

Esbozo de Defensa del Relativismo Moral

I) Orellana y la ética

En “Pluralismo. Un ética del siglo XXI”, Miguel Orellana efectúa un perspicaz análisis y una hábil defensa de la corriente ética que él denomina ‘pluralismo’, una forma de entender los valores supremos de la vida que se contrapone radicalmente al relativismo y al universalismo o, como también podríamos llamarlo, absolutismo. El examen de Orellana se inicia con una reflexión sobre la filosofía en la cual distingue la variante científicista, la terapéutica y la argumentativa. Él se auto-reconoce como practicante de esta última, algo que dadas esas categorías difícilmente se podría cuestionar. Se puede colegir de lo que dice que esta clasificación de enfoques filosóficos en realidad adquiere sentido sólo si nos ubicamos desde el inicio en el marco de lo que se conoce como ‘filosofía analítica’. Parecería, en efecto, que Orellana de entrada quiere dejar en claro que no le interesa lo que podríamos llamar ‘filosofía especulativa’, aunque como veremos es debatible si su tratamiento del tema del que se ocupa deja fuera totalmente esta variante filosófica.

El principal objetivo de Orellana es defender la posición ética que él denomina ‘pluralismo’ y que en su perspectiva representa una resolución al eterno conflicto entre el relativismo y el universalismo (absolutismo) morales. Naturalmente, Orellana no considera que su discusión sea cuasi-factual ni que sea una mera pseudo-discusión, sino que más bien adopta la perspectiva de la concepción argumentativa de la filosofía con la esperanza de llegar a una verdad sustancial sobre su tema. Mucho de su argumentación se funda en una noción de reputación más bien dudosa, como lo es la idea de naturaleza humana (una idea que – como veremos - Orellana maneja de manera puramente esquemática, puesto que nunca nos dice ni una palabra acerca de lo que sea o de cómo podría caracterizarse), pero no es la única. Su aparato conceptual se compone además de las nociones de identidad humana, entendida como una “forma de vida” (sin duda, una desafortunada elección terminológica, puesto que es una noción de obvias reverberaciones wittgensteinianas) y del par ordenado <vivir como/tratar como> aplicado a valores. El objetivo de Orellana es poder dar respuestas concretas a la pregunta acerca de cómo se debe vivir y a las que de ésta se deriven. La posición que alcanza es simple: “¿Qué costumbres debemos *vivir* como valores en la vida propia y *tratar* como valores en la vida ajena? La respuesta es simple: todas las que definen la identidad humana propia o la identidad humana ajena sin ofender el concepto puro y formal de naturaleza humana. Y ¿qué costumbres debemos combatir, tanto dentro de la forma de vida propia como en formas de vida ajenas? La respuesta es también simple: todas las que ofendan al concepto puro y formal de naturaleza humana. Es un mérito del pluralismo, como ya fue señalado, precisar los términos de referencia de cada uno de estos debates. La tolerancia no tiene por qué ser siempre,

como algunos de sus adversarios sostienen, un libertinaje hipócrita. Y por otra parte, al contrario de lo que sostienen algunos de sus partidarios, la censura no sólo es un derecho respecto de las conductas ajenas, sino que, en primer lugar, es un deber respecto de las costumbres propias."¹ El objetivo último de Orellana difícilmente podría ser más edificante, si bien un tanto vago también. Nos dice: “Dentro del marco que circunscribe este propósito común, (...) hay amplio espacio para muchas identidades legítimas, muchas formas de vida distintas, pero por igual valiosas, muchas maneras distintas de hacer bien las cosas respecto de cómo, en principio se debe vivir.”²

Yo pienso que el punto de vista de Orellana es insostenible. Me parece que su argumentación no tiene visos de corrección ni resulta particularmente persuasiva y dudo inclusive que sea congruente. Su planteamiento general está presentado de manera laxa, lo cual le permite expresarse a través de vaguedades que a su vez lo autorizan a extraer las conclusiones que le placen. En particular, me parece que su presentación del relativismo es defectuosa y que en el fondo no le hace justicia a una posición filosófica que puede ser defendida mucho más exitosamente de lo que podría inferirse del tratamiento que recibe por parte de Orellana. Por consiguiente, en lo que sigue me abocaré en primer lugar a esclarecer el tópico general del relativismo para luego enfrentar las críticas que Orellana eleva en contra de su modalidad moral y que me parecen inválidas.

II) *Relativismo, ética, valores e inconmensurabilidad moral*

Más que una corriente filosófica, el relativismo es un conglomerado de puntos de vista concernientes a muy diversos temas. Se puede ser, verbigracia, relativista ontológico, conceptual o, que es el caso que nos interesa, axiológico. Por ejemplo, inspirado en el *Tractatus* Carnap hizo ver que sólo si se dispone de un determinado universo de discurso es que tienen sentido afirmaciones, negaciones y preguntas por la existencia de un objeto. Si no manejamos, *e.g.*, el simbolismo de la aritmética elemental, preguntar por la existencia de un determinado número x es hacer una pregunta ininteligible. Así, preguntas ontológicas que Carnap denominó ‘internas’ son significativas y en principio se deben poder responder, pero preguntas ontológicas “externas” son simplemente absurdas, como si alguien preguntara por el príncipe cuando habla del ajedrez o de π en el contexto de los números naturales.³ Lo que esto parece implicar es que cómo sea la realidad y qué clase de entidades aceptamos dependerá del aparato conceptual que se maneje, es decir, es relativa a él. Para un

¹ M. E. Orellana Benado, *Próximos Lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2011), pp. 74-75.

