

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

GÓMEZ SALAZAR, MÓNICA

Multiculturalidad y ética pluralista

Diánoia, vol. LVI, núm. 67, noviembre, 2011, pp. 43-63

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433540003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Multiculturalidad y ética pluralista

MÓNICA GÓMEZ SALAZAR

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

monigomi73@yahoo.com

Resumen: Teniendo en cuenta la intensa migración actual de diversos grupos culturales a otros Estados, en este artículo defiendo la tesis de que miembros de diferentes culturas con normas y valores antagónicos pueden llegar a acuerdos de convivencia intercultural. Comienzo explicando la concepción política de la justicia de Rawls para indicar que esta postura democrática liberal no puede responder de forma adecuada a los contextos actuales de multiculturalidad. Posteriormente, expongo las propuestas principales de la ética universalista de J. Habermas con el fin de contraponerla a lo que llamo la “ética pluralista” de J. Dewey y H. Putnam, y justifico por qué las normas, los hechos y los valores son contextuales. Con base en ello, concluyo que es posible establecer acuerdos éticos plurales que pueden variar de una cultura a otra y, no obstante, ser legítimos como normas mínimas de convivencia.

Palabras clave: normas, valores, diversidad cultural, migración

Abstract: Given the intense current migration of diverse cultural groups to other States, in this article I defend the thesis that members of different cultures with norms and values in conflict are able to reach intercultural agreements of coexistence. I start explaining Rawls’ political conception of justice to point out that this liberal democratic stance cannot respond adequately to the current context of multiculturality. I show then the main points of J. Habermas’ universalist ethics in order to contrast it with what I call the “pluralist ethics” of J. Dewey and H. Putnam, and justify why norms, facts and values are contextual. Based on this, I conclude that it is possible to achieve plural ethical agreements that might differ from one culture to another and yet still be legitimate as minimum norms of coexistence.

Key words: norms, values, cultural diversity, migration

1. *Una concepción política de la justicia*

La idea del Estado liberal se construye sobre el imaginario de un contrato social entre individuos libres e iguales con una identidad política y jurídica común que se superpone a sus identidades étnicas o culturales. La figura del contrato social en el discurso liberal excluye toda identidad sustantiva que no sea la del individuo, único sujeto de derechos frente al Estado.

El liberalismo reconoce y necesita la pluralidad, porque la libertad de los individuos se expresa en las elecciones que éstos hacen a partir de la diversidad de opciones con las que cuentan. Según esta postura,

los individuos pueden elegir un plan de vida propio, una religión, una moralidad, porque hay una variedad en la cual hacen su selección, pero estas decisiones deben tener su límite en la individualidad. El liberalismo es una apuesta por una sociedad entendida como pluralidad de individuos en la que se reconocen las identificaciones religiosas, culturales, económicas, pero siempre como asociaciones de individuos libres que sirven para el ejercicio de su autonomía; no se reconocen, pues, las diversas culturas como realidades sustantivas con identidades colectivas.¹

Según John Rawls, un tema común del pensamiento liberal es que el Estado no debe favorecer ninguna doctrina comprensiva ni su concepción del bien asociada.² Las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales pertenecen a lo que Rawls llama la “cultura de trasfondo” de la sociedad civil, la cual es la cultura de lo social, no de lo político, y constituye la cultura de la vida diaria; “la de sus muchas asociaciones: Iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, clubes y equipos deportivos [...]”.³ Estas diversas formas en que se puede entender el mundo desde la religión, la filosofía o la moral son concepciones que, para Rawls, no han de integrarse a la discusión política acerca de los temas básicos de la justicia, y esto es posible, entre otras cosas, desde una concepción política, no metafísica, de la persona. Rawls parte de la idea de que las personas son libres en cuanto ciudadanos que se perciben a sí mismos, y unos a otros, con la capacidad moral para tener una concepción del bien. Esto no significa que las personas se piensen a sí mismas como inevitablemente atadas a la búsqueda de la concepción del bien particular que profesen en un momento dado. Más bien, como ciudadanos, son capaces de revisar y cambiar su propia concepción del bien con base en elementos razonables y racionales.⁴ Pero estos cambios no afectarán su identidad pública como personas libres e iguales que comparten una concepción política razonable de la justicia para un régimen constitucional, precisamente porque de acuerdo con esta

¹ Vid. J.M. Bermudo, *Filosofía y globalización*, cap. VI.

² Vid. J. Rawls, *Liberalismo político*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 51. Rawls explica que las personas son razonables, entre iguales, cuando están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación, y a cumplir con ellos, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Una persona es racional al poseer las capacidades de juicio y deliberación para adoptar los medios más eficaces para los fines propuestos. En relación con la idea de la cooperación justa, lo razonable y lo racional son ideas complementarias. *Ibid.*, pp. 67–70.

postura, no dependen de ninguna doctrina comprensiva en particular. “Dado su poder moral para formar, revisar y buscar racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no se ve afectada por cambios, a través del tiempo, en la concepción del bien que hayan adoptado.”⁵ Ésta es la concepción de ciudadanos libres e iguales de una sociedad democrática. Por eso, nos dice Rawls, si una concepción del bien no puede durar en una sociedad que asegure por igual las libertades básicas, “no habrá manera de preservarla en congruencia con los valores democráticos que expresa la idea de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales”.⁶

Este filósofo acepta la diversidad de doctrinas comprensivas siempre y cuando las personas “reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos acerca de la persona y de la sociedad”.⁷ Para Rawls, una concepción política de la justicia no se presenta como una o más doctrinas comprensivas que fuesen aplicadas a la estructura básica de la sociedad (democrática).⁸ Según él, “una característica que distingue a una concepción política es que se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él”.⁹ De modo que esta concepción política de la justicia puede presentarse sin decir, o sin saber, a qué doctrinas pertenece, o qué doctrinas la apoyan; es decir, no implica ningún compromiso con ninguna doctrina.¹⁰ Así, para Rawls, una sociedad entendida como un sistema justo de cooperación se desarrolla, primero, considerando a los ciudadanos como personas libres e iguales, y, segundo, con base en la idea de una sociedad bien ordenada y efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia.¹¹

