuladores los podríamos ubicar dentro de tres niveles de nuestra construcción del mundo: las creencias, los valores o las prácticas sociales. Las creencias son los enunciados que estructuran nuestra idea de ¿cómo es el mundo?, los valores nacen de estos enunciados del mundo aplicados a la realidad social, por lo cual otorgan una guía de comportamiento que configura nuestro

posicionamiento ante el mundo; y por último las prácticas sociales son el modo en que se materializan los valores y las creencias en nuestro diario vivir, conformando hábitos, tradiciones, rituales, costumbres, etc. Los valores por lo tanto, se encuentran en la tensión entre las creencias, que pueden ser nuestro nivel más profundo de estructuración de la realidad, y las prácticas sociales que son los mecanismos de comportamiento a los que tenemos acceso más fácilmente y con los que nos relacionamos. Por ello, encontrar los principios de articulación en los valores no exige de nosotros un desgarramiento ontológico ni una simple reestructuración de hábitos. Aunque, el análisis de valores al final implique un ejercicio reflexivo en cuanto a las creencias que los sustentan y las prácticas que configuran. Los valores nos brindan un campo de acceso a ambos extremos de significación: las prácticas y las creencias.

### III

Si lo que queremos es encontrar principios articuladores de nuestras vidas diversas, tendríamos que pensar en ¿cómo responderían estos a nuestras exigencias, las exigencias de los otros y las exigencias del mundo que nos contiene? Es decir, partimos de la idea de que estos principios deben de considerarnos a nosotros como sujetos que tienen sus preferencias y deseos, que comparten una realidad con otros que también tienen preferencias y deseos, y que a todos los contiene un mundo que no depende de esas preferencias. Estos criterios comunes deben de tener en cuenta que lo que buscamos es bases de articulación, por lo tanto no son particularmente míos o de mi cultura, a pesar de que somos nosotros, seres culturales los que los nombramos. Por ello, estos

principios no son universales, mundiales o generales, son transculturales en tanto atraviesan nuestro ámbito cultural, pero no pertenecen exclusivamente a él, ni en su origen ni en su fin.

#### IV

Pensar en principios valorativos transculturales, exige una concepción de nosotros mismos como personas que pueden ver más allá de nuestras propias particularidades personales y culturales, es decir, involucrarnos con una idea de nosotros mismos como seres que forman parte de una especie, que están insertos en un mundo y en una realidad que tiene elementos que no dependen de nosotros. Por lo tanto, cualquier esfuerzo subjetivista o culturalista de explicar el contenido *total* de la realidad haciendo referencia a nuestras esenciales particularidades – en valores, creencias y prácticas-, queda reducido a una soberbia más bien ridícula y que impide o hace absurda la idea de cualquier tipo de diálogo o aproximación con quien fuera que no seamos nosotros.

#### V

Los valores transculturales hacen referencia a un imagen de nosotros como parte de un todo. Aunque su aplicación siempre debe referirse al contexto, las situaciones son importantes a la hora de contrastar los valores. La finalidad de los valores transculturales es articular nuestra pluralidad moral, y la pluralidad no se vive más que desde el lugar en el que estamos. Si bien, el contenido y justificación de valores que nacen del ejercicio transcultural responde a exigencias más abarcadoras que las situaciones a las que se aplican, las condiciones reales del

contexto dan forma a tales valores. Por lo tanto, el ejercicio de planteamiento de valores desde nuestra visión heurística transubjetiva y la aplicación de los mismos en los contextos particulares son elementos que no pueden disociarse en la construcción de una ética intercultural.

## VI

En esta tensión entre el planteamiento de valores comunes y ámbitos de aplicación, no podemos perder de vista que quienes los proponen y ejecutan somos nosotros, seres imperfectos, incompletos y sesgados. El que tengamos la capacidad para trascender nuestras muy íntimas particularidades no quiere decir que nuestra objetividad sea inmaculada, o que pertenezcamos a una raza de iluminados. Nuestro ser cultural, personal y humano sigue, nuestros sesgos son variados y no hay que perder de vista que siempre en ellos puede caber la injusticia. Por lo tanto, debemos mantener un escepticismo procedimental ante nuestras propuestas de valores transculturales. Nuestros juicios están limitados a nuestra realidad, y por más que queramos ampliar nuestra concepción del mundo siempre habrá algo que quede detrás de los lentes, no sólo por nuestra limitante sociocultural, también por nuestras condiciones de especie. La *falibilidad* siempre está presente en cualquier intento de trascender nuestras inclinaciones más profundas. Pero esto no implica que no seamos dignos de hacer propuestas que vayan más allá de lo irreductiblemente personal. Es hora de darle la dignidad a lo incierto y aceptar la incompletitud de nuestra especie, sólo así podremos salir del encierro, enfrentándonos a nuestra condición con valentía, coraje y humildad.

