

## LA ÉTICA DEL RELATIVISMO\*

JOHN HALDANE  
University of Saint Andrews, Escocia

### *Deber ético y mandato divino*

La reciente publicación de un volumen de ensayos de Elizabeth Anscombe<sup>1</sup> ha despertado cierto interés por la cuestión sobre si la moralidad puede tener sentido independientemente de la creencia en la ley divina. En una reseña del libro en el *Times Literary Supplement* (30 de septiembre de 2005), Simon Blackburn, filósofo de Cambridge, cita la tesis de Anscombe, en su famoso ensayo “Modern Moral Philosophy”:

“... los conceptos de obligación, y deber –es decir, obligación *moral* y deber *moral*–, y de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto, y del sentido *moral* del ‘debería’, tendrían que ser desechados si esto fuese psicológicamente posible; porque son supervivencias o derivados de supervivencias, de una anterior concepción [ley divina] de la ética que generalmente ya no sobrevive, y porque, generalmente, son dañinos sin ella”.

A este respecto, Blackburn comenta que “el pensamiento de Anscombe era una versión de la afirmación dostoievskiana de que si Dios está muerto, todo está permitido”, y llega a rechazarlo como absurdo, señalando que cualquiera –que no tenga ningún compromiso o ni siquiera conocimiento alguno de la ética basada

\* Los títulos de los epígrafes intermedios no son del autor. Se han añadido para facilitar su consulta en el índice general. (N. del E.)

1. ANSCOMBE, E., *Human Life, Action and Ethics*, editado por GEACH, M. y GORMALLY, L., *St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, Imprint Academic, Exeter 2005.

en la ley judeocristiana— puede juzgar una acción como inmoral. Como trasfondo, es relevante añadir que, mientras Anscombe era una devota creyente religiosa, Blackburn es más que un escéptico ante la religión: es un ateo convencido que —en el mejor de los casos— juzga a la religión como irrelevante en el esfuerzo de fundamentar la ética a causa del dilema de Eutifrón, y —en el peor— como degradante al sustituir los valores humanos por un dogmatismo vengativo<sup>2</sup>.

Para enjuiciar el debate filosófico sobre el carácter de los conceptos morales, es necesario aclarar mejor qué está implicado en la idea de lo *moral*. Ciertamente, Anscombe no pensó que alguien no pueda juzgar incorrecto el curso de una acción a menos que lo piense como prohibido por Dios. De hecho, en “Modern Moral Philosophy”, su positiva intención era identificar una base sobre la cual pudiera fundamentarse la maldad (es decir, la incompatibilidad con los bienes humanos naturales), que fuese conceptualmente independiente de las afirmaciones religiosas. Por otro lado, mantiene la idea de que la maldad *moral* conlleva un sentido de prohibición que, en el fondo, requiere la presencia de una fuente de prohibición, que ha de ser externa a las decisiones humanas, y que, en este sentido, es una fuente trascendental de mandatos, tal y como se considera a Dios en el pensamiento judío, cristiano e islámico.

Ésta no es una afirmación trivial, y, obviamente, Blackburn no se equivoca al discutirla, porque hay más de una tradición de teorización filosófica sobre la ética, que intenta fundamentar las directrices morales —*debería* y *no debería*— en hechos acerca de la realidad, o la razón, o el sentimiento verdadero, que sean válidas siendo independientes de toda afirmación teológica. Una respuesta consistiría en decir que esos intentos han fracasado; pero las razones más comunes para mantener esta afirmación son aquellas que sugerirían que el fracaso tiene lugar en la fase más temprana del intento de establecer un valor objetivo, una fase precedente a todo requerimiento de promover o proteger el bien y de prever o evitar el mal. Sin embargo, significativamente, Anscombe dedicó mucha energía filosófica a mostrar los defectos en los intentos de mantener una neta distinción lógica entre cuestiones de hecho y de valor. Así que

2. Acerca de su razonamiento sobre la irrelevancia, cfr. BLACKBURN, S., *Truth: A Guide for the Perplexed*, Allen Lane, Londres 2005, p. 110; las digresiones sobre el carácter maligno de la religión tienen lugar de manera intermitente.

ésta no es una línea de respuesta con la que *ella* pudiera haber simpatizado.