Rawls reconoce el pluralismo en las sociedades liberales democráticas, pero lo concibe como un pluralismo de doctrinas comprensivas, religiosas y no religiosas, resultado de las actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas; se entiende,

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁸ Rawls entiende por “estructura básica” las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y cómo éstas encajan en un sistema de cooperación social de una generación a la siguiente. *Ibid.*, p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

pues, como un pluralismo razonable.¹² Esta idea de lo razonable, por un lado, acota el pluralismo para que ofrezca solamente opciones que puedan ser aceptadas por una sociedad democrática liberal; por otro lado, excluye cualquier diversidad de base ontológica. Para decirlo de otra manera, el pluralismo razonable de Rawls se entiende como opciones de doctrinas comprensivas que se ofrecen a la libre elección de los individuos, lo cual es posible porque no se considera que éstos dependan ontológicamente de las primeras. Es decir, desde la postura del pluralismo razonable no se admite la tesis de que, al menos parcialmente, los sujetos se constituyen en quienes son en relación con alguna doctrina comprensiva; por eso, la adscripción de los individuos a alguna de estas doctrinas se admite como contingente, reversible y no exclusiva. Además, Rawls subraya que “una sociedad democrática se caracteriza por el hecho de existir en ella un razonable pluralismo”.¹³ Y agrega:

la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales, que encontramos en las sociedades democráticas modernas, no constituye una mera situación histórica que pronto podrá terminar; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia. En las condiciones políticas y sociales que aseguran los derechos y las libertades básicos de instituciones libres, una diversidad de doctrinas comprensivas opuestas e irreconciliables —y es más, razonables— surgirá, y persistirá, si es que tal diversidad no se ha dado ya.¹⁴

Esta idea de que el pluralismo razonable es intrínseco a las sociedades democráticas y fruto “del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático”¹⁵ delimita que cualquier pluralismo que se considere razonable debe ajustarse necesariamente al marco liberal, lo cual excluye una diversidad de identidades culturales fuertes que se califican como no razonables. Así, Rawls dice: “que existen doctrinas que rechazan a una o más libertades democráticas es un hecho permanente en la vida, o así lo parece. Esto nos plantea la tarea práctica de ponerles coto —como a la guerra y a las enfermedades—, de manera que no derriben la justicia política.”¹⁶ La condición para que una doctrina comprensiva sea

¹² *Ibid.*, p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 79, n. 19.

admitida como razonable es que acepte un orden político de justicia ajeno, exterior a ella, porque para Rawls el consenso no es un acuerdo de mínimos doctrinales, es un acuerdo sobre una concepción política de la justicia que debiera presentarse “como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales”.¹⁷ La condición es que cada doctrina comprensiva renuncie a traducirse en orden político y que cada cual acepte la concepción política de la justicia; quienes no aceptan este acuerdo no son razonables y se autoexcluyen del pacto.¹⁸ Rawls insiste en que la concepción política de la justicia no presupone aceptar ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, ni tampoco está formulada en términos de ninguna de ellas; más bien, la concepción política se presenta como una concepción razonable para la estructura básica de un régimen constitucional democrático.¹⁹

Como veremos más adelante, desde un pluralismo epistemológico y ontológico que se constituye, al menos en parte, como resultado de las prácticas sociales de los sujetos, no es posible pensar en la abstracción de principios religiosos, morales o filosóficos para pactar una concepción política de justicia. Como afirma José Manuel Bermudo, Rawls “llama razonables a las doctrinas que se dejan acercar y consensuar, que tienen cierto aire de familia, que pueden colaborar o, al menos que se toleran”.²⁰ Así, el consenso viene a ser, en realidad, un consenso por coincidencia en el que se incluyen las doctrinas comprensivas de sociedades que en sus prácticas sociales se han constituido de acuerdo con valores democráticos liberales.

Ante esta concepción política de justicia que se niega a los espacios no democráticos, ¿qué condiciones de justicia quedan para la pluralidad cultural?²¹ Rawls nos podría responder como ya lo hace en su obra *Liberalismo político*: “no existe ningún mundo social en que no haya pérdidas; es decir, no hay ningún mundo social que no excluya algunos modos de vida”.²² Sin embargo, los cambios políticos, sociales, económicos, culturales, científicos y tecnológicos de las últimas décadas han transformado de manera profunda los contextos en que viven los

¹⁷ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸ *Vid.* J.M. Bermudo, *op. cit.*, p. 187.

¹⁹ *Vid.* J. Rawls, *op. cit.*, p. 172.

²⁰ J.M. Bermudo, *op. cit.*, p. 191.

²¹ Utilizaré indistintamente los términos “pluralidad cultural”, “multiculturalidad” y “diversidad cultural”, entendiendo que todos ellos se refieren al hecho de que existen diferentes culturas.

²² J. Rawls, *op. cit.*, p. 191.