## VII

La propuesta de valores transculturales requiere también una *ética del descaro*. Debemos reconocer que nosotros actuamos según nuestros criterios de vida buena y así juzgamos el mundo. Claro que podemos superar este *egocentrismo* en algunos campos de nuestra vida, pero no lo haremos si no lo reconocemos. Es fácil decir que la diversidad es hermosa cuando vives aislado en tus propios valores y no te enfrentas a la otredad. No es placentero el enfrentamiento con concepciones de vida buena que son muy lejanas a las nuestras, pero bien podemos hacernos creer que si lo es. El pensar que la diversidad es hermosa y todos caminaremos de la mano algún día, es una ingenuidad que nos cuesta cara. El camino hacia el genuino interés por el otro está lleno de baches y piedras y cosas incómodas. Nuestros prejuicios y lo ajenos son reales, por más políticamente incorrectos que sean, ahí están. El asunto es, que en vez de descararnos como seres que aprecian lo diferente pero que también en algún sentido lo detestan, nos sentimos culpables por no ser... la interculturalidad encarnada. La culpa nos bloquea para actuar, nos avergonzamos de nuestra condición y nos encerramos en protocolos burocráticos, en ideas de "lenguaje incluyente" que no va más allá del fetiche de las letras, en sonrisas fingidas y en relativismos autocomplacientes. Es hora de parar. El descaro es condición fundamental para romper la hipocresía que hemos sembrado; ya después podemos hacer un campo para la sinceridad pero ahora, seamos un poco responsables de nosotros mismos, sólo así nuestra voluntad para dialogar será

genuina y transparente. Que lo que nos una no sea la culpa, sino la descarada imperfección.

## VIII

Los valores transculturales surgen de un esfuerzo de trascender nuestros aspectos más subjetivos debido a que tenemos un genuino interés por la humanidad, o los terrícolas. Por lo tanto, se pueden caracterizar como valores que surgen de creencias que no tienen que ver particularmente con nosotros; sino con algo que hay en mí, en mi cultura que tiene relación con los demás terrícolas y con el mundo mismo al que pertenecemos. Su contenido es transcultural, pretenden un nivel de aplicabilidad ampliada, pero no son concluyentes; si algo es realmente transcultural es nuestra incompletitud.

## IX

Los valores que surgen de una idea del mundo más amplia suponen también, tener una contingencia menor a los que surgen de nociones de la realidad acotadas esencialmente a nosotros. Generalmente, los valores transculturales se reflejan en nociones de lo *inaceptable* que tienen un nivel de aplicación amplia. Es una exigencia primordial para la condición actual de nuestra realidad alejarnos de la injusticia. En este sentido, los valores transculturales pueden servirnos para como un núcleo de contrastación que configure ideas de lo inaceptable. Algo del tipo: todo lo que vaya en contra de la libertad de las personas es inaceptable. De ahí, podemos ver los casos particulares, pero la oración ya está planteada y con base en ella podemos hacer el análisis situacional.

X

Para llegar a los valores transculturales un primer paso es trascender nuestro *egocentrismo* multifactorial, pero no es suficiente. Es necesario contrastar nuestras deliberaciones morales con personas integrantes a nuestra comunidad moral, pero también con otros que sean distintos y se encuentren en situaciones diferentes a nosotros. Sobre todo, tenemos que considerar que de algún u otro modo nuestras creencias y valores del mundo afectan más allá de nuestra proximidad, por ello el ejercicio dialógico de búsqueda de valores transculturales y contrastación de los mismos nos requiere un compromiso a un nivel de identidad abarcador, algunos lo llaman humanidad, yo le diría nivel *terrácola*. Ahora, queda construir las condiciones para este diálogo y escrutinio público de valores transculturales. Algunos encontrarán su metodología en la institución o la política pública, pero no olvidemos nuestros ámbitos cotidianos. La *ética de lo cotidiano* es algo que debemos ejercitar. El escrutinio público va desde enfrentar nuestras opiniones con humildad y consistencia ante nuestra familia a la hora de la comida, o defender nuestra autonomía en la escuela u organizar una junta vecinal para tomar decisiones sobre el presupuesto público. Encontrar nuestra trinchera es nuestra responsabilidad. Las formas de llegar a los valores transculturales son variadas, lo que debemos recordar es mantener la disposición por concentrar criterios comunes y el escepticismo necesario para aceptar las críticas; sobre todo, hay que asegurarnos de que el alcance del escrutinio siempre se amplíe y no conformarnos nunca con la comodidad de nuestras comunidades o grupos; esto nos vacunará de algún modo contra la fácil salida de configurar valores

transculturales que en realidad son reflejo de nuestra ignorancia ante los demás y que pueden justificar procesos de dominación y deshumanización. Nuestras propuestas, argumentos y metodologías tienen que ser prácticos, considerar las situaciones reales de la vida social y las circunstancias estructurales de la especie, de otra forma construiremos un ideal muy bello pero poco funcional. Ampliar nuestra visión ética es un trabajo de vida, es decir, a lo largo de toda nuestra vida.