En cambio, uno podría argumentar que mientras puede ser posible mostrar, sin referencia a afirmación religiosa alguna, que ciertas cosas son *buenas* e incluso que, siéndolo, hay una razón para que un agente racional aspire a ellas (y, simétricamente, una razón para que evite cosas demostradas como malas), no obstante, lo que no puede ser demostrado, sin la apelación a un legislador trascendental, es que algo sea *moralmente obligatorio* o *moralmente prohibido*, en una interpretación ‘jurídica’ de estas nociones. Esto es, seguramente, lo que Anscombe tenía en mente. Ella escuchó a personas, que eran declaradamente no religiosas, decir que esto o aquello era ‘moralmente malo’, ‘totalmente prohibido’, y se preguntó qué podía significar si no estaba prohibido desde arriba.

Un filósofo profano podría tratar de establecer una comprensión de la moralidad tal que contuviera este tipo de prohibición incondicionada, pero es difícil ver cómo podría fundamentarse. Seguramente, ambos prefirieran pensar en términos de prohibiciones anulables: requerimientos a no actuar de determinada manera, salvo en situaciones de emergencia. Téngase en cuenta, por ejemplo, la afirmación de John Rawls cuando señala que:

“Las normas de conducta en la guerra establecen ciertas líneas que *no debemos* cruzar, de modo que los planes y estrategias de guerra y la conducta en las batallas *deben* situarse dentro de los límites que ellas especifican [la cursiva es mía]. La única excepción está en situaciones de extrema emergencia [...]

Esta excepción nos permite dejar de lado –en especiales circunstancias– el estricto estatus de civiles, que normalmente previene que sean directamente atacados en la guerra. [...]

El liberalismo político permite la excepción de suprema emergencia; la doctrina católica la rechaza, diciendo que debemos tener fe y adherirnos al mandato de Dios”.<sup>3</sup>

Evidentemente, y a pesar de que se diga que se establecen líneas que no debemos cruzar, las normas de Rawls sobre la conducta en la guerra no son absolutas, sino prohibiciones *prima facie* o *pro tanto*,

3. RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, Pt. III., pp. 97, 98 y 105.

y, si éstas son lo máximo que puede conseguir la razón profana, entonces debería concluirse, con Anscombe, que las directrices más fuertes —o las ‘modalidades deontológicas’ como *debe absolutamente*, y *no debe absolutamente*— tienen sus orígenes fuera de la razón natural. Rawls parece hacerlo implícitamente con su contraste con la enseñanza católica incondicionada y al citar a pie de página, a este respecto, el ensayo de Anscombe “War and Murder”<sup>4</sup>. Incluso así, su sentido de la conveniencia de incondicionales absolutos parece difícil de eliminar, porque en una anterior nota a pie de página añade que “Prohibiciones tales como contra la tortura de los prisioneros de guerra siguen en pie”<sup>5</sup>. La cuestión obvia es por qué éstas no son también rechazadas en ‘situaciones de extrema emergencia’.

Por muy categórica que pueda ser la oposición entre Blackburn y Anscombe acerca de la obligación moral, sin embargo, está situada dentro de un marco filosófico relativamente conservador. Es decir, las partes de ese debate podrían mostrarse de acuerdo en que los juicios sobre lo bueno y lo malo en la acción humana son tales que pueden ser verdad; y que puede razonarse acerca de ellos de forma objetiva. Lo que ocurre es que Simon Blackburn es un no cognitivista, en el sentido de que piensa que la moralidad no es una cuestión de conocimiento, estrictamente hablando, sino de sentimiento establecido; pero no es ésta la cuestión actual, ya que su oposición a Anscombe no depende de su propuesta metaética, sino que está relacionada con la cuestión de si los conceptos morales son implícitamente teológicos. Uno podría, al fin y al cabo, combinar el sentimentalismo moral y la teoría del mandato divino en la tesis de que lo correcto es hacer lo que Dios manda, y que Dios manda lo que manda porque tiene una actitud aprobativa hacia ello.

Sabemos, no obstante, que en la situación actual prevalecen formas mucho más radicales de escepticismo moral en grandes sectores del mundo intelectual, y han ganado terreno significativamente sobre el pensamiento de los no intelectuales. En particular, vivimos una época en que se cree ampliamente que la ética es *relativa*, en el sentido de que no hay un criterio objetivo de

4. ANSCOMBE, E., “War and Murder”, en STEIN, W. (ed.), *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, Merlin Press, Londres 1961.

5. RAWLS, J., *The Law of Peoples*, cit., pp. 98.

corrección en el pensamiento moral, sólo una serie de medidas diversas que, en cierto modo, son opcionales. Merece la pena preguntar a aquellos que dicen este tipo de cosas qué piensan que puedan ser la naturaleza y los límites de esa ‘opcionabilidad’. ¿Es opcional, si eres miembro de una comunidad o tradición moral, mostrarse en desacuerdo con ella?, ¿o es la opcionalidad de un espectador, que se halla fuera de las comunidades o tradiciones —no por ser necesariamente extraño a ellas, sino por situarse mentalmente fuera de ellas en un ejercicio de objetividad intelectual—?