hombres y las mujeres de diferentes grupos culturales.²³ Cada vez más, las llamadas sociedades liberales son multiculturales; distintos grupos de inmigrantes, ilegales en muchos de los casos, con normas y valores morales diferentes, que llegan a ser antagónicos y también inconmensurables, interactúan regularmente con quienes integran esas sociedades. Ante tales sucesos cabe preguntarse: ¿puede responder adecuadamente el pluralismo liberal a estas nuevas condiciones existenciales? Para decirlo en palabras de Seyla Benhabib: “¿Existe algún tipo de condición justificativa para que un sistema democrático liberal cierre sus fronteras a personas ajenas que buscan ser admitidas?”²⁴ El artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (en adelante D-1948) establece que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, de modo que el derecho humano a ser libre implica el derecho de salir de una comunidad política y ser admitido en otra.²⁵ Por supuesto, como explica Benhabib, este derecho crea una serie de obligaciones y deberes recíprocos en los Estados, como el de abstenerse de impedir la salida de aquellos que desean irse, o de bloquear la entrada a los que quieren ingresar.²⁶ Situaciones como éstas plantean el desafío ético-político de que los sujetos de diversas culturas puedan elegir el Estado al que desean migrar y en él puedan también ejercer sus derechos culturales. En otras palabras, uno de los retos de nuestro tiempo es que la igualdad y la ciudadanía se entiendan de una forma compleja que articule los ámbitos público y privado y que se ajuste a las identificaciones culturales fuertes en el marco de una ciudadanía multicultural que se transforma constantemente como resultado de los intensos flujos migratorios. Una propuesta como ésta conduce a problemas éticos como los siguientes: ¿hay lugar para la pretensión de normas universales y cuál sería su papel?; ¿se debe respetar la pluralidad de normas y valores en el ámbito público? En caso de que respondamos que sí, ¿cómo puede regularse legítimamente esa pluralidad de sistemas axiológicos si las concepciones de vida buena de los miembros de una sociedad pueden llegar a ser inconmensurables? En las siguientes

²³ Utilizaré indistintamente los términos “grupo cultural” y “comunidad cultural”, entendiendo que se refieren al conjunto de sujetos que comparte una cultura. De manera muy general diré que las culturas se articulan en el lenguaje, los conceptos, los conocimientos, la historia, las creencias, los valores y las normas desde los cuales los sujetos entienden, organizan y legitiman sus vidas individuales y colectivas.

²⁴ S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, p. 277.

²⁵ *Ibid.*, p. 278.

²⁶ *Ibid.*

secciones analizaré dos posiciones más desde las cuales se ha intentado responder a estas preguntas. Por un lado, la ética del discurso de Jürgen Habermas, y por otro lado, la ética pluralista de Hilary Putnam.

2. *La ética universalista de Habermas*

Habermas piensa que las pretensiones de validez moral carecen de la restricción del mundo objetivo que caracteriza a las pretensiones de verdad; en este sentido, considera las primeras privadas de un límite que trascienda la justificación.²⁷

Para este autor, la noción de verdad está vinculada a la noción de justificación racional universal que sería admitida por cualquier sujeto racional en condiciones ideales, esto es, condiciones de sinceridad, de veracidad, en las que se excluya toda coacción que no sea la del mejor argumento y en las que los sujetos del discurso tengan como único interés llegar a un acuerdo racional.²⁸ De manera que, en el nivel discursivo, una creencia es racionalmente aceptable y se considera verdadera con base en el mejor argumento disponible que así lo demuestre. Sin embargo, los participantes en la argumentación saben que la verdad de las creencias puede ser revocada en las prácticas del mundo de la vida. La ejecución de esas prácticas (guiadas por las creencias) puede ser exitosa o no. Si es exitosa, el enunciado que tenemos por verdadero constituye un hecho; si fracasa, se es testigo de las restricciones que el mundo impone a esa justificación. Según Habermas, en la demostración que contradice la pretendida verdad de la creencia se forma el concepto de objetividad.²⁹ El mundo objetivo se entiende, entonces, como un mundo único para todos, y al establecer los mismos límites a nuestras justificaciones hace que éstas, lejos de diferir, coincidan.

Habermas considera que si bien la validez de las normas morales depende también de las razones que las fundamentan, no pueden ser avaladas por la resistencia de un mundo objetivo. Entonces, ¿qué es lo que garantiza que una norma moral sea acertada? ¿Cómo decidir cuál es la norma correcta? En las pretensiones de verdad, la resistencia proviene del mundo objetivo, mientras que en las pretensiones de validez moral procede de la falta de un acuerdo normativo con los otros. Así, en

²⁷ Vid. J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 283; *id.*, *Facticidad y validez sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, p. 77.

²⁸ Vid. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 113–158; *id.*, “A Postscript to Knowledge and Human Interests”, pp. 157–189; *id.*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 57–134.

²⁹ Vid. J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 282.

el nivel de la argumentación, lo que hay que hacer es fundamentar las normas con las mejores razones, que al no oponerse entre sí, derivan en una solución consensuada. “Una solución que únicamente puede conseguirse ante el trasfondo de convicciones normativas *intersubjetivamente compartidas*”,³⁰ lo que significa, en otras palabras, converger en las razones —y en los valores entretejidos en ellas— que justifican una norma moral. Para Habermas, aquella resistencia

se supera mediante procesos de aprendizaje moral que llevan a las partes en conflicto a ampliar sus respectivos mundos sociales y a *incluirse* recíprocamente en un mundo común construido de tal modo que puedan enjuiciar y resolver consensualmente sus conflictos a la luz de estándares de valoración coincidentes.³¹

Así, un consenso como éste —alcanzado en el nivel del discurso en el que se han agotado los argumentos a los que se tiene acceso en ese momento— fundamenta una norma, y ésta existe en tanto que es digna de reconocimiento intersubjetivo; su validez no depende, pues, de algún hecho que la constate.

Habermas da a las normas el tratamiento de universales, mientras que a los valores los considera productos sociales contingentes que varían de acuerdo con los diferentes “mundos de la vida”. La pretensión de validez universal de una norma es que sea reconocida como tal en todos los contextos; es en la “acción comunicativa” donde se defienden los valores locales, y sólo aquellos que logren mantenerse en el acuerdo al que lleguen los participantes en el discurso serán aceptados y reconocidos como legítimos.³²

Desde luego, la ética discursiva de Habermas no supone que llegaremos a un nivel de argumentación en condiciones ideales; es decir, no pretende ser un sistema ético último. La propuesta habermasiana es procedimental e indica cómo podríamos dirimir nuestros desacuerdos en lo que se refiere a las normas morales que deben dirigir nuestras acciones. Como los conflictos entre diferentes formas culturales de vida requieren regulación, Habermas no ve otra salida que optar por normas