## XII

Cuando reconocemos que no todas las opciones de vida nos parecen reconfortantes, la pluralidad *por sí misma* no parece suficientemente valiosa. Nos damos cuenta de que la diversidad es valiosa sólo si es un reflejo de nuestra autonomía en la elección de nuestro camino de vida. La tolerancia como valor transcultural surge del hecho de la pluralidad moral y nuestro real enfrentamiento con ella. En un sentido procedimental nos ayuda a no ignorar lo distinto pero tampoco obligarnos a involucrarnos en todas las expresiones de libertad de los agentes.

## XIII

Debido a que la tolerancia surge cuando nos abstenemos de intervenir ante una situación que hiera de algún modo nuestras convicciones, suponemos que existe algo que traspasa a nuestras preferencias y encuentra razones para no intervenir. La tolerancia por lo tanto, muestra que podemos trascender nuestras inclinaciones en pro de valores más abarcadores. Por ello la tolerancia es un valor que en su ejercicio nos ayuda a encontrar otros valores transculturales y su condición de



posibilidad se encuentra en un valor transcultural: la autonomía. Tener como valor a la tolerancia implica reconocer que existen –al menos- dos sistemas normativos dentro de nosotros, uno que depende por completo de nuestras inclinaciones particulares –de donde surge nuestra gran pluralidad-, y otro que contiene valores y creencias que intuimos son más abarcadores. La coexistencia de estos dos marcos normativos nos habla también de dos formas de vivir la realidad que no se excluyen. Es decir, podemos estar en nuestras vidas viéndolas de frente, con todas nuestras particularidades y del mismo modo, cuando una situación nos lo exija, hacer referencia a esa parte de nosotros que es más componente del mundo que protagonista. Por lo tanto, las reflexiones que surgen de esta segunda concepción de nosotros, tienen un mayor alcance dialógico, pues hacen referencia a elementos que son constitutivos de nosotros, pero esencialmente, sino como parte de algo más grande.

#### XIV

El ejercicio de tolerar, hace inteligible el nivel al que pertenecen nuestros valores: básico o justificante. Nos ayuda a ubicar criterios transculturales tanto para la omisión de nuestras intervenciones como para la justificación ampliada de nuestras intervenciones ante hechos inaceptables. Existen límites de la tolerancia que se pueden entender como la transgresión misma de los valores que surgieron de ella. Si pensamos que la creatividad es valiosa a nivel transcultural, este será un límite de tolerancia, cualquier acción que transgreda la creatividad del agente merecerá una intervención. No olvidemos que nuestro poder factico de intervención es un elemento clave para el análisis de nuestros ejercicios de

tolerancia. La tolerancia debe trascender el ámbito personal, para poder contrastar la ubicación de nuestros valores y nutrirnos con sus diferentes ámbitos de aplicación.

XV

Es necesario dejar de homologar a la tolerancia con el aguante. No es útil la sinonimia, ni real, si queremos empezar a sembrar este valor como lo hemos descrito hasta ahora hay que parar de hacer reduccionismos conceptuales que se reflejan en la realidad y no para bien. No vale la pena sacrificar un concepto que es más que eso, que puede ser un valor para guiar nuestras vidas hacia una opción menos egocéntrica y desinteresada. Vale la pena luchar por la tolerancia como valor transcultural que nos ayuda a encontrar otros valores transculturales; pero va a ser difícil si seguimos confundiéndola con el aguante. Hacer una sinonimia entre soportar y tolerar es construir una nueva arma para la indiferencia.

XVI

Existen precondiciones para poder pensar en valores como el de la tolerancia. La autonomía es una de ellas, y la autonomía no tiene sentido si creemos que no podemos ser libres, que estamos determinados. Por lo tanto hay una base que posibilita la construcción de los valores transculturales como criterios de articulación de la diversidad. Primero, hay que demostrar que estos valores son posibles para seres como nosotros. Para eso podemos remitirnos a los módulos morales de procesamiento cerebral, ellos nos demuestran que somos capaces de sentir compasión y tenemos nociones de reciprocidad y equidad que podrían

tomarse como principios para una teoría de justicia. Mi objetivo nunca fue tan lejano. Simplemente consta de demostrar que somos capaces de ir más allá de nuestro propio dolor y de que tenemos intuiciones de lo que es injusto. Esto en principio es un gran avance para demostrar que los valores transculturales tienen una base real en nuestra composición de especie.