² M. E. Orellana Benado, *ibid.*, p. 76.

³ Véase se célebre artículo “Empiricism, Semantics, and Ontology” en *Meaning and Necessity* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975)

materialista o un fisicalista reduccionista el mundo no contiene “mentes”, puesto que él cree que puede eliminar por completo el lenguaje de lo mental, pero para un cartesiano el mundo contiene algo más que meras partículas elementales, puesto que de acuerdo con él hay términos que son lógicamente indispensables, como ‘yo’ o ‘pensar’, que no son explicables en términos materiales o físicos. Qué idea de realidad tengamos, por lo tanto, es algo que dependerá en parte de nuestro vocabulario, de las clases de afirmaciones que hagamos y de los compromisos ontológicos que adoptemos. Resumiendo lo que hemos dicho y expresándolo de una forma muy general, la idea es sencillamente que nuestra concepción de la realidad es relativa al lenguaje que manejemos.

Podemos hablar también de relativismo en relación con nuestros conceptos. El relativista conceptual sostendría que las categorías por medio de las cuales hablamos de, por ejemplo, la realidad humana tienen un carácter netamente histórico o cultural y que por consiguiente cambian de sociedad en sociedad, de civilización en civilización. Esto es (dan ganas de decir ‘relativamente’) fácil de entender cuando nos ocupamos de fenómenos humanos como lo son las pasiones o de los paradigmas que los seres humanos erigen y a los cuales ajustan su conducta (belleza, éxito, etc.). El relativista de inmediato señalaría que lo que tenemos es **continuidad lingüística**, pero que detrás de esa continuidad lingüística lo que hallamos es una asombrosa variedad de significados diferentes. Considérese, por ejemplo, el amor. De seguro que desde que hay humanidad han circulado los términos que correspondían a nuestra palabra castellana ‘amor’ (y sus derivados) y siempre ha habido enamorados, engañados, pretendientes, parejas y demás, pero si hay algo que a lo largo de los siglos se ha manifestado en formas tan fantásticamente distintas que hasta resulta difícil pensar que se está hablando de lo mismo ese algo es el amor. De seguro que un azteca, un vikingo, un caballero medieval y un newyorkino contemporáneo saben usar en sus respectivos lenguajes expresiones como ‘te quiero’, ‘quisiera compartir mi vida contigo’, ‘no puedo vivir sin ti’, etc., pero es igualmente obvio que no querrían decir lo mismo. Es claro que si el newyorkino se comportara como cualquiera de los otros personajes mencionados lo haría al emplear expresiones como esas su potencial pareja encontraría muy extraña su conducta (por lo menos la verbal) y lo más probable es que sus avances terminarían en un rotundo fracaso. En verdad, sería en nuestros tiempos el hombre más solo del mundo! Podemos visualizar una situación en la que la mujer que él pretendiera exclamaría indignada algo como “Si eso es amor, gracias pero te puedes ir: no lo quiero!”. Así, pues, aunque en todas las culturas aludidas exista la palabra ‘amor’, el concepto de amor es diferente, es decir, la palabra ‘amor’ no significa lo mismo en una cultura que en otras. Eso es relativismo conceptual.

El ejemplo que acabamos de presentar tiene que ver más bien con lo que podríamos llamar ‘relativismo cultural’, pero no es muy difícil ver que la misma posición se puede extender al terreno del conocimiento. Consideremos brevemente conceptos de percepción sensorial, como los colores. Desde Newton se nos

acostumbró a ver en los colores algo determinado por su intensidad, su saturación, su yuxtaposición, su exclusión, etc., es decir, se nos enseñó a identificar los colores **en sí mismos**. Ello es o corresponde a una determinada concepción del color. Hubo, sin embargo, otras en las que hubiera sido simplemente inimaginable que se considerara al color como algo en sí mismo, porque se pensaba que el color era siempre y necesariamente el color **de** algún objeto, el que fuera. La idea del color como algo que vaga solito por el universo hubiera sido ininteligible. El *experimentum crucis* newtoniano permite descomponer un rayo de luz blanca obteniendo así el espectro de los colores, a los que se identifica en función de sus respectivas longitudes de onda. La física, por lo tanto, permite identificar y manipular los colores en forma aislada, una posibilidad obviamente vedada a la gente de culturas anteriores a la científica. De seguro que un físico contemporáneo discierne lo rojo exactamente igual de como lo hacía, digamos, un inca, pero sus respectivos conceptos de rojo son diferentes, es decir, ‘rojo’ tendría para ellos diferentes significados, es decir, significaría conceptos distintos.

Llegamos ahora a la modalidad de relativismo que nos incumbe, a saber, el relativismo axiológico. Dado que podemos hablar de valores en relación con clases diferentes de objetos, procesos, actividades, instituciones y demás, esta modalidad de relativismo es más compleja que otras, por lo que tenemos que trazar ciertas distinciones para acotar mejor nuestro ámbito de discusión. Por lo pronto, quiero explícitamente señalar que no me ocuparé del relativismo estético, si bien es altamente probable que algunas de las cosas que diga sobre los valores morales valgan también para los valores estéticos; de igual modo, no me propongo hablar de cosas como las así llamadas ‘virtudes epistémicas’. Me voy a concentrar en el relativismo concerniente a la ética.