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

³¹ *Ibid.*

³² “[L]a validez de los juicios morales se mide por la *naturaleza inclusiva* del acuerdo normativo al que llegan las partes en conflicto. En la medida en que en las controversias morales nos guiamos también por el objetivo de una ‘única respuesta correcta’, suponemos que la moral válida abarca un único mundo social que incluya de forma igualitaria todas las pretensiones y a todas las personas” (*ibid.*, p. 287).

abstractas, por una ética universal: “el pluralismo de formas de vida y proyectos vitales obliga a un acuerdo sobre unas normas generales y abstractas que no estén hechas, de entrada, para casos especiales”.³³ Con este enfoque, mientras mayor sea la fuerza con que se erosionan los valores preexistentes en las formas de vida heredadas, mayor será la fusión entre la idea de ética y la idea de una fundamentación y una aplicación imparcial de las normas. Para Habermas, sólo de esta manera, con base en la crítica, la justificación y atendiendo por igual todos los intereses implicados, se podrían resolver consensuadamente los conflictos interculturales.

Según Habermas, lo que cuenta como una buena razón no depende del trasfondo de creencias, concepciones del mundo y del sistema axiológico bajo el cual cobran sentido diferentes formas de vida. Al no haber un *ethos* universal compartido por todos esos grupos, al haber un pluralismo de concepciones del mundo y de *ethos* comunitarios, la pretensión de criterios de validez universales se vuelve problemática.

Una de las objeciones a la postura de Habermas es que tan pronto como se considera que sólo hay una respuesta correcta con la que se vinculan universalmente ciertas normas morales, se corre el riesgo de caer en el autoritarismo. Las normas morales pueden fundamentarse en buenas razones y ser reconocidas intersubjetivamente como válidas sin que sea condición necesaria que los sujetos que así las reconocen participen de los mismos valores y la misma forma de vida. Una segunda objeción depende del sentido en que se entienda la diversidad cultural. Como se verá más adelante, desde la perspectiva de H. Putnam, la diversidad cultural se entiende no como diferentes alternativas conceptuales para un único mundo, sino, en un sentido literal, como mundos diversos. Las diferencias culturales deben entenderse como diferencias epistémicas y ontológicas; en algunos casos, los mundos diferentes pueden llegar a ser inconmensurables. Esta versión fuerte de “diversidad cultural” se opone a la idea de que los valores pueden pensarse como contingencias históricas de los “mundos de la vida”. Como veremos, en esta concepción, los hechos que forman parte de esos mundos están constituidos por valores; hechos y valores no son dos componentes que puedan separarse.

³³ *Ibid.*, p. 290.

3. Normas morales, hechos y valores

Comenzaré este apartado exponiendo una posición basada en Thomas S. Kuhn que ofrece una alternativa a las concepciones de Rawls y de Habermas y que es más adecuada para abordar los problemas éticos relacionados con la diversidad cultural, pues, desde la noción de incommensurabilidad local que Kuhn plantea, se puede sostener que miembros de diferentes culturas comparten una base común que permite la comparación y la comprensión de las diferencias.

Parto de la base de que los sujetos estructuran el mundo o realidad³⁴ a través de alguno de los diversos marcos conceptuales. Los marcos conceptuales son construcciones sociales que se erigen, se sostienen y se transforman como resultado de las interacciones de los sujetos. Estos marcos son condiciones de posibilidad para tener conceptos, creencias, lenguaje, conocimientos, normas y valores que los seres humanos necesitamos y usamos en nuestra relación cognoscitiva con el mundo.³⁵ Los hechos y los objetos que forman parte de un mundo sólo existen al estructurar la realidad desde algún marco conceptual; el mundo en el que los integrantes de una comunidad viven depende epistémica y ontológicamente de esos marcos. Por ello, al estructurar la realidad desde marcos conceptuales distintos, los sujetos entienden el mundo de otra manera, pero también viven en otro mundo.

Según Kuhn, los marcos conceptuales proveen los límites de las creencias que es posible concebir.³⁶ Como hemos dicho, los sujetos en sus prácticas sociales construyen y transforman estos marcos, de tal modo que las nuevas generaciones nacen encontrándose con un mundo donde viven sujetos que les preceden, con sus conceptos, prácticas sociales, creencias, lenguaje, conocimientos y valores que ya forman parte del desarrollo histórico de una comunidad. Gracias al marco conceptual heredado, quienes nacen en ese mundo cuentan con los presupuestos que establecen las restricciones acerca de lo que los sujetos pueden llegar a creer. Entre estos presupuestos se encuentran los conceptos, el lenguaje, las creencias, los conocimientos, las normas y los valores que los sujetos necesitan para conocer la realidad e interactuar con ella. Pero si bien hay una realidad con la que los sujetos se encuentran, son también ellos quienes, al irse constituyendo en sus prácticas sociales como miembros de una comunidad, pueden llegar a transformarla y a

³⁴ Usaré indistintamente los términos “mundo” y “realidad”.

³⁵ Vid. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, pp. 135–142.

³⁶ Vid. T. Kuhn, “The Road since Structure”, p. 94.

transformarse ellos mismos en el proceso.³⁷ Aunque los miembros de una comunidad pueden estructurar la realidad a partir de diferentes marcos conceptuales, las creencias que acepten o rechacen, así como las decisiones y acciones orientadas por dichas creencias, estarán relacionadas con el conjunto de elementos (conceptos, conocimientos, creencias, lenguaje, normas y valores) que estos sujetos presuponen al hacer la elección.³⁸