Uno podría suponer que la segunda posición permitiría la primera, pero ambas invocan diferentes perspectivas y conjuntos de criterios. Esto es lo que hace posible paradójicamente decir: “uno debería obrar de tal y cual forma, aunque al decir esto no estoy diciendo que sea ‘objetivamente verdadero’ que uno debería obrar de tal y cual forma”. La paradoja se resuelve proporcionando contextos relativos, contrastando qué se considera ‘relacionado con’ los criterios de un grupo moral al que uno pertenece y qué se considera ‘relacionado con’ juicios de análisis filosófico informado. La filosofía puede liberar las reflexiones de alguien de la presunta ilusión de objetividad universal, pero no ofrece por ello razones para rechazar las convenciones morales del grupo de uno, ni tampoco licencia para alternativas sustitutivas. Por el contrario, algunos relativistas teóricos sacan la conclusión de que, puesto que no hay criterios morales trascendentales, existen razones para tratar con especial respeto las convenciones sociales particulares, y para dudar si someterlas a la exposición pública como artefactos de nuestra propia creación:

*If the only rules there are,  
are the rules we humans make,  
then handle them with care,  
lest these works of man we break.*

Si las únicas reglas que existen,  
son las reglas que hacemos los humanos,  
entonces, tratadlas con cuidado,  
para que no rompamos estas obras del  
hombre.

#### *El relativismo moral de Vattimo*

Esta conclusión en forma de poesía infantil tiene resonancias del conservadurismo humeano. Recordemos que, aunque Hume

era un escéptico acerca del conocimiento moral, resistió a la tentación de pensar que, ya que algunos principios de conducta no podían establecerse como un objeto de experiencia o de razón, deberían, por tanto, ser rechazados. Después de todo, ¿qué otra cosa podría sustituirlos que no fuera igualmente vulnerable a la interrogación escéptica? Tradición y convenciones eran, para Hume, las encarnaciones de hábitos que habían sido hallados útiles por generaciones precedentes, las cuales, en la mayoría de los aspectos, no eran en absoluto diferentes en naturaleza. Evidentemente, él mismo se sentía cercano a Cicerón aunque les separasen dieciocho siglos.

Esta actitud contrasta con la de un escéptico actual como Gianni Vattimo, que piensa que el abandono del realismo moral, así como más generalmente el del realismo filosófico, obliga a la aceptación de cierta versión del nihilismo. Puede resultar relevante que su punto de partida esté definido por el trabajo de dos pensadores radicales continentales postilustrados: Nietzsche y Heidegger; más que por el de empiristas británicos conservadores como Locke y Berkeley. Él cree, sin embargo, que puede obtener de Heidegger los recursos para resistir los desarrollos más extremos de Nietzsche, pero sin tener que llegar a ser reaccionario.

En el mundo intelectual de Vattimo, no hay retorno a la inocencia prenietscheana. Los discursos filosóficos no son investigaciones científicas sobre la realidad, sino esfuerzos retóricos para sostener o desafiar el control del poder. En una comprensión adecuadamente amplia del concepto, todo pensamiento es *ideología*. Pero algunas ideologías pueden ser más compatibles que otras, particularmente aquellas que permiten, e incluso validan, un pluralismo de intereses y estilos de vida. Pero ¿cómo puede siquiera existir un discurso justificativo si el pensamiento no está gobernado por -o, al menos, responde- ante criterios externos de verdad y falsedad, y de razón y sinrazón?

La respuesta es una modificación ciertamente radical de la idea kantiana de objetividad sin objetos. Para los premodernos (antiguos y medievales) y para los modernos precríticos (empíricos y racionalistas), el pensamiento está conformado por conceptos que son los equivalentes mentales a estructuras objetivas de la realidad empírica o metafísica. La revolución kantiana invirtió este orden y encontró los orígenes de la estructura mental dentro de la mente misma. Pero 'mente' en esa formulación no es algo empírico y va-

riable. Al contrario, es (misteriosamente) no personal y trascendental. Es mente subjetiva *per se*, cuya naturaleza organizadora impone categorías antecedentes a la experiencia.