La ética ha sido caracterizada de múltiples formas a lo largo de la historia de la filosofía, pero para nuestros propósitos bastará con entenderla como la investigación filosófica que tiene una doble función: por una parte, es un esfuerzo por proporcionar un fundamento a la moral y, por la otra, es una investigación acerca de nuestros conceptos morales (“bueno”, “bien”, “deber”, “sentimiento moral”, etc.). Ahora bien, para poder seguir adelante y evitar toda clase de ambigüedades, tenemos que empezar por aclarar qué diferencia hay entre ética y moral, porque es intuitivamente evidente que no son lo mismo y la diferencia no es meramente lingüística. La moral tiene que ver con reglas de acción, con reglas de conducta, con todas esas formulaciones que revisten la forma ‘debes hacer *x*’ o ‘por ningún motivo deberías hacer *x*’. Ejemplos de reglas morales son “no debes llegar tarde a tus citas”, “tienes que cumplir con aquello a lo que te comprometiste”, “no deberías insultar a quien no te paga lo que te debe”, “respeta a quienes no opinan como tú”, “debes vengarte de quien le hizo daño a tu hermano”, “no debes hablar con la boca llena” y así indefinidamente. Ahora bien, ¿cómo se **justifican** reglas como esas? Es precisamente labor de la ética proporcionar los principios por medio de los cuales

podemos hacer valer nuestra adhesión o nuestro rechazo de la regla moral que nos incumba. Supongamos que alguien dice que el principio ético supremo es “lo bueno es el placer”. Con base en ese principio podríamos justificar algunas reglas, pero ciertamente no todas. Otra persona, sin embargo, podría sugerir que el principio ético que hay que adoptar es el principio según el cual la acción buena es la que genera el mayor bienestar posible. Y otro podría sugerir que el principio ético decisivo es el principio de universalizabilidad de nuestras acciones y así sucesivamente. La discusión en ética se mantiene al nivel de abstracción de los principios éticos, no de las reglas morales y los principios éticos no son directivas para la acción. Salta a la vista que no enuncian cómo se debe proceder, qué hacer, sino si lo que se hace cae bajo su alcance o no y, en la misma medida, si está bien o está mal. A este respecto, Orellana dice algo acertado, pero inmediatamente después afirma otra cosa que, si lo que he sostenido es correcto, es falso. Dice: “El mal hábito de confundir a la ética con la moral puede deberse a una confusión de sustantivos con adjetivos. Si bien los adjetivos ‘ético’ y ‘moral’ son sinónimos, los sustantivos ‘ética y moral’ no lo son”. (p. 45). Lo primero es correcto: es un error confundir la ética con la moral, pero lo que afirma sobre los adjetivos es falso, aparte de que no resulta comprensible cómo puede lo segundo ser el caso si lo primero es acertado. Nosotros ya podemos explicar la diferencia entre los adjetivos ‘ético’ y ‘moral’: cuando se dice que algo no es ético lo que se quiere decir es que no hay principio ético imaginable que pueda servir como una justificación de lo que se hizo, en tanto que cuando se dice de algo que no es moral lo que se pretende decir es que la acción que se realizó es contraria a las reglas morales imperantes, de aceptación general. No hay, pues, ningún sentido en el que la ética y la moral se fusionen o confundan.

Una vez hecha esta aclaración, podemos retomar nuestra disquisición sobre el relativismo y preguntarnos: cuando hablamos de cuestiones de ética, en el sentido general no analizado que comprende tanto a los principios éticos como a las reglas morales ¿qué es ser relativista? Quizá lo primero que habría que hacer sería señalar que, desarrollado hasta sus últimas consecuencias, el relativismo moral culmina o desemboca en el individualismo moral, pero también es cierto que no es forzoso llevarlo hasta ese límite. Se puede ser **relativista moral** simplemente en el sentido de que se reconoce la existencia de numerosos códigos morales, válidos en distintas sociedades o grupos sociales los cuales estarán validados por los principios éticos que se ofrezca como justificación de ellos. Si frente a un conjunto de reglas lo único que se puede hacer es oponer otro conjunto de reglas ahí termina la discusión, es decir, en el reconocimiento de una pluralidad de sistemas morales. Pero eso no es el fin del asunto, por la sencilla razón de que las reglas, por obvias que nos parezcan, no acarrear consigo mismas su propia justificación. La justificación de las reglas es siempre externa a ellas. Cuando tratamos de justificarlas nos deslizamos hacia el terreno de la ética y aquí con lo que nos topamos es con diversas **opciones** entre principios éticos abstractos. Se supone que es sobre bases estrictamente racionales que tenemos que poder elegir el o los principios sobre los cuales erigir nuestra

moralidad, pero eso puede resultar ilusorio. No es por ubicarnos en un terreno de mayor abstracción que automáticamente nos encontramos en el reino de la objetividad. Un resultado plausible de la investigación ética es que los sistemas morales en última instancia no tienen justificación (*i.e.*, objetiva), que son el producto de correlaciones de fuerzas, de impulsos, de preferencias y demás y que, por lo tanto, no haya forma de dar cuenta racionalmente de las reglas morales que, a nivel individual o a nivel social, hacemos nuestras. Aquí el error, en el que Orellana ciertamente incurre, es el de pensar que cuando hablamos de moralidad, de reglas de conducta, etc., hablamos de “corrección”, de verdad, de justificación en el mismo sentido en que cualquier juicio se justifica en ciencia. Si eso es un error, la orientación general del ensayo de Orellana es entonces errada *ab initio*. Sobre esto regreso más adelante.