Por otro lado, si bien las diferencias entre los distintos mundos son epistémicas y ontológicas, siguiendo a Kuhn, los mundos no llegan a ser completamente inconmensurables. De acuerdo con este autor, la noción de inconmensurabilidad es local, de modo que dos marcos conceptuales son inconmensurables cuando *algunos* conceptos formulados en el lenguaje de uno de esos marcos no pueden ser traducidos sin pérdidas ni cambios en su significado al lenguaje del otro marco conceptual.³⁹ Esto significa, primero, que surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de conceptos que usualmente se inter-definen; segundo, que no hay un lenguaje neutral al que los conceptos inconmensurables puedan traducirse. Pero que algunos conceptos sean inconmensurables no significa abandonar toda posibilidad de comparación, comprensión y comunicación entre los sujetos. Los conceptos que preservan sus significados en los lenguajes de mundos diferentes proporcionan una base común para la comprensión de los conceptos inconmensurables, “hablar de diferencias y comparaciones presupone que se comparten algunos puntos [...]”.⁴⁰ Así, para que los sujetos de diferentes mundos puedan comprenderse y su comunicación llegue a ser exitosa, se debe saber en todo momento cuál es el marco conceptual de referencia. Mientras no se aprenda el lenguaje del otro, no será posible la comunicación.⁴¹

Hasta aquí tenemos que los sujetos conocen el mundo en el que viven a partir de algún marco conceptual. Esta afirmación se puede reformular de otra manera: lo que cuenta como mundo para una comunidad de sujetos depende de su lenguaje, conocimientos, creencias, normas y valores. Más específicamente, dado que los sujetos construyen su mundo en relación con un marco conceptual, y ese marco provee los presupuestos valorativos a partir de los cuales los sujetos construyen los hechos,

³⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 101–102.

³⁸ Vid. L. Olivé, *op. cit.*, pp. 135–136.

³⁹ Vid. T. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, pp. 95–135.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁴¹ Vid. T. Kuhn, “Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation”, pp. 298–318; *id.*, “Foreword”, pp. xi–xiii.

éstos no existen con independencia de los valores, sean epistémicos, morales, estéticos u otros.

Si observamos el vocabulario de nuestro lenguaje, veremos que palabras como “cruel”, “libre”, “amable” tienen usos éticos, descriptivos y normativos a la vez; todos estos conceptos, llamados “conceptos éticos densos”,⁴² pueden significar realidades y valores. Por ejemplo, en el artículo 1 de la D-1948 se lee: “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]”.⁴³ El derecho que establece este artículo, por un lado, describe el hecho de que todos los seres humanos nacen libres e iguales, pero simultáneamente enuncia propósitos normativos y valorativos que guían las acciones de los individuos para que se traten entre sí como libres e iguales. El artículo 1 sienta una norma, entendida como “condición a la que habrá que ajustarse en formas definidas de acción futura”.⁴⁴

Los “conceptos éticos densos” no pueden fraccionarse en un componente descriptivo y un componente valorativo separados. Los valores dependen del contexto particular donde viven los sujetos, y en este sentido están ligados a las condiciones existenciales de un momento y un lugar específicos. Por supuesto, como William James advierte, no se puede negar la existencia de abstracciones como ocurre con el término “invierno”, el cual es sólo un nombre que hemos dado a cierto número de días que se caracterizan por un clima frío. Se trata de un concepto que se abstraigo de la experiencia pasada de vivir días fríos consecutivos durante cierto periodo y que ahora llamamos así.⁴⁵ De la misma manera, conceptos éticos abstractos o finos como “bueno”, “correcto”, “virtud”, y sus opuestos: “malo”, “erróneo”, “vicio”, entre otros, resumen aquellas prácticas sociales que son valiosas en una forma de vida. No son conceptos de un lenguaje “neutral”, su significado variará de acuerdo con los diferentes marcos conceptuales. Siguiendo a los pragmatisas, podemos referirnos a los derechos humanos como “un modo práctico de resumir determinados aspectos de *nuestras* prácticas reales”.⁴⁶ Hablar de esos derechos es sólo un modo de describir las prácticas que valoramos en nuestra forma de vida; se trata de prácticas y valores que nos han ido constituyendo en los sujetos que somos y no en otros. Así,

⁴² Vid. H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, pp. 202–203; *id.*, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, p. 50.

⁴³ Vid. Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo 1.

⁴⁴ J. Dewey, *Teoría de la valoración*, p. 56.

⁴⁵ Vid. W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, p. 265.

⁴⁶ R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, p. 218.

dado que las sociedades democráticas liberales en sus prácticas sociales preservan y valoran las relaciones libres e iguales entre individuos, es de esperar que los derechos humanos formulados por los miembros de dichas sociedades se refieran precisamente a aquellas prácticas y formas de relacionarse que ellos mismos valoran como buenas.

Bajo esta posición se entiende, entonces, que las normas morales no pueden abstraerse o ser independientes respecto de los valores propios de un mundo y, por lo tanto, de la cultura que habita y que es en parte constitutiva de ese mundo. En palabras de Putnam: “Sin nuestra pluralidad humana de valores no hay vocabulario alguno en el que se puedan exponer las normas.”⁴⁷ Los significados de los conceptos éticos dependen de los respectivos contextos —que pueden ser conmensurables o no—; de ninguna manera son significados no contextuales. Las normas morales tienen sentido en relación con algún marco conceptual a partir del cual los sujetos van construyendo las condiciones existenciales⁴⁸ en las que viven. Ese marco conceptual provee los presupuestos valorativos a partir de los cuales los sujetos tomarán una decisión; por ejemplo, al justificar una norma moral. Ruth Anna Putnam tiene razón al decir que los valores orientan nuestras razones para elegir, para tomar decisiones, y en este sentido guían nuestras acciones. Para poder decidir, los sujetos apelan a los valores que provee el marco existente.⁴⁹ El pluralismo de valores no puede dejar de afectar las normas.

Hasta aquí tenemos que no hay hechos que existan con independencia de los valores que los constituyen, y esos valores están estrechamente relacionados con las normas morales que los sujetos de una comunidad formulan. En resumen:

- 1) El conocimiento y la construcción de hechos presupone el conocimiento y la construcción de valores.
- 2) El conocimiento y la construcción de valores presupone el conocimiento y la construcción de hechos.⁵⁰

⁴⁷ H. Putnam y J. Habermas, *Normas y valores*, p. 58. Vid. H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*; *id.*, *La herencia del pragmatismo*; *id.*, *Razón, verdad e historia*.