Vattimo acepta la formulación ‘no hay experiencia sin conceptos’, pero sigue a Heidegger al entender que la fuente de nuestros conceptos no reside en algún tipo de estructura intelectual precultural universal, sino en formas históricamente situadas, moldeadas culturalmente. Escribe lo siguiente:

“El sujeto no es el portador del *a priori* kantiano, sino el heredero de un lenguaje histórico-finito, que hace posible y condiciona el acceso del sujeto a sí mismo y al mundo”.<sup>6</sup>

Y en otro lugar comenta que:

“No hay condiciones trascendentales de posibilidad para la experiencia que pudieran ser alcanzables a través de algún tipo de reducción o epoché, que suspenda nuestros lazos con horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad para la experiencia son siempre limitadas. [...] La fundamentación, el comienzo, la transmisión inicial de nuestro discurso no puede, en otras palabras, sino ser una fundamentación hermenéutica”.<sup>7</sup>

Toda comprensión es interpretativa e inmanente dentro de marcos preexistentes y estas estructuras son productos histórico-culturales. No hay ningún sentido que dar a la idea de que el pensamiento responda al mundo mismo y se mida por él, tal como mantiene el Aquinate:

“Los objetos del conocimiento no se conocen del mismo modo que conocemos algo a través de la medición. Porque algo es conocido por una medición como un principio del conocimiento; pero las cosas son conocidas por percepción sensible y por conocimiento intelectual como por una potencia cognoscitiva o un hábito cognoscitivo. Por tanto [las potencias cognoscitivas] se llaman mediciones sólo en sen-

6. VATTIMO, G., *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Bari 1994 (D. Webb [trad.], *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Polity Press, Cambridge 1997, p. 8).

7. *Íd.*, “Dialectics, Difference and Weak Thought”, en VATTIMO, G. y ROVATTI, P. (ed.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán 1998, p. 13.

tido figurado, porque en realidad son medidas más bien que una medición”.<sup>8</sup>

Vattimo se ve a sí mismo como moderador del impacto de la hermenéutica heideggeriana y del nihilismo nietzscheano, concede algo a cada uno al tiempo que busca una forma de resistir al abandono en el caos. En su explicación intermedia hay orden, ciertamente no el orden de un mundo formalmente estructurado, o de un campo conceptual mundanamente estructurado, sino el orden de una razonable interpretación, de una selección humana entre bienes defendibles. El bien, mientras tanto, es medido por nuestros deseos socialmente defendibles, en lugar de que éstos sean evaluados por aquél. Hasta aquí, existe un tipo de racionalidad y un tipo de verdad: ‘el pensamiento débil’ y ‘la verdad débil’, y estamos situados respecto a ellos como un bibliotecario respecto a los contenidos de los libros que le rodean. Éstos reflejan estructuras y categorías, y contienen información, pero ningún hecho, que corresponda a alguna realidad objetiva, depende de ellos. Por todo lo que esto supone, puede no haber nada más allá de los libros, o nada más allá de lo que dicen. Escribe Vattimo:

“Como una metáfora para hablar de la verdad hermenéutica, habitar podría entenderse mejor como si uno estuviera habitando en una biblioteca; mientras la idea de verdad como correspondencia concibe el conocimiento de lo verdadero como la cierta posesión de un objeto a través de una representación adecuada, la verdad del habitar es, por contraste, la competencia del bibliotecario, que no posee enteramente, en un único acto de comprensión transparente, todos los contenidos de todos los libros entre los que vive, sino ni siquiera los primeros principios de los que dependen los contenidos”.<sup>9</sup>

Expresado en estos términos, la posición puede sonar como una encomiable declaración de epistémica modestia, pero es mucho más radical que esto. Vattimo no dice que deberíamos reconocer las limitaciones de nuestra comprensión de la verdad, sino que da a entender que no hay una verdad que comprender. En otro lugar, escribe sobre la necesidad “de ser fiel al descubrimiento

8. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica*, X, lect. 2.

9. VATTIMO, G., *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermenentica per la filosofia*, Laterza, Bari 1994 (D. Webb [trad.], *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Polity Press, Cambridge 1997, pp. 82-83).

del siempre superado marco finito del origen [de ‘una ética de finitud’], sin olvidar las implicaciones pluralistas de este descubrimiento”<sup>10</sup>. Pero estas implicaciones tienen ellas mismas implicaciones, es decir, que la ética de la finitud incluye instancias que pueden ser completamente bárbaras pero no criticables, porque las únicas posiciones desde las que podrían ser externamente evaluadas son o bien competidoras del mismo tipo de intersubjetividad, que no puede tener ninguna pretensión sobre ellas, o bien una que no existe, esto es: la posición de la razón y la verdad objetivas.