## XVII

Otro presupuesto en el que se basan valores transculturales es que podemos identificar necesidades comunes y lo que configuramos culturalmente son los satisfactores que responden a estas necesidades. Los valores serán transculturales siempre que hagan referencia a tales necesidades –Creación, Libertad, Supervivencia, Protección, Afecto, Participación, Ocio y Entendimiento construidas conforme al Ser, Estar, Hacer y Tener-. La creencia en la realidad y validez de estas necesidades es el punto clave de la teoría de los valores transculturales tal como la planteo. El análisis ético de las prácticas debe remitirse a valores que respondan a estas necesidades, y de ahí se forman los criterios normativos. Es decir, algo es aceptable en tanto sea reflejo del valor de la salud que hace referencia a la necesidad de supervivencia.

## XVIII

La confusión entre necesidades básicas y satisfactores es una de las fuentes de la dominación. El creer que las variadas formas de vivir nuestras vidas son en sí mismas las necesidades es un error con consecuencias terribles. Las cosas que hacemos dentro de nuestras culturas son valiosas en tanto tales, en ese nivel

evaluativo, pero no podemos pretender que sean aplicables a todos. Lo que está en el fondo, si lo está, es lo que es realmente transcultural. Identificar valores que hacen referencia a nuestras necesidades básicas nos invita a hacer un ejercicio de análisis de nuestras prácticas y volver a encontrarles el sentido. No reifiquemos nuestras vidas, hay que transformarlas hasta que estemos de acuerdo con los valores que encumbran... hay que tener claro que moriremos en el intento. Luego podemos ubicar esos valores en nuestro sistema básico o justificante y si creemos que están en el justificante y nadie lo considera así, argumentemos hasta que se sepa que ese valor aplica más que para uno mismo.

## XIX

Para una ética intercultural es necesario identificar creencias, valores y prácticas y la relación que tienen unos con otros, para de alguna manera tener congruencia argumentativa y no formar criterios normativos que fetichicen ninguno de los componentes. Es decir, los valores transcultural son una guía de aproximación, pero no son más o menos importantes que las prácticas y las creencias. Podríamos plantear prácticas transculturales, desde muy básicas como dormir ciertas horas, hasta propuestas dialógicas que atravesasen nuestros contextos. De igual modo podríamos pensar en creencias transculturales, enunciados que tengan que ver más con el mundo que con nosotros, aunque parece más complicado.

## XX

Crear campos de diálogo en los que encontremos acuerdos aunque sea para la comunicación primaria del desacuerdo es nuestro deber. Esta investigación se queda muy corta en cuanto a metodología y aplicación. Pero si realmente creemos que compartimos algo y dejemos de hacernos los especiales –en todo momento- haremos un popurrí de caminos para hallar nuestros criterios comunes. Caminos para ampliar un cachito de nuestra identidad y nuestro compromiso. Ya es bastante obvio que en este punto de nuestra existencia nos necesitamos todos los terrícolas. ¡Seamos valientes y reconozcámonos! No hay nada más reconfortante que el saberte parte de algo más grande y actuar en consecuencia.

## Bibliografía

APPIAH, Anthony: *Cosmopolitismo. La Ética en un mundo de extraños*, Katz, Madrid, 2008.

APPIAH, Anthony: *Experimentos de ética*, Katz, Madrid, 2010, pp. 260.

ARTETA, Aurelio: “La tolerancia como barbarie” en Cruz, Manuel (comp.): *tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998.

CAPS, Victoria: “El derecho a la diferencia”, en Olivé, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 87-101.

CRUZ, Manuel: “La tolerancia o las mil caras de la democracia”, en Cruz, Manuel (comp.): *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998.

BARON-COHEN, Simon: *The science of evil*, Alianza, 2012.

BERNREUTER, Bertold: “Diez trampas en la praxis del filosofar intercultural”, ponencia presentada en el XIII Congreso de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, del 14 al 18 de noviembre de 2005 en Morelia, Mich. Disponible en: polylog, Foro para filosofía intercultural: <http://them.polylog.org/7/abb-es.htm>

DE PÄRAMO, Juan: “Liberalismo Pluralismo y coacción” en Vázquez, Rodolfo (ed.): *Tolerancia y Pluralismo*, Coyoacán, México, 2005.

