

Luis A. Camacho

PROBLEMAS LOGICOS CON EL RELATIVISMO ETICO

Summary: *The particular version of moral relativism which is probably most widespread in our country has its origins in Marxist thought: values —it is said— are historically determined by economic factors and, therefore, ethics belongs in the superstructure. This position is often coupled with a rejection of philosophical ethics on the ground that it is metaphysical in character, whereas a scientific study of material conditions is favored over other approaches.*

This position fails precisely where one would expect Marxism to be more fruitful: in the explanation of conflicts. Taking as a starting point some ideas developed by Hector-Neri Castañeda and David Crocker, this paper attempts to analyze a provisional systematization of this kind of relativism, with the purpose of showing its explanatory weakness.

Resumen: *La versión quizá más frecuente del relativismo ético en nuestro medio tiene su origen en el marxismo: se dice que los valores son históricamente determinados por factores económicos y que, por tanto, la ética pertenece a la superestructura. Es frecuente rechazar una ética filosófica, diz que por metafísica, en favor de una ciencia de las condiciones materiales de la sociedad que explique los usos y costumbres.*

Esta posición falla precisamente allí donde uno esperaría que el marxismo sea más fecundo: en la explicación de conflictos. A partir de ideas tomadas de Héctor-Neri Castañeda y David Crocker, se intenta en la ponencia analizar una sistematización provisional de este tipo de relativismo con la idea en mente de señalar algunas de sus debilidades explicativas.

Hay varias versiones del relativismo ético. Al tratar de analizar estas variantes Castañeda (1) formula varias proposiciones representativas de cada posición; Crocker (2) distingue tres versiones: el descriptivo social, el normativo social y el meta-ético. Todos tienen en común la negativa a asignar validez a los valores fuera del contexto cultural e histórico en que se dan.

Se puede decir entonces que a la afirmación

(A 1) — “X es bueno (o malo)”

siempre añaden la siguiente acotación

(A 2) — “para la sociedad (o el grupo social, o el individuo) *a* en tiempo *t*”, en el sentido de que el significado de (A 1) se identifica con “X es valorado como bueno (o malo) por la sociedad, o grupo social, o el individuo *a* en tiempo *t*”.

De esta identificación se suele obtener alguna de las siguientes conclusiones:

(C 1) — no hay nada realmente obligatorio o prohibido; solo hay obligaciones o prohibiciones relativas a tiempos y lugares concretos;

(C 2) — no hay nada obligatorio o prohibido en sí mismo fuera del contexto cultural en que se da; para quienes viven dentro de este contexto hay obligaciones o prohibiciones que deben cumplirse, pero que no pueden extrapolarse a otros lugares y tiempos;

(C 3) — no hay forma de decidir abstractamente una disputa ética; lo único que se puede hacer es señalar las circunstancias en que se dan las valoraciones.

En nuestro medio la versión quizá más difundida del relativismo ético procede de algunos marxistas y puede verse reflejada en las siguientes afirmaciones (3):

"El materialismo histórico, por ser su objeto de estudio la realidad social considerada como totalidad, permite una aproximación filosófica (es decir meta-teórica) al fenómeno que llamamos "valores morales". Pero, toda teoría especial sobre los "valores morales" constituye, por su propio carácter, una aproximación científico-social (psicológica, antropológica, etc.) al referente en cuestión" (4).

En forma similar encontramos la siguiente afirmación:

"El estudio de la "ética" como concreto, constituye uno de los elementos centrales del estudio de la conciencia social en el materialismo histórico: como la "forma ética de la conciencia". Pero, (...) ¿cabría hablar de una disciplina filosófica especial que se ocupara de las doctrinas éticas existentes?. Esto compete propiamente al científico social o al historiador del pensamiento en su contexto histórico y social" (5).

Y más claramente todavía:

"(...) al igual que no puede hablarse de una teoría general del estado que no vaya más allá de la historia de los estados particulares. (sic) De la misma forma que no puede hablarse de una teoría de lo social que (...) vaya más allá del estudio de las sociedades particulares tampoco puede hablarse de una teoría general de la conducta humana que vaya más allá de los valores, creencias y lealtades que promueve o constituye cada formación económico-social" (6).

Lo anterior puede resumirse en las siguientes proposiciones, no necesariamente congruentes entre sí:

(P 1) — Toda moralidad es ideológica.

(P 2) — Toda moralidad es moralidad de clase social.

Hasta aquí probablemente no habría problema con la aceptación de estas proposiciones por parte de los partidarios del relativismo ético. Por otra parte, como (P 1) y (P 2) pueden interpretarse de diferentes maneras, todavía cabría el intento de conciliarlas con una posición ética que en último término no sea relativista (por ejemplo, asignando al término "es" un sentido débil, como atribución de propiedad, y no como identidad).