Aquí nos resultaría útil retomar la distinción básica que en general se traza en ética, a saber, la distinción entre ética normativa y meta-ética y que corresponde a las funciones que más arriba le asigné a la ética. La ética normativa se compone de los principios generales que se proponen y de las discusiones que permiten llegar a ellos y los avalan, en tanto que la meta-ética sería más bien la elucidación de nuestros conceptos morales. En el ámbito de la ética normativa se trabaja en relación con los valores morales como en física se trabaja en relación con los átomos o en matemáticas en relación con ‘ π ’ o con ‘ \aleph_0 ’. En ética normativa se opera con el lenguaje de la moralidad **como si** en lo esencial éste tuviera los mismos rasgos que el lenguaje en sus usos descriptivos. Se asume por ejemplo, en aras de la discusión, que el que el placer sea lo más valioso que hay en el mundo o no lo sea es algo tan objetivo como el hecho de que los fotones se desplazan a 300,000 kilómetros por segundo. Pero es obvio que aunque se asuma la objetividad del lenguaje moral (algo inducido por nuestras formas gramaticales), ello no basta para cancelar las cruciales diferencias que se dan entre él y el lenguaje descriptivo. Llegamos al límite de la discusión en favor o en contra de una regla moral cuando recurrimos a un principio ético, que es un poco más abstracto pero que incorpora también un elemento de normatividad que le es esencial. Pero dicho principio entonces: ¿cómo se justifica él mismo? No hay, estrictamente hablando, una justificación racional de dichos principios. Los principios éticos **se eligen**. Aquí podemos aplicarle a los principios éticos lo que en el *Tractatus* Wittgenstein presenta como un test para determinar cuán objetiva puede ser una regla moral. Dice Wittgenstein. “El primer pensamiento ante la enunciación de una ley ética de la forma ‘Debes ...’ es: ¿y qué si no lo hago?”⁴ La respuesta obvia a una pregunta así sería: “Estás yendo en contra del principio ético que dice”. Y la respuesta a eso es: ¿Y qué pasa si voy en su contra, si no lo acato? Lo único que se puede responder sería algo como “Pues te va a ir mal”. Pero la contestación a eso es que “es claro que la ética no tiene nada que ver con el castigo o el premio en el sentido usual.”⁵ O sea,

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción mía, 6.422 (a).

⁵ L. Wittgenstein, *loc. cit.*

si lo que hay por no acatar una determinada regla moral o por no hacer suyo un cierto principio ético es un castigo, represión, entonces la moralidad no tiene mucho que ver con la objetividad, con la cientificidad, con la justificación racional y demás. La ética sirve para justificar o fundamentar la moralidad y ésta se construye por toda una variedad de causas: por imposición, por conveniencia, por placer, por utilidad, etc. Desde luego que para imponer reglas morales se puede proceder de otro modo que por la fuerza: se puede persuadir, chantajear, llorar, amenazar, implorar, prometer y así *ad libitum*. Pero nada de eso equivale a una justificación racional de una propuesta moral concreta, nada de eso la vuelve más “correcta” que otras. Si esto es así, podemos inferir que el pluralismo por el que Orellana aboga tiene el mismo sustento racional que las posiciones que él se esfuerza por descartar.

Lo anterior me lleva a un punto que quisiera brevemente considerar, porque me parece que representa un flanco muy débil en la argumentación de Orellana. Cabe preguntar: ¿sobre qué bases, en última instancia, descansan sus recomendaciones morales? Él sostiene que **debemos** adoptar las costumbres que “definen” la identidad propia o la humana, pero ¿por qué tendría que ser así? Supongamos que hubiera un mandato divino que nos condujera por una senda diferente: ¿por qué tendríamos que seguir a Orellana y no a Dios? El núcleo del argumento es simple y es que Orellana funda su deber moral en un hecho particular, a saber, el dato de que hay una naturaleza humana que puede quedar recogida de manera abstracta o “pura”. El problema es que eso no es otra cosa que la falacia “es-debe”, denunciada por David Hume hace más de tres siglos. La transición de juicios de hecho a juicios de valor o de deber es la falacia fundamental que a toda costa es menester evitar y que Orellana ciertamente no evita. De ahí que, si no estoy en un error, la posición filosófica que él llama ‘pluralismo’ simplemente se derrumbe.

La Guillotina de Hume es un arma de doble filo y aunque el punto lógico que él establece es incuestionable, también es cierto que enturbia y vuelve muy espinosa la cuestión de la relación que se da entre hechos y valores, entre situaciones y preferencias. Es indiscutible que, por razones de lógica elemental, no podemos **deducir** juicios de valor a partir exclusivamente de juicios factuales. Eso, como dije, es un resultado asentado y no está sujeto a discusión. Pero eso no anula el hecho de que hay una fuerte vinculación entre hechos y valores. El caso es complejo y no se deja describir fácilmente. La situación es, pienso, la siguiente: los seres humanos se enfrentan a la realidad a la que tratan de controlar y manipular hasta donde les resulte factible. En ese proceso se expresan no sólo sus capacidades cognitivas, sino también sus facultades afectivas. Lo que quiero decir es que en su interacción con el mundo y con los demás las personas permanentemente expresan sus **preferencias**. Ahora bien, como la comunicación y las prácticas discursivas no pueden limitarse a ser meramente la expresión de la subjetividad los hablantes, éstos tienden de manera natural a transformar el discurso acerca de su subjetividad en un discurso sobre algo que presenta todas las apariencias de objetividad. Se habla entonces de **valores**. Desde