Por supuesto, Vattimo cree que las reglas genuinas, en el sentido co-relativo a las falsas, sólo podrían tener sentido en términos de razón objetiva y verdad objetiva, y que éstas son lo que la post-modernidad nos invita a rechazar; pero tenemos derecho a preguntarnos si la invitación es obligante. Podríamos versificar, de nuevo, una conclusión:

*If the only rules there are,  
are the rules we humans make,  
then how can it be argued,  
than some rule is really fake?*

Si las únicas reglas que existen,  
son las reglas que hacemos los humanos,  
entonces, ¿cómo puede discutirse  
que alguna regla es en realidad falsa?

### *Teorías éticas y debates prácticos*

La moralidad y la política están relacionadas con amplias series de valores, virtudes, normas, requerimientos y prohibiciones. Quizá la cuestión filosófica central y ciertamente la más fundamental en relación con éstas sea la de su fundamento. ¿Cuál es el fundamento del bien?, ¿por qué es la justicia una virtud y por qué debe buscarse la virtud?, ¿cuál es la fuente de los requerimientos y prohibiciones morales?, etcétera. Así como muchos desacuerdos sobre cuestiones morales y políticas que caracterizan el debate contemporáneo, particularmente en sociedades avanzadas, tecnológicas y liberales, se dan profundas discusiones teóricas sobre los fundamentos mismos de la ética y la política.

Como estas discusiones afectan a cuestiones abstractas, podría suponerse que pueden mantenerse dentro de los límites acadé-

10. VATTIMO, G., “Ética della provenienza”, *Micromega* 1 (1997).

micos. Después de todo, aunque abogados de diferentes teorías filosóficas puedan discutir sobre los fundamentos en los que puede basarse una prohibición sobre asesinato, no discuten la afirmación de que el asesinato está mal. Y, al igual que en este ejemplo, hay algunas prohibiciones morales que seguramente surgirán, sea cual sea la posición teórica que uno adopte.

Esta consideración es doblemente aplaudida: en primer lugar, porque limita el impacto del desacuerdo filosófico en el nivel de la vida diaria; y en segundo lugar, porque ofrece la posibilidad de que la apariencia de una extensa discusión moral puede ser ilusoria; puesto que, si puede mostrarse que existe un número de compromisos morales que cualquiera debe aceptar, entonces, podríamos pasar al siguiente nivel de intentar mostrar que los debates aparentemente insolubles no se refieren a principios fundamentales, sino a la aplicación de éstos en circunstancias complejas y sujetas a una gran carga emocional, donde es más sencillo equivocarse.

Volveré, más adelante, sobre este pensamiento, pero primero es necesario conocer la extensión, la profundidad y el alcance de las fuentes de desacuerdo moral en las sociedades occidentales contemporáneas, y reconocer que el pensamiento actual sobre cuestiones morales –tanto las que surgen en la vida personal como en la esfera pública– es a menudo confuso, desconcertante y superficial.

Si esto ha de ser rectificado, es necesario hacer una serie de distinciones, pero también es necesario evitar confundirlas. En primer lugar, está la distinción entre lo *privado* y lo *público*; luego están las distinciones entre lo *procedimental*, lo *político*, lo *cultural* y lo *moral*. Algunas cuestiones de la esfera pública pueden y deberían tratarse como asuntos puramente procedimentales. Por ejemplo, la administración de justicia debería ser conforme a normas de transparencia e igualdad; la provisión de cargos públicos debería estar abierta sobre la base de requisitos conocidos, y así sucesivamente. Aunque son importantes, estos modos de proceder no son exclusivos de las políticas liberales, ni tampoco son suficientes para constituir una moralidad o cultura común.

Como respuesta, alguien podría esperar recurrir a la distinción sobre lo *público/privado* para alegar que lo más importante puede ser confinado a la esfera de la moralidad privada. Esto, sin embargo, no es ni factible prácticamente ni plausible teóricamente. Los de-

bates sobre el aborto, la eutanasia, el matrimonio, la edad de consentimiento, la pornografía, la educación, el bienestar, la cuota del servicio de salud, la subvención pública del arte, etc., no se refieren a cuestiones privadas y no pueden resolverse *procedimentalmente*.