Esperamos, en cambio, que las siguientes proposiciones, que se derivan de las anteriores, empiecen a mostrar las dificultades que acompañan esta posición:

(P 3) — Todo cambio de moralidad es un cambio ideológico.

(P 4) — Todo cambio de moralidad es un cambio de clase social.

Ahora bien: está claro que quien habla de moralidad y valoraciones *ipso facto* habla de conflictos en valoraciones. Quizá sea esto lo más típico de las valoraciones: toda valoración implica una jerarquía (7), y las jerarquías sostenidas por diferentes personas y/o grupos entran en conflicto ante problemas concretos. Para poner un ejemplo: ante el aborto, ¿qué valor es más importante, el de la conservación de la vida humana (por lo menos potencialmente) del feto, o el bienestar (a veces quizá mera comodidad) de la madre?.

De ahí que entonces tengamos que añadir las siguientes versiones que se derivarían de la posición inicial marxista:

(P 5) — Todo conflicto de moralidad es un conflicto ideológico.

(P 6) — Todo conflicto de moralidad es conflicto de clase social.

Para evitar circularidad el partidario de las tesis anteriores deberá entonces contar con un procedimiento selectivo para decidir cómo se determinan independientemente entre sí los siguientes aspectos:

- Moralidad
- Cambio de moralidad
- Conflicto de moralidad
- Clase social
- Cambio de clase social
- Conflicto de clase social

Obviamente no le debemos permitir al relativista identificar un cambio de moralidad con un cambio en la clase social a que pertenece el individuo o el grupo, y luego definir como cambio en la clase social aquel en que se produce un cambio de moralidad. Al hacerlo, cometería circularidad y, por otro lado, —que suponemos el más importante para él— olvidaría el principio marxista de correlacionar la superestructura con la infraestructura económica.

Ahora bien: el panorama se complica además notablemente si tenemos en cuenta, además, que los cambios y conflictos de moralidad pueden ser de muchas clases. Veamos algunos:

(C 1) — Conflicto entre un aspecto de la moralidad de un individuo a en tiempo t y otro aspecto de la moralidad de ese mismo individuo en ese mismo momento. Por ejemplo, el individuo no se puede decidir entre una valoración de la vida que lo lleva a repudiar el aborto como un caso de eliminación injustificable de un ser humano viviente, y una valoración de la independencia personal que lo lleva a considerar que un embarazo no intencional no es culpa suya y no tiene por qué sufrir las consecuencias.

(C 2) — Conflicto que precede a un cambio de la moralidad de un individuo a en tiempo t_1 a una nueva moralidad en ese mismo individuo en tiempo t_2 . Por ejemplo: cuando niño, el individuo rechaza como malo todo lo relacionado con el sexo debido a una formación religiosa muy severa; al llegar a la pubertad, sin embargo, su valoración cambia y ahora considera que el sexo es legítimo y necesario. Previo al cambio, se ha dado un conflicto entre sus valoraciones infantiles y su nueva realidad biológica.

(C 3) — Conflicto entre los valores de un segmento de la población con los de otro segmento. Por ejemplo: los valores que se inculcan al niño en la escuela muchas veces discrepan de los que transmite la propaganda comercial. No hablamos de "clase social" aquí porque nos parece obvio que si lo hiciéramos estaríamos cometiendo petición de principio a favor de tesis marxistas en contra de la autonomía de lo ético. Por otra parte, si conservamos la noción marxista de clase social en el sentido de la posición de ésta respecto de la propiedad o no propiedad de los medios de producción, entonces afirmar que todo conflicto de valoración entre segmentos de población se debe a conflicto de clases es simplemente falso: con frecuencia hay choques violentos de valoración entre individuos que pertenecen a la misma clase social, sin que se pueda encontrar una justificación economicista para esa diferencia en valoración. Esta se puede deber, por ejemplo, a puntos de vista religiosos diferentes: lo que algunos condenan otros lo toleran o quizá incluso lo promueven como bueno. Las prohibiciones religiosas que varían según las religiones parecen ser innumerables: comer carne, comer carne de cerdo, fumar, tomar bebidas alcohólicas de cualquier tipo, usar bikinis en la playa, aceptar o hacer una transfusión de sangre, cortarse el pelo, andar con el cabello descubierto, andar con el cabello cubierto, etc.