este punto de vista, los valores son simplemente las reificaciones de las preferencias, es decir, son las preferencias pero presentadas ya no como meros estados subjetivos de los hablantes, sino como constituyendo un universo tan real y tan objetivo como el de la física, sólo que de otra naturaleza. No hay necesidad de justificar un estado subjetivo; éste es lo que es y no hay nada que decir. Si a alguien le gusta el vino y cuando habla del vino habla de lo que a él o ella le gusta no hay nada que objetar, nada que añadir o que quitar. Pero si esa persona en lugar de hablar de sus preferencias opta por hablar de las bondades del vino, de por qué es conveniente tomar al menos una copa de vino diariamente, etc., entonces sigue hablando de sus preferencias sólo que bajo un ropaje de objetividad que la fuerza a ofrecer **razones** en favor de lo que afirma. Si nada más hablara de sus preferencias, no tendría que ofrecer razones de nada, pero también su discurso perdería todo interés para los demás.

Entendemos, así, cómo se gestan los valores, pero ahora tenemos que preguntarnos: ¿cómo se gestan las preferencias? ¿Por qué en ciertos lugares y en ciertas épocas surgió y se impuso la idea de que un hombre tuviera cuatro esposas y por qué en otras latitudes y otros tiempos el matrimonio se volvió prácticamente una institución obsoleta? ¿Por qué en ciertas culturas lo primero es un signo de bienestar y de éxito social y en otros sería más bien de rechazo y oprobio? ¿Por qué en culturas en donde se instauró la poligamia la monogamia tenía que ser vista como una manifestación de ineptitud y de fracaso? ¿Acaso la respuesta es: porque en ciertas culturas o países los seres humanos son unos tontos o unos depravados y en otras son seres bondadosos, inteligentes y comprensivos? ¡Es obvio que no! En sus orígenes al menos, los valores que se imponen y prevalecen en una determinada sociedad son los que, en las condiciones materiales y espirituales de esa sociedad particular, tienden a favorecer el florecimiento de la vida. Naturalmente, el desarrollo social obliga a ir abandonando paulatinamente algunos valores y a ir remplazándolos por otros. Los grupos sociales, las etnias, las sociedades que intentan sustraerse al cambio son las que se momifican, aquellas en las que lo que florece es la tiranía (en nombre de “la tradición”, por ejemplo). Para dar un ejemplo: si un beduino del siglo XII tenía cuatro esposas ello se explica en gran medida cuando comprendemos su peculiar situación, una situación que ciertamente nosotros, aquí y ahora, no compartimos ni mínimamente: el beduino y su familia vivían en una tierra inhóspita, llena de peligros, en donde las mujeres no trabajaban fuera de las casas (lo cual también tenía su explicación), tenía que jugarse la vida diariamente para poder llevar comida a su familia, se morían muchos niños y entonces había que procrear muchos para que el grupo no se extinguiera y así indefinidamente. Pero entonces la moralidad, es decir, el sistema de reglas de conducta prevaleciente en una sociedad como esa se vuelve comprensible sólo cuando se conoce suficientemente la situación real o factual en la que viven los habitantes que la construyeron. Y, evidentemente, lo que digo de los beduinos (un ejemplo tomado al azar) se puede decir de los letones, los paraguayos, los zulúes o los londinenses. Podemos aceptar tanto este cuadro de acuerdo con el cual los valores y las reglas morales brotan de sus respectivos contextos como la Guillotina

de Hume, que nos impide deducir valores y reglas morales a partir de hechos, sin ser incoherentes. Una cosa es la descripción de la gestación y otra la deducción formal de una clase de juicios a partir de juicios de una clase diferente.

Lo importante de lo anterior consiste en lo siguiente: si bien en todos los casos hablamos de seres humanos, lo cierto es que hablamos de seres humanos configurados por sus respectivas circunstancias y éstas a menudo son radical o drástica o totalmente diferentes. No tienen nada en común la vida en la selva y la vida en la nieve o en ciudades modernas de clima templado y es perfectamente comprensible que los seres humanos que viven en condiciones tan distintas desarrollen o conformen sistemas de reglas de conducta (*i.e.*, morales) que no tienen nada en común. Pero entonces ¿vamos a hablar de “relativismo moral” en casos así? Yo creo que eso sería un error. A mí me parece que tiene sentido hablar de relativismo moral sólo cuando, al interior de un marco cultural compartido, dos personas mantienen sistemas de valores y principios de acción diferentes, pero cuando con lo que nos las habemos es con culturas que no tienen nada en común (aparte del hecho de ser productos humanos), entonces más que de relativismo deberíamos hablar de **inconmensurabilidad moral**. La idea de relativismo moral tiene sentido cuando las personas que difieren pueden en principio llegar a un acuerdo, pero en el caso de sociedades antiguas o de culturas muy ajenas a la que uno pertenece esa posibilidad está cancelada. Las reglas morales de unos ni siquiera en principio les servirían a otros. En la actualidad, el fenómeno de la globalización ha venido diluyendo la inconmensurabilidad moral, si bien no la ha borrado del todo, pero el relativismo moral sigue intacto.