Si la ética importa –y mucho– y éstas son cuestiones éticas –que lo son–, ¿cómo podríamos proceder? En un sentido amplio, existen dos opciones: aceptar la contienda o buscar un consenso. Yo prefiero la segunda, pero, si tiene que ser creíble, tiene que dirigirse a la diversidad de aproximaciones a las cuestiones éticas, y al hecho, insuficientemente reconocido, de que la mayoría de estas aproximaciones –y quizás incluso todas– derivan, directa o indirectamente, de comprensiones religiosas de la naturaleza humana y de los valores propios de ésta. Necesitamos tomar más en serio, de un modo que los filósofos en general no hacen, el carácter religioso, en sentido amplio, de gran parte del pensamiento moral.

#### *Diferencias culturales y relativismo moral*

Una razón común, que se da para explicar las comprensiones tradicionales de la moralidad –como basadas en fundamentos objetivos– ya no es plausible, es que hemos llegado a apreciar las diferencias entre las culturas, y el hecho de estas diferencias desafía la noción de verdades y valores universales. Para evaluar este razonamiento necesitamos distinguir tres tipos de desafíos propuestos en el encuentro de diferencias culturales.

#### *Los desafíos psicológicos*

Indudablemente, este tipo de desafíos son muy reales. Descubrir que las propias formas de vivir de uno no son las únicas, tratar de comprender las de los demás, e intentar cooperar o negociar con ellos puede resultar perturbador, difícil, agotador y fastidioso. Sin embargo, nada se sigue de aquí sobre la credibilidad de las propias creencias o del estatus de los propios valores.

*Los desafíos socioculturales*

Cuando se encuentran las culturas, ya sea por comunicación, viajes, comercio o inmigración, surgen cuestiones sobre cómo podrían interactuar mejor unos miembros con otros, y sobre cómo podrían resolverse las demandas opuestas. A menudo, estos desafíos son puramente prácticos, pero también pueden plantear un problema particular para quienes valoran la tolerancia. Yo lo denomino la ‘paradoja del respeto’, puesto que la tolerancia parece requerir que toleremos lo ‘intolerable’.

Digamos que una cultura merece respeto porque es valorada por sus miembros, y porque para ellos es una estructura que proporciona sentido. Llamémoslo ‘el principio del respeto merecido’ (PRM). Este tipo de idea parece tener amplio apoyo. Pero ahora supongamos que una determinada cultura C es corrupta, injusta, intolerante o, con otras palabras, poco digna. A pesar de todo, es valorada por sus miembros, para quienes es una estructura que proporciona sentido. De acuerdo con el PRM deberíamos respetar a C. Evidentemente, sin embargo, quienes la juzgan indigna no pueden realmente hacerlo puesto que requeriría que toleraran lo intolerable. ¿Qué podemos concluir?

Consideremos dos aproximaciones:

a) *La aproximación política*

Podríamos argüir que personas de la misma o de diferentes culturas deberían respetarse unas a otras, no a las culturas de uno u otro, porque, sea cual sea la cultura a la que pertenecen, todos ellos son ciudadanos libres e iguales. Ésta es una visión popular entre políticos liberales, pero plantea una serie de objeciones:

En primer lugar, no todos aquellos que se hallan en contacto con miembros de otras culturas son conciudadanos. En segundo lugar, incluso donde lo son, ¿por qué la identidad política de alguien en cuanto ciudadano debería tener prioridad sobre —o protegerlo a uno de— su identidad cultural? ¿Por qué deberíamos conceder respeto político a un/una racista en cuanto ciudadano si pensamos que él/ella no merece respeto cultural en cuanto racista? ¿Cómo se valora, en cualquier caso, el ser un ciudadano? Una res-

puesta a esta última pregunta podría ser que el estatus de un ciudadano –como persona libre e igual– es algo que debe valorarse independientemente de la cultura a la que pertenece, y de si esta cultura valore ese estatus. Pero en este caso hay una tercera objeción, esto es, que se concede respeto al estatus de ciudadano no sólo porque sea valorado por los miembros de una cultura o sea visto por ellos como lo que da sentido a sus vidas. Igualmente, culturas que valoran la ciudadanía como algo que incluye libertad e igualdad deben ser respetadas a causa de la verdad presunta de sus valores, no simplemente porque los tengan.

Concluyo que el examen de la aproximación política sugiere el fracaso del PRM. Las culturas merecen respeto sólo donde lo merezcan; el hecho de que alguien valore su cultura y obtenga sentido de ella no es, en sí mismo, razón para que otros respeten esa cultura, y no debería ser respetada cuando sus valores son corruptos.

b) *La aproximación antropológica*

A continuación, podríamos argüir que personas de la misma o de diferentes culturas deberían respetarse unas a otras, no a sus respectivas culturas, porque, sea cual sea la cultura a la que pertenecen, todas ellas son personas, y las personas merecen respeto por la dignidad de la persona humana como tal. En este sentido, respetar a las personas no implica necesariamente respetar sus culturas, aunque el hecho de que la gente valore su propia cultura, y obtenga sentido de ella, debería alentarnos a valorar las culturas *per se*, como un aspecto del bien humano, y a trabajar para establecer culturas virtuosas.