⁴⁸ Entiendo las condiciones existenciales como el mundo en el que viven los sujetos y que construyen en relación con un marco conceptual. Dichas condiciones vendrían a ser las condiciones sociales, culturales, morales, económicas, políticas, físicas, biológicas, ecológicas, etc., en que viven los hombres y las mujeres de una comunidad.

⁴⁹ Vid. R.A. Putnam, “Creating Facts and Values”, p. 199.

⁵⁰ Vid. H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, pp. 160–161.

- 3) Los hechos y los valores están entretreídos, no hay hechos ni valores preexistentes; somos los sujetos quienes los construimos.
- 4) La acción de justificar afirmaciones de hecho presupone juicios de valor (en este caso, moral).
- 5) Al justificar normas morales se presuponen valores.
- 6) Estas normas pueden ser correctas.

4. *Normas morales e investigación crítica*

Si se asume la posición sugerida por H. Putnam según la cual las normas dependen de los valores, y tanto normas como valores son dependientes de contextos específicos, entonces surge el problema de ¿cómo decidir cuándo son válidas las normas morales de una comunidad? ¿Cómo saberlo si no hay un único criterio de justificación? Es decir, ¿cómo reconocer cuando una norma moral es válida si los criterios de justificación dependen de las respectivas formas de vida? ¿Es posible que las normas morales se fundamenten en buenas razones, de acuerdo con los valores locales, aunque no sean accesibles desde todos los marcos conceptuales?

Una vía para enfrentar este problema es recurrir a la “investigación crítica” de Dewey,⁵¹ entendida como “investigación crítica intersubjetiva de nuestras valoraciones”; en este caso, respecto de nuestras normas morales. Siguiendo a dicho autor, las normas morales tienen una función hipotética, y como hipótesis deben ser formuladas en correlación estricta con condiciones existenciales efectivas desde las cuales puedan ser respetadas.⁵² Esto significa que la evaluación que se haga de ellas será también una evaluación de las condiciones existentes que permitirán seguirlas en una comunidad cultural concreta.⁵³ Una vez que las normas morales guían realmente las prácticas sociales de los sujetos, se hacen parte de sus condiciones existenciales, de este modo son constitutivas de los mundos en que viven los sujetos. Ocurre, sin embargo, que muchas veces esas normas se imponen a diferentes comunidades culturales sin tomar en cuenta que las condiciones existenciales en que sus integrantes viven no corresponden a esos criterios éticos. En estos casos, no sorprende que los sujetos ignoren las normas establecidas; dado que no reconocen en ellas un significado que los comprometa a

⁵¹ Vid. J. Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*, cap. XXIV.

⁵² *Ibid.*, p. 545.

⁵³ Vid. J. Dewey, *Teoría de la valoración*, pp. 66–67.

respetarlas, éstas no llegan a guiar sus prácticas sociales y, por lo tanto, no se constituyen como un elemento más de su forma de vida.

Como hemos dicho, las normas morales se formulan en el interior de uno de los diferentes mundos que los sujetos construyen en relación con algún marco conceptual. Esos mundos están en proceso, se preservan o transforman en las prácticas sociales de los sujetos, de modo que no siempre son los mismos. El problema de entender las normas morales desde una universalidad formal, y no como hipótesis contextualmente limitadas, es que no se cuestionan ni tampoco se revisan a la luz de nuevas y diversas condiciones existenciales.

Dado que las normas dependen de los valores y, por lo tanto, de los contextos existenciales que son diversos, y puesto que también hay diversos valores y formas de vida, la validez de las normas dependerá de criterios de deliberación intersubjetiva que las fundamenten con base en buenas razones, esto es, con base en razones que no puedan ser revocadas por ninguna otra razón que sea pública y accesible a cualquier sujeto que se relacione con el marco conceptual respectivo. Las buenas razones no tienen que ser accesibles desde todos los marcos conceptuales. “La idea de una objetividad ética no es la misma que, y no presupone, la idea de *una forma de vida* universal [. . .]; no sólo los individuos, sino también las comunidades y las naciones pueden tener diferentes aunque satisfactorias formas de vida.”⁵⁴

La postura de Hilary Putnam defiende que no hay una respuesta única y última a la pregunta “¿cómo deberíamos vivir?” Lo que queda, entonces, es la discusión pública de las normas morales, una cooperación intersubjetiva para investigar las razones que las fundamentan. Esta interacción cooperativa entre sujetos se entiende como un proceso deliberativo en el que los miembros de las respectivas comunidades investigan y presentan buenas razones que podrían ser aceptadas por cualquier sujeto posible que se relacione con las condiciones existenciales pertinentes. Desde esta perspectiva, se admite que una norma moral será válida si se basa en las mejores razones posibles a las que un sujeto pueda acceder desde el marco conceptual en el que existe la norma, sin importar que esas razones no puedan formularse en otros marcos conceptuales.

Para Dewey, un primer requisito para justificar una norma moral es que las decisiones deben basarse en la reflexión, en la deliberación entre sujetos; no en la fuerza de la costumbre, ni en la coerción ni en la idea de principios predeterminados de lo que es correcto. Un segundo

⁵⁴ H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, p. 242.

requisito consiste en que, al decidir, los sujetos deben saber lo que están eligiendo y deben hacerlo de manera autónoma. Aristóteles nos diría que “uno elige lo que cree poder realizar por sí mismo”.⁵⁵ Pero, si bien “el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer”,⁵⁶ estas acciones adquieren un significado moral en relación con los fines que los sujetos se proponen alcanzar en relación con una forma de vida.