DÍAZ, Floriberto: “Relación entre derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas” en Robles, Sofía y Cardoso, Rafaél: *Escrito. Comunidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää’yën- ayuujkwënää’ny-ayujk mēk’äjtēn* UNAM, México, 2007, pp. 131-141.

FLANAGAN, Owen: *Varieties of moral personality*, Cambidge, MA, Harvard University Press, 1991.

GARZÓN, Ernesto: “El problema ético de las minorías étnicas” en Olivé, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 37-62.

GARZÓN, Ernesto: “No pongas tus sucias manos sobre Mozart” en Vázquez, Rodolfo (ed.): *Tolerancia y pluralismo*, Coyoacán, México, 2005.

GÓMEZ, Mónica: *Pluralidad de Realidades, Diversidad de Culturas*, México, Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 118.

GUTIÉRREZ, Carlos: "Reflexiones hermenéuticas en torno de 'ética y diversidad cultural'", en Olivé, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp.74-86.

HABERMAS, Jürgen: "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" manuscrito, Lima, septiembre 1989.

ILLICH, Iván: *Energía y equidad*, El rebozo, México, 1974.

LEDERACH, John: *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bakeaz, 2008, Bilbao, pp.167.

LOCKE, John: *Sobre la Tolerancia*, Gernika, México, 1997.

LÓPEZ, Juan: *Ich'el ta muk': la trama en la construcción mutua y equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena digna)*. Conferencia dada el 14 de abril de 2011 en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuernavaca, Mor Online:

<http://www.educrim.org/dupal612/sites/default/files/Lopez.pdf>

MACINTYRE, Alasdair: *Whose justice? Wich rationality?*, University of Notre Dame, Indiana, 1988.

MAX-NEEF, Manfred: *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 1993.

MÉNDEZ, Georgina: *El ventriloquismo y el largo camionar de las mujeres indígenas*. Ponencia presentada el 10 de octubre de 2011 en el Seminario (Virtual) Internacional "Creacion de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes". Online:

<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTOGEOGINAMENDEZ.pdf>

MUÑOZ, Luis: *La fragilidad del campamento. Un estudio sobre el papel de la tolerancia*, Almadía, México, 2013.

NAGEL, Thomas, *La última palabra*, Gedisa, 2001, Barcelona.

NAGEL, Thomas, *Una visión de ningún lugar*, FCE, México, 1996.

NUSSBAUM, Martha, *Crear capacidades*, Paidós, Barcelona, 2012.

- ORTIZ, Ignacio: "Moral y Servicio", en *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*. Oaxaca: Secretaria de Cultura del Gobierno de Oaxaca/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006, pp. 73-88.
- OLIVÉ, León: *Multiculturalismo y pluralismo*, UNAM, México, 2012.
- PLATTS, Mark: "Pluralidades y tolerancias" en Vázquez, Rodolfo (ed.): *Tolerancia y pluralismo*, Coyoacán, México, 2005
- PUTNAM, Hilary: *Ética sin ontología*, Alpha Decay, 2013, pp.216.
- RAWLS: *Justicia como equidad: una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.
- RIVERA, Silvia: "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", en *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Mirada Salvaje-Piedra Rota, La Paz, 2010, pp. 203-223.
- SCHIMITT, Annette: "Las circunstancias de la tolerancia" en Vázquez, Rodolfo (Ed.): *Tolerancia y Pluralismo*, Coyoacán, México, 2005.
- SEN, Amartya, *La idea de justicia*, Taurus, Madrid, 2010.
- SOBREVILLA, David: "Ética etnocéntrica y ética universal", en OLIVÉ, León (Comp.): *Ética y Diversidad Cultural*, FCE, México, 1993.
- THOREAU, *Desobediencia Civil y otros escritos*, Público, México, 2009.
- VILLORO, Luis: *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982.
- VILLORO, Luis: "Aproximaciones a una ética de la cultura", en Olivé, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 130-152.
- VILLORO, Luis: *Sobre el relativismo cultural y el universalismo ético*, en prensa en Barcelona, Universidad de Pompeu Fabra, volumen homenaje a Garzón Valdés, 1998.
- ZIMMERLING, Ruth: "Necesidades básicas y relativismo moral", *Doxa*, num. 7, Alicante, 1990.
- ZIZEK, Slavoj: *En defensa de la intolerancia*, Biblioteca de Pensamiento Crítico, Illinois, 2010, pp. 143.
- ZWEIG, Stefan, *Castelio contra Calvino; conciencia contra la violencia*, Acantilado, Barcelona, 2006.