Yo lo llamo ‘la aproximación antropológica’, porque contempla la naturaleza humana desde una consideración del valor de las personas y de las culturas. De nuevo, esto sugiere que, tal y como están las cosas, el PRM fracasa. Las culturas merecen respeto sólo donde lo merezcan; el hecho de que alguien valore su cultura y obtenga sentido de ella no es, en sí mismo, razón para que otros respeten esa cultura, y no debería ser respetada cuando sus valores son corruptos.

La paradoja del respeto, o de tolerar lo intolerable, se soluciona negando el PRM: si una práctica cultural es intolerable no debería

ser tolerada. Esto resultará aceptable para muchos, pero no para aquellos que tengan cierta visión de los siguientes tipos de desafío planteados por el encuentro de diferencias culturales.

### *Los desafíos filosóficos*

Dos cuestiones se plantean bajo este título, y ambas surgen del hecho de que vidas, instituciones y culturas se estructuran sobre creencias básicas, valores y prácticas. Se sigue de eso que las culturas difieren en la medida en que lo hacen las creencias, valores y prácticas fundamentales. Y así nos enfrentamos a estos problemas:

#### a) *El problema de la interpretación*

Si dos culturas son radicalmente distintas, ¿cómo pueden miembros de cada una de ellas entenderse unos con otros, si *ex hypothesi* sostienen creencias y valores diferentes? Para ilustrarlo, cómo puede una cultura que no crea que las piedras están vivas, o que no valore el polvo del hogar, o que no se coma a sus muertos, comprender a una cultura que posea tales creencias, valores y prácticas: “sencillamente no tiene sentido”.

#### b) *El problema del relativismo*

En la medida en que podemos dar sentido a creencias, valores y prácticas radicalmente diferentes, puede parecer que eso socava la confianza en las propias. Después de todo, si la gente que habita el mismo mundo puede sostener visiones tan diferentes, ¿cómo podemos decir quién está en lo cierto y quién equivocado? Quizá, de hecho, no exista lo cierto y lo equivocado, sino sólo diferencias. Quizá todo sea relativo.

Ambos problemas tienen la misma solución: buscar lo que se oculta bajo las diferencias aparentes para subrayar lo común. Podemos comprender qué piensa la gente que cree que las piedras están vivas; simplemente creemos que están equivocados y nos asombramos ante su error. Pero si contemplamos la cuestión más dete-

nidamente, esperamos encontrar una explicación. Del mismo modo, allí donde la gente parece sostener valores diferentes e incompatibles, la verdad más profunda normalmente es otra; lo mismo ocurre cuando se guían por prácticas diferentes. Consideremos lo siguiente.

En sus *Historias*, escritas hace casi dos mil quinientos años, Herodoto nos habla del rey persa Darío, que convocó a algunos griegos en su corte y preguntó cuánto costaría que comieran los cuerpos de sus padres cuando murieran. Ellos se mostraron disgustados y ofendidos, y replicaron que ninguna cantidad de dinero les haría cometer tal barbaridad. Pidiéndoles que permanecieran a un lado, hizo entonces entrar a miembros de la tribu india calatia, y les preguntó qué tendría que pagarles por quemar los cuerpos de sus padres fallecidos. Los indios se mostraron horrorizados incluso de oír esa sugerencia.

Al contar esta historia, Herodoto recalca tanto que la gente considera correctas sus propias costumbres, como que hay una enorme variedad de costumbres culturales. Por eso, escenifica un tipo de encuentro del que podría deducirse que ‘todo es relativo’. Porque la tradición entre los griegos era quemar los cuerpos de sus padres difuntos, y entre los calatias comérselos. Lo que unos contemplaban como piedad, los otros lo veían como obsceno. La lección del experimento de Darío, y la razón de Herodoto al registrarla, era mostrar que, más allá del desacuerdo sobre quemar o comer, había un acuerdo, esto es, que los amados muertos deben ser honrados mediante rituales piadosos de reconocimiento y recuerdo. El desacuerdo no era sobre los valores, en los que coincidían, sino sobre cómo expresar un único e idéntico valor, y esta diferencia se debía, sin duda, a circunstancias históricas.