En una época como la actual en la que las culturas influyen unas en otras de forma tan inmediata y en la que las poblaciones se reconfiguran constantemente a partir, por ejemplo, de la migración, un tercer requisito es que los sujetos deben considerar sus normas morales, sus fines y sus acciones en relación con las consecuencias que ellos mismos vivirán, pero que también afectarán a otros. Desde este punto de vista, la reflexión moral en que se basa una decisión debe ser social, y en ella deben participar los actores interesados. Con base en esta postura, la igualdad ética no reside en la coincidencia de valores, necesidades, capacidades y formas de vida. Los sujetos son éticamente iguales al tener la misma oportunidad de decidir de manera autónoma cómo desean vivir.⁵⁷

Dewey sostiene que cuando los reformadores y filántropos intentan hacer el bien a otros de un modo que deja pasivos a estos últimos, ocurre una tragedia moral. Esta tragedia impide que los resultados sean buenos o comunes; no son buenos, porque los esfuerzos para lograr esos resultados se hacen a expensas de la participación activa de quienes reciben ayuda, y no son comunes porque aquellos a quienes supuestamente se ayuda no toman parte en la producción del resultado. El bienestar social podrá avanzar sólo si se incluye a aquellos que serán beneficiados.⁵⁸ Este autor considera que sin interacción cooperativa, sin participación, no es posible la igualdad moral para establecer criterios éticos legítimos ni bases para que sean respetados.

Pero las buenas razones no provienen sólo de una deliberación racional; también deben tenerse en cuenta aquellas razones que se derivan de los resultados obtenidos en las prácticas sociales.

Supongamos que las normas morales de una comunidad cuentan con buenas razones que las justifican como válidas; como ya se ha adelantado, entre estas razones es necesario incluir aquellas que han

⁵⁵ Vid. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, p. 184, párrafo 1111b25.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 187, párrafo 1113a.

⁵⁷ Vid. Dewey y Tufts, *Ethics*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 385.

considerado las consecuencias futuras con las que los sujetos de esa comunidad, y los de otras, tendrían que vivir si las llevaran a la práctica.

Según Dewey: “la previsión será fiable en la medida en que esté constituida por el examen de las condiciones que en efecto decidirán el resultado”.⁵⁹ La observación de los resultados alcanzados, o consecuencias efectivas, en contraste con las consecuencias previstas, arroja información sobre la suficiencia de las razones que justifican la norma moral que está siendo investigada. Esta información sirve tanto para confirmar la hipótesis según la cual las razones en que se basa dicha norma son buenas y ofrecen una garantía a la medida humana de que no habrá consecuencias imprevistas ni perjudiciales de las acciones que guíe, como para reevaluar las razones en que se apoya dicha norma, o bien para rechazar su validez a falta de buenas razones que la fundamenten. Según la investigación de las razones y los resultados, se verá si es razonable, o no, perseverar en la justificación de la norma moral, y de esta manera cerciorarse de que las consecuencias que se deriven en la práctica sean las esperadas y no dañen a las diversas comunidades que puedan ser afectadas.

Como se ve, la postura de Dewey-Putnam nos permite abordar de manera más adecuada los problemas que plantea la diversidad cultural. Este planteamiento tiene las siguientes características:

- 1) desde una argumentación epistémica y ontológica, admite el hecho de que hay diversas formas de vida constituidas por valores diferentes;
- 2) con base en 1) acepta que la justificación de una norma moral dependerá de los valores y las condiciones existenciales en que vivan los sujetos;
- 3) sostiene que los sujetos pueden aprender a estructurar la realidad desde diversos marcos conceptuales y acceder, de este modo, a las buenas razones que justifican las normas morales de una forma de vida;
- 4) al admitir un pluralismo de valores sin caer en el relativismo ético, posibilita un reconocimiento intersubjetivo de la validez de las normas morales de una forma de vida aunque no se participe en ella.

⁵⁹ J. Dewey, *Teoría de la valoración*, p. 76.

5. Conclusión

Las condiciones existenciales de los sujetos de nuestro tiempo están cambiando a escala mundial, en buena medida por el proceso llamado “globalización”. Parte de este proceso ha incluido un gran incremento en los movimientos migratorios; por ejemplo, el número de migrantes internacionales registró un aumento cercano a los cien millones de personas entre 1960 y el año 2000.⁶⁰ Como resultado, el contacto entre las diversas comunidades culturales del planeta es cada vez mayor y los Estados-nación modernos cuentan ahora con una población que dista mucho de ser culturalmente homogénea. Por esta razón, entre otras, la idea moderna de ciudadano ligada a la de un Estado-nación, que se atiene al principio de una fuerte homogeneidad cultural y axiológica, está cambiando de manera profunda; las identidades culturales de las distintas sociedades se redefinen constantemente. Benhabib tiene razón al afirmar que “más que nunca, las ‘naciones verdaderas’, los grupos lingüísticos ‘puros’ y las identidades étnicas no contaminadas son en verdad comunidades ‘imaginadas’”.⁶¹ Ante tales circunstancias cabe preguntarse si desde un modelo democrático pueden impulsarse condiciones de justicia en las sociedades multiculturales actuales.

A partir de la postura pluralista que aquí he defendido, acepto, como Michael Walzer,⁶² que por universalizable que se quiera, ninguna norma moral es neutral. Las normas morales y las normas de convivencia política y jurídica pueden variar de una cultura a otra, dependiendo de las prácticas sociales respectivas, y en cada contexto pueden ser justificadas con razones diferentes, conforme a los presupuestos de cada grupo cultural. Pero esto no imposibilita el llegar a acuerdos acerca de normas mínimas de convivencia éticas, políticas y jurídicas que sean aceptadas por sujetos de diferentes culturas y que sean consideradas legítimas por cada una de esas culturas, según las razones propias de cada marco conceptual. Bajo este supuesto —que la inconmensurabilidad entre los distintos marcos conceptuales es local— y, desde luego, sobre la base de que los participantes en las discusiones efectivamente tengan interés en lograr acuerdos, es posible defender un modelo de sociedad democrática intercultural en el que el diálogo político, jurídico y moral entre personas de culturas diferentes se amplíe a la esfera pública

⁶⁰ Vid. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), *Migración internacional, derechos humanos y desarrollo en América Latina y el Caribe. Síntesis y conclusiones*, p. 13.