Si lo que he dicho es correcto, muchas de las discusiones en torno al relativismo pierden sentido. Una de las acusaciones que tradicionalmente se le hacen al relativista conceptual, y que posteriormente se pretende aplicar por igual al relativista moral, es que tan pronto empezamos a hablar de otros “esquemas conceptuales”, de mentalidades diferentes de las de uno, etc., automáticamente los incorporamos a la nuestra y la describimos en nuestro lenguaje, por lo que en realidad no tenemos ningún problema en comprender eso que supuestamente tendría que resultarnos ininteligible. Por ejemplo, no parece haber ninguna dificultad especial en que hablemos aquí y ahora del aparato conceptual de los aztecas o del de los asirios y en entender cómo pensaban esos pueblos que vivían en condiciones tan diferentes de las nuestras. Al parecer, los miembros de nuestra comunidad lingüística, los hablantes normales, comprenden perfectamente bien lo que se les describe. ¿No queda patentemente refutado con ello el relativista conceptual? Es obvio, sin embargo, que esta es una respuesta superficial y que de hecho no funciona por la sencilla razón de que no sabemos si las descripciones que a nosotros nos dejan satisfechos dejarían por igual satisfechos a los miembros de esas otras comunidades que describimos. Es perfectamente imaginable que ellos dijeran que no entendimos nada y de hecho a mí me parece que eso sería precisamente el caso. Por ejemplo, a todos nosotros nos puede parecer horroroso un sacrificio humano o podemos no entender por qué se circuncida

a un niño o a una niña y precisamente por eso podríamos reaccionar de un modo que no corresponde en lo más mínimo al modo como reaccionarían quienes tomaban o toman parte en esas formas de vida. Eso quiere decir que esa descripción que aparentemente recogía las categorías y la mentalidad de esos otros seres humanos no recoge realmente los conceptos involucrado más que parcialmente, puesto que genera en nosotros reacciones diferentes de las que generaría en ellos. Justamente al momento de transcribir sus costumbres automáticamente las desvirtuamos y lo que eso pone de manifiesto es precisamente que en el fondo no los comprendemos.

Lo mismo pasa con los sistemas de reglas morales, con los diversos códigos que rigen en las diferentes culturas. Claro que entendemos cuando traducimos a nuestro idioma las formulaciones de las diversas reglas morales de las que nos ocupemos, pero eso es comprensión de palabras, de oraciones, y se dejan de lado sus aplicaciones, su uso, su sentido. Por qué en la Antigua China se codificaba la existencia social al grado de que se tenía la impresión de vivir en una prisión inmensa de la cual las personas se liberaban sólo en los jardines es algo que, aunque entendemos la descripción, en el fondo no acabamos de comprender. Lo único que es claro en todo esto es que nosotros no podríamos vivir como lo hacían los chinos de hace mil años. O sea, su moralidad nos es incomprensible y desde luego inutilizable. Eso no es relativismo moral; es inconmensurabilidad moral.

Sabemos, pues, que ha habido y seguirá habiendo, mientras el proceso de globalización no nos trague a todos y nos uniformice, una variedad extensísima de sistemas morales que son superficialmente incompatibles, pero que en realidad son más bien inconmensurables. La persona que hoy se burla del beduino viviría como él si tuviera que vivir en sus condiciones, pero como transferir condiciones materiales de vida es imposible, la comprensión de su sistema de reglas de conducta, de lo que allá es considerado como bueno, valiente, cobarde, horroroso, etc., es prácticamente imposible. No podemos **decir** en qué consiste dicha imposibilidad porque cuando lo hacemos automáticamente nos movemos ya en nuestro lenguaje, por lo que nuestro esfuerzo será fallido; más bien, dicha imposibilidad ésta **se muestra** en lo que es nuestra mutua incomprensión. Pero este, como ya señalé, no es el caso de las diferencias morales entre miembros de una misma comunidad. Es altamente probable que entre cualesquiera dos personas de un mismo país, una misma época, que son vecinas, parientes, amigas, etc., habrá diferencias morales, en el sentido de que si bien seguramente coincidirán en múltiples casos respecto a evaluaciones, justificaciones, apreciaciones y demás, habrá otros en los que chocarán. Eso sí es relativismo moral, puesto que por lo menos en principio existe la posibilidad de que lleguen a acuerdos, de que unos convencan a otros de que sus reglas son mejores, de que unos les hagan ver a otros que los principios éticos en los que se apoyan son cuestionables o contraproducentes, de que aprendan a vivir de un mismo modo, etc. El relativismo moral sólo se puede dar dentro de un marco compartido de valores y principios; de otro modo lo que hay es inconmensurabilidad moral.