Antes de que podamos valorar las creencias, valores y prácticas de otros, debemos, en primer lugar, comprenderlos y esto significa interpretar la conducta a la luz de... ¿qué, exactamente? De la común naturaleza humana y los hechos profundos que le son propios. A los relativistas les gusta pensar que son profundos, al ver bajo nuestros acuerdos una mera fundamentación en la convención. Pero, de hecho, son superficiales, pues no alcanzan a descubrir tras las diferentes convenciones una realidad común más profunda. Los retos planteados por el debate cultural no eliminan la presunción de que hay una común naturaleza humana y un bien común humano, sino que más bien tienden a confirmarla.

El bien y el mal moral se dan de diferentes formas: personal, social, institucional, cultural, política y religiosa. Las injusticias morales particulares y generales implican la ausencia de lo que la razón, la emoción y la volición deberían haber establecido o preservado. La injusticia institucional conlleva una carencia en el reparto de bienes debida a alguien, y así representa un fallo de la razón y una imposición de la pérdida. La corrupción cultural entraña un fallo sistemático del buen juicio y una pérdida del sentido de responsabilidad social. Al pasar de los males individuales a los males sociales, nuestra visión de los impedimentos a la prosperidad humana se amplía; pero hay una dimensión más amplia aún a tener en cuenta, y su apreciación promete enriquecer nuestra comprensión de la condición humana y de la contribución de las ideas religiosas a esa comprensión. Ésta es la dimensión de la *historia*, entendida no sólo como una secuencia de sucesos, sino como una narrativa posiblemente llena de sentido; un registro no sólo de lo que *ha* sucedido, sino una explicación interpretativa de por qué las cosas han transcurrido como lo han hecho y cómo *deberían* transcurrir en el futuro (siendo aquí el ‘debería’ tanto predictivo como normativo).

Escribiendo fuera de una tradición similar a Vattimo, Jean-François Lyotard escribe: “No podemos ya seguir recurriendo a las grandes narrativas –no podemos acudir ni a la dialéctica del espíritu, ni siquiera a la emancipación de la humanidad”<sup>11</sup>. Insiste en que abandonemos las metanarrativas, las consideraciones globales de sucesos que subsumen otras narrativas más locales como las historias periódicas o políticas. En particular, tenemos que rechazar la creencia de que haya algo que decir que pudiera constituir la ‘historia humana’.

En cambio, los judíos, cristianos y musulmanes (así como aquellos que profesan otra fe) ven un profundo sentido en el amplio alcance de la historia, así como en los anhelos recurrentes de las generaciones de individuos. Ciertamente estoy de acuerdo con los post-modernos cuando observan la confusa diversidad de intereses, formas culturales y estilos de vida que caracterizan a las sociedades avanzadas económica y tecnológicamente; pero lo contem-

11. LYOTARD, J.-F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (trad. por G. Bennington y B. Masumi), Manchester University Press, Manchester 1992, p. 60.

plo dentro de un marco más amplio que le concede un sentido que los postmodernos no pueden ver, y que, dados sus compromisos teóricos, no podrían reconocer incluso aunque les pareciera evidente.

A menos que uno abrace el nihilismo del postmodernismo, la idea de metanarrativas permanece como una posibilidad. Pero, entonces, debemos preguntarnos cuál es la condición de esta posibilidad. En orden a ver 'dirección' en la historia, Marx y Hegel trataron de encontrar sustitutos de la Providencia. Sin embargo, es dudoso que ningún tipo de útil mediación real pueda proporcionar a la historia una teleología. Si esto es correcto, y si la idea de una metanarrativa posee atractivo racional, entonces también la tendría la noción de que, en última instancia, la trayectoria de la historia humana es religiosa, un movimiento hacia Dios o en sentido opuesto a Él.

Aquí retornamos al tema con el que comencé: la idea de que la moralidad podría depender de la religión. La conexión que he estado sólo señalando no es, sin embargo, la propuesta por Anscombe y discutida por Blackburn, es decir, la dependencia de los conceptos de obligación en relación con un legislador divino. Esto es menos inmediatamente conceptual y más metafísico, porque depende de una comprensión de la condición humana compartida, con sus cuestiones comunes subyacentes, en relación con una comprensión de la situación histórica y metafísica en la que se localiza la vida humana; una comprensión que exige un agente de la providencia:

*If the order that we find  
is one that we can't make,  
then God may be its author  
and it be for our sake?*

Si el orden que encontramos  
es un orden que no podemos crear,  
entonces, ¿Dios puede ser su autor  
y será por nuestro bien?