⁶¹ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 72.

⁶² Vid. M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, cap. 1.

civil. Esta esfera podría construirse como un espacio público democrático de deliberación intercultural en las prácticas sociales de los sujetos. Se entiende, pues, que los acuerdos mínimos de convivencia a los que se llegue no se concebirán en términos meramente procedimentales ni definitivos. Según Walzer, establecer ciertas reglas de diálogo diseñadas para asegurar que los participantes sean libres e iguales les deja, a estos últimos, pocos temas sustantivos sobre los cuales argumentar y decidir. De acuerdo con este filósofo, concebir las reglas del diálogo de esta manera significa que “la estructura social, los acuerdos políticos, los estándares distributivos vienen ya dados: sólo existe espacio para ciertos ajustes locales”.⁶³ Para Walzer, “las reglas del juego constituyen de hecho una forma de vida”;⁶⁴ los hombres y las mujeres que reconocen su mutua igualdad y pueden ejercer su libertad, practicar la tolerancia y el respeto mutuo, lo hacen porque se han constituido en quienes son en una sociedad que valora y reproduce este tipo de prácticas sociales. Que sea posible un diálogo regulado no significa que éste tenga lugar con independencia de alguna forma de vida. Los acuerdos que se consigan como resultado de una deliberación democrática intercultural ya no serían pensados al margen de lo que Rawls llamó doctrinas comprensivas. En la esfera pública civil ampliada podrían abordarse los problemas comunes desde las diferentes perspectivas culturales, de tal suerte que desde esas prácticas de diálogo intercultural las personas construyan instituciones que les garanticen condiciones de justicia teniendo en cuenta la diversidad de identidades de la sociedad en la que viven. A diferencia de Walzer y Will Kymlicka⁶⁵ —que aceptan que las normas morales no son neutrales, pero defienden como condición para la deliberación democrática cierta homogeneidad cultural entre aquellos que llegan a un país de acogida—, en este artículo sostengo que para que haya acuerdos interculturales no es condición necesaria compartir un mismo marco conceptual; la legitimidad de las normas no dependerá de la coincidencia en los criterios de validez.

En definitiva, si partimos de la base de que las normas epistémicas y morales llegan a variar de una cultura a otra sin por ello dejar de ser válidas, debemos aceptar que las normas éticas, políticas y jurídicas también pueden justificarse con buenas razones que no todos tienen que compartir. Estas normas también pueden variar de una cultura a otra y ser legítimas como normas mínimas de convivencia intercultural.

⁶³ *Ibid.*, pp. 44–45.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ Vid. W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, parte II, y M. Walzer, *op. cit.*, cap. 1.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993 (Biblioteca Clásica, 89).
- Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vasallo, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Bermudo, J.M., *Filosofía y globalización*, Fundación Ciudad Don Bosco, Bogotá, 2003 (Pensamiento Político Contemporáneo, 2).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), *Migración internacional, derechos humanos y desarrollo en América Latina y el Caribe. Síntesis y conclusiones*, Trigésimo Primer Periodo de Sesiones, Montevideo, Uruguay, 20 al 24 de marzo de 2006. LC/G.2303(SES.31/11).
- Dewey, J., *Lógica. Teoría de la investigación*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.
- , *Teoría de la valoración*, trad. María Luisa Balseiro, Siruela, Madrid, 2008 (Biblioteca de Ensayo, 42).
- Dewey, J. y J. Tufts, *Ethics*, Henry Holt, Nueva York, 1936.
- Habermas, J., “A Postscript to Knowledge and Human Interests”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, no. 2, 1973, pp. 157–189.
- , *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985 (Homo Sociologicus, 34).
- , *Facticidad y validez sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, 2a. ed., trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998.
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Red Editorial Iberoamericana, México, 1993.
- , *Verdad y justificación*, trad. Pere Fabra y Luis Díez, Trotta, Madrid, 2002 (Estructuras y Procesos).
- James, W., *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green, Nueva York, 1943.
- Kuhn, T., “Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation”, en C.W. Savage (comp.), *Scientific Theories*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1990, pp. 298–318 (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 14).
- , “Foreword”, en P. Hoyningen-Huene (comp.), *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn’s Philosophy of Science*, trad. Alexander T. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. xi–xiii.
- , *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, trad. José Romo Feito, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1989 (Pensamiento Contemporáneo, 6).
- , “The Road since Structure”, *The Road since Structure. Philosophical Essays, 1970–1993*, ed. J. Conant y J. Haugeland, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 90–104.
- Kymlicka, W., *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

- Olivé, L., *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM, México, 1999 (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 6).
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), Declaración Universal de los Derechos Humanos [en línea], Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, Sección de Servicios de Internet, 2009, disponible en: <<http://www.un.org/es/documents/udhr/>> [consultado el 28 de abril de 2010].
- Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, trad. Francesc Forn i Argimon, Paidós, Barcelona, 2004 (Paidós Básica, 121).
- , *La herencia del pragmatismo*, trad. Manuel Liz y Margarita Vázquez, Paidós, Barcelona, 1997 (Paidós Studio, 117).
- , *Razón, verdad e historia*, trad. José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1988.
- Putnam, H. y J. Habermas, *Normas y valores*, trad. Jesús Vega Encabo y Francisco Javier Gil Martín, Trotta, Madrid, 2008 (Estructuras y Procesos).
- Putnam, R.A., “Creating Facts and Values”, *Philosophy*, vol. 60, no. 232, 1985, pp. 187–204.
- Rawls, J., *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero Báez, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Rorty, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. Joan Vergés Gifra, Ariel, Barcelona, 2000.
- Walzer, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional*, trad. Rafael del Águila, Alianza, Madrid, 1996 (Alianza Universidad, 854).

Recibido el 23 de septiembre de 2009; aceptado el 18 de agosto de 2010.