III) *El concepto de naturaleza humana*

Antes de examinar críticamente lo que Orellana propone bajo el rubro ‘pluralismo’ y lo que tiene que decir sobre el relativismo, quisiera decir unas cuantas palabras respecto a una noción de la cual él se sirve pero que dista mucho de ser clara y sobre todo que es discutible que pueda servir para los fines que él persigue. Me refiero a la noción de “identidad humana”. Tal como él la emplea, la expresión ‘identidad humana’ es equivalente (para no decir ‘sinónima’) a la noción de esencia humana o, también, de naturaleza humana. En verdad, suena un tanto extraño ver a un filósofo analítico expresarse en esa terminología que de inmediato asociamos con las más abstrusas de las metafísicas, pero no fincaré mi argumentación en eso que a primera vista por lo menos es una incongruencia. Consideraré, pues, dicha noción como legítima. Pero tenemos que preguntarnos: ¿de qué hablamos cuando hablamos de naturaleza humana? Aquí empiezan los problemas, porque por lo menos Orellana no nos dice absolutamente nada al respecto y lo poco que dice no es particularmente elucidatorio. Para empezar, él se siente satisfecho con una noción “puramente formal” de naturaleza humana. Pero ¿qué es una noción así y para qué sirve? Él no ofrece ni un esbozo de caracterización, pero el texto indica que habla de un concepto “formal” de naturaleza humana porque hace depender lo humano de la **forma**. Bien, pero ¿qué puede querer decir aquí ‘forma’? No veo más que dos acepciones posibles, la aristotélica y la física. La primera nos remite a la esencia de lo humano a la cual llegamos dando una definición en términos de género y diferencia específica (*e.g.*, animal racional). Nada en el texto de Orellana hace pensar que sea ese el uso que él quiere hacer de la palabra ‘forma’. No queda otra opción entonces que entender por ‘forma humana’ el aspecto físico que asociamos con los seres de nuestra especie. Por consiguiente, Orellana encuentra lo esencial humano, es decir, la condición necesaria y suficiente para poder hablar de algo como de un “ser humano”, en términos de lo que de hecho es una característica **contingente** de los humanos, puesto que es más que obvio que habríamos podido estar constituidos de modo distinto o que podríamos evolucionar y adquirir otras formas, aparte de que hay seres que ciertamente consideramos humanos y que no tienen la, por así llamarla, ‘forma canónica’ de los humanos: personas con deformidades, enfermos mentales, etc. (o a la inversa: seres que tienen nuestra forma pero que es debatible que sean humanos: psicópatas, grandes criminales, monstruos morales y demás, cuyo *status* de humanos, como dije, se puede cuestionar). Tampoco está lógicamente excluida la posibilidad (es decir, no hay ninguna contradicción en el pensamiento que se expresa) de que seres no humanos (de otras constelaciones, por ejemplo) tuvieran exactamente la misma forma que nosotros tenemos y que no obstante resultara imposible integrarlos teóricamente a nuestra comunidad por estar constituidos de otros materiales, por carecer de razón y así sucesivamente. Pero de esto se sigue que una concepción puramente “formal” de lo humano en los términos que Orellana propone es totalmente inviable. El concepto formal de ser humano está mal construido.

El paso crítico en la argumentación, sin embargo, consiste en apuntar a debilidades internas al concepto formal de ser humano, sino más bien en señalar que no hay ni puede haber ninguna conexión entre el relativismo en ética y una “concepción” puramente formal de lo humano, porque precisamente lo que se requiere en ética es una concepción **sustancial** del ser humano, una concepción con un contenido preciso, de manera que puedan los principios éticos que favorezcamos vincularse conceptualmente con las reglas morales que proponemos o rechazamos. Eso no se puede hacer con una concepción puramente formal del hombre, porque una concepción así es lógicamente compatible con cualquier ética. Por consiguiente, una idea puramente formal de la identidad o de la naturaleza humana no sirve para defender ninguna posición ética, el pluralismo de Orellana incluido. Quizá podríamos exponer la objeción como sigue: si la idea de naturaleza humana que Orellana maneja efectivamente es éticamente neutral, si es “pura” o meramente formal, entonces es compatible con cualquier sistema moral, con el relativismo que a él tanto le interesaba refutar, y por lo tanto no cumple la función que Orellana le asigna; por otra parte, si ese no es el caso, es decir, si dicha idea excluye o es incompatible con determinados sistemas de reglas morales, entonces ello se deberá a que su concepto de naturaleza humana no es neutral sino que viene ya axiológicamente cargado, pero entonces su punto de vista es una petición de principio: asume de entrada lo que quería demostrar. Sea como sea, la posición de Orellana parece insalvable.

IV) *Crítica de la crítica de Orellana*

A mí me parece que se pueden elevar muchas objeciones, de diversa naturaleza, a los planteamientos que hace Orellana en lo que de hecho es un trabajo bastante complejo. A mí me parece, por ejemplo, que habría que empezar por indicar que lo que Orellana llama ‘pluralismo’ en realidad es una mezcla de universalismo y de relativismo, puesto que lo que a él le parece importante es ante todo el tema de la convivencia de distintas comunidades morales. No creo que lo que le interese a Orellana sea meramente el dato de una pluralidad exótica de reglas morales, sino el hecho de que haya grupos humanos que conviven o tienen que convivir cotidianamente a pesar de tener sistemas diferentes de reglas morales. La preocupación no es la de la mera enumeración de las reglas morales de los aborígenes de Nueva Guinea y su yuxtaposición con las de los habitantes de San Francisco o de Estocolmo. Eso no tiene ningún sentido ni ningún interés. Ahora bien, si no me equivoco lo que Orellana llama ‘pluralismo moral’ es simplemente la fusión del universalismo en lo que respecta a la naturaleza humana y de relativismo respecto a la moral. Es falso que el relativismo constituya un rechazo de una idea compartida de naturaleza humana; al contrario: si estoy en lo correcto, eso es precisamente lo que presupone.

Como ya señalé, Orellana tergiversa de entrada la discusión al vincular la noción de moralidad con la de corrección. Independientemente de cómo los

describamos, de seguro que los juicios morales no tienen el mismo *status* que los juicios descriptivos usuales. Y esta tergiversación inicial se manifiesta a lo largo de todo su ensayo, especialmente claro está cuando toca el tema del relativismo moral. Así, él sostiene que “El relativismo respecto de los valores es la intuición según la cual existen tantas respuestas correctas a la pregunta inicial como formas de vida se constituyan en la historia.”⁶ Es sólo sobre la base de la conexión gratuita entre “relativismo” y “corrección” que se puede achacarle al relativista la idea de que tiene que aceptar cualquier sistema de moralidad imaginable. Eso es absolutamente falso. Una cosa es entender que puede haber múltiples sistemas de moralidad y otra que se les tenga que aceptar a todos. Se comprende que la pluralidad es inevitable, pero no asimilable. Si así fuera, la idea de acuerdo, de negociación, de persuasión, etc., serían improcedentes en este contexto y ciertamente no lo son. Es, pues, falso afirmar que “la motivación relativista podría ser descrita en términos de la intuición filosófica según la cual *toda* diversidad de formas de vida es valiosa y digna de respeto de por sí.”⁷ También el relativista tiene sus preferencias y sus aborrecimientos. El relativista, sin embargo, no propone ni promueve el caos moral. Para él los conflictos se generan cuando la diversidad impide la negociación, cuando se agota la tolerancia, cuando se abusa del otro, etc., no cuando se suprime la pluralidad.

La propuesta pluralista de Orellana es una propuesta de ética normativa. Él la enmarca dentro de un cuadro conformado por ciertas distinciones que previamente introduce, como la distinción entre “vivir como valores” y “tratar como valores”. Así, de acuerdo con él, hay que vivir como valores las costumbres y formas de vida (en un sentido **no** wittgensteiniano) que contribuyen a definir nuestra identidad y hay que rechazar las que “ofenden el concepto formal de naturaleza humana”. Pero, como vimos, eso es precisamente lo que Orellana no logra mostrar que se pueda hacer, puesto que cualquier sistema moral es compatible con el concepto formal de naturaleza humana, es ya una instanciación de él. Podemos entonces resumir la situación como sigue: Orellana presenta como principios éticos lo que en el fondo son reglas morales y no ofrece una ética que los sustente. El estudio de Orellana es entonces como un trabajo más bien de moralista, de predicador que de filósofo de la moral. La prueba de ello es que a la pregunta ‘¿Por qué debemos acatar el precepto de que hay que respetar las moralidades ajenas, esto es, aunque no las vivamos como valores de todos modos sí tratarlas como valores?’ no hay en el escrito de Orellana una respuesta, ni clara ni oscura, más que la vaga respuesta de que lo contrario es atender en contra de la concepción formal del ser humano.

⁶ M. Orellana Benado, *op. cit.*, p. 47

⁷ M. Orellana Benado, *ibid.*, p. 50.

V) Comentarios finales

El ensayo de Orellana es un texto polémico, que contiene ideas interesantes pero que también adolece de algunos defectos tanto formales como de contenido. Por ejemplo, al mencionar a filósofos representativos de esa concepción de la filosofía según la cual ésta una investigación continua con la científica Orellana, con razón, acertadamente menciona a Russell y a Quine pero no a Popper, quien encaja mejor que Carnap, a quien sí nombra. Hay algunas alusiones al judaísmo que no parecen exactas. Orellana sostiene que en el siglo XX, “la más ‘filosófica’ y la más ‘romántica’ de las naciones europeas”,⁸ o sea, Alemania, se habría dedicado a exterminar gente entre la cual estarían “los descendientes del Pueblo Elegido que es la raíz más antigua de la historia misma de Occidente”. Eso no es así.⁹ El judaísmo es un fenómeno cultural típico del Medio Oriente y si se occidentalizó fue por su vinculación con el cristianismo y eso a partir del año 80 de nuestra era, esto es, después de la destrucción del Templo por las legiones romanas. Pero podemos con certeza afirmar que ni el judaísmo ni el cristianismo constituyen “la raíz más antigua de la historia misma de Occidente”.¹⁰ Más o menos para cuando se estaba llevando la revolución teológica en Egipto que seis siglos después culminaría en la fusión de la ley mosaica con la religión de Jehová Homero escribía sus famosos poemas. Yo creo que difícilmente se le podría quitar a Grecia el papel que le corresponde de cuna de la civilización occidental. Y digo esto sin pretender menguar la importancia de la cultura judeo-cristiana en la conformación de la civilización occidental, pero esto es algo diferente. De igual modo, nos desconcierta un tanto que Orellana no haya cerrado el círculo de su discusión regresando al tema con que inicia su trabajo, a saber, lo que según él es una crisis de madurez de Chile hacia finales del siglo XX. Me parece que hubiera sido interesante que finalizara su disquisición con consideraciones un poco más prácticas o concretas concernientes a cómo superar la supuesta crisis. Sin duda alguna que hubiera sido de sumo interés apuntar a las responsabilidades propias y ajenas a las que alude en la página 26, pero vistas ya a través del tamiz de su discusión estrictamente filosófica. En ese sentido, dado que no encontramos nada de esto, el trabajo quedó trunco. No obstante, en la medida en que se siente al leerlo una preocupación genuina por diversos temas, las más de las veces meramente insinuados de manera muy tenue o indirecta en el texto, el escrito de Orellana tiene un tinte de realidad que lo rescata de diversas críticas que pudieran hacersele.

⁸ M. O. Benado, *ibid.*, p. 62.

⁹ Véase, por ejemplo, *Moses and Monotheism*, de Sigmund Freud (New York: Alfred A. Knopf, 1939).

¹⁰ M. O. Benado, *op. cit.*, p. 62.