No excluimos, por supuesto, que se puedan establecer correlaciones entre pertenencia a grupos que tienen valoraciones diferentes, por un lado, y complejas características socioeconómicas por otro lado. En gran medida se encuentra este tipo de valoración en las correlaciones estadísticas de obras como la de Berenson-Steiner (8). Incluso se puede construir un tipo ideal —usando la metodología de Max Weber— de tal manera que se pueda decir que el típico fundamentalista religioso es un trabajador sin estudios universitarios, de clase media baja, con aspiraciones a ascenso socio-económico. Pero esto no nos dice nada acerca de los méritos relativos de cada valoración, ni tampoco nos revela las razones en que cada individuo fundamenta sus decisiones cuando se encuentra ante conflictos, ni explica tampoco varios de los tipos de conflicto que hemos señalado antes.

En todo caso, no sería contradictorio conceder que exista una correlación entre valoraciones y posición socio-económica y negar, al mismo tiempo, que dicha correlación sea la única relevante, o la determinante, a la hora de analizar las valoraciones desde el punto de vista de sus relativos méritos. De otro modo tendríamos que conceder que el racismo, la discriminación de cualquier tipo, la tortura, la conquista militar de otros países, la persecución de toda clase, el uso de armas nucleares para destruir el planeta, el asesinato del adversario político, etc. son simplemente preferencia de clase social. Hay algo profundamente inquietante cuando se dice que todas las valoraciones responden simplemente a aspectos de la superestructura y cuando se añade, como en los textos vistos antes, la afirmación de que *este tipo de análisis científico es el único legítimo*. ¿Legítimo para qué?. ¿Para quién?.

Pero hay más. Uno no puede evitar la tentación de añadir que esta posición es profundamente inmoral, puesto que niega en principio la posibilidad de una defensa universalmente aceptable de preservar la vida humana sobre el planeta como condición para cualquier otro bien. De ahí que numerosos filósofos busquen la fundamentación racional de algunos valores, por pocos que sean, que recojan aquello que es condición necesaria para la vida humana sobre el planeta y que, por tanto, puedan servir para una moralidad transcultural y para una ética que sea algo más que una mera antropología de los valores. Es posible señalar la existencia de valores que van más allá de los del grupo local, y que servirían para fundamentar una moralidad intercultural e internacional, en la medida en que sean compartidos por distintos grupos, incluso cuando

hay diferencias importantes en la moralidad de esos grupos. Además, distintos grupos en distintas épocas participarían en distintos grados de estas valoraciones, y de ahí que podamos encontrar mayor o menor aproximación a una moralidad universal. Nozick identifica aquellos valores que serían más universales, en la medida en que corresponden a las condiciones necesarias para la existencia de la humanidad en un planeta frágil (9): el universo conocido como totalidad es máximamente valioso, y la máxima diversidad orgánica dentro de la unidad del todo es, en principio, lo más deseable.

Castañeda (10) indica las paradojas que se siguen de la afirmación de que los valores relativos a cada cultura son los únicos obligantes para los miembros del grupo respectivo. Su argumentación es básicamente la siguiente: ¿quién fija dichos valores?. ¿Las autoridades? ¿El gobierno?. ¿La iglesia?. ¿El partido político, en el caso de que sea único?. (en cuyo caso es muy fácil dar el siguiente paso y afirmar que es el jefe principal —el secretario general del partido, por ejemplo— quien los fija). Además, ¿cómo sabemos cuáles son “los valores del grupo”? ¿Cuál es el procedimiento que tiene el grupo para discernir entre sus valores y los ajenos?.

Castañeda (11) analiza, con relación a este punto, la analogía en que se basa el tipo de relativismo al que nos estamos refiriendo. El relativista asume que los valores funcionan como las leyes positivas en cada país. Es obligatorio para los habitantes de un determinado país sujetarse a las leyes de tránsito, por ejemplo, las cuales varían de un lugar a otro. En Inglaterra es obligatorio manejar por la izquierda; en casi todo el resto del mundo es, en cambio, obligatorio manejar por la derecha. La obligatoriedad se deriva de la existencia de leyes que regulan el comportamiento. Hay autoridades que se encargan de obligar a los ciudadanos a cumplir las leyes, y está perfectamente claro qué organismo del estado tiene la atribución de establecer y cambiar estas leyes. Esta situación, sin embargo, no se puede tomar como modelo para interpretar lo que ocurre con la moralidad. Para empezar, reducir la moralidad a un conjunto de leyes es cometer petición de principio. En segundo lugar, no hay ninguna autoridad claramente determinada que en cada país establezca lo que es bueno o lo que es malo. En tercer lugar, incluso si la hubiera siempre es posible denunciar alguna valoración en nombre de valores superiores. De otro modo la denuncia de la esclavitud, del racismo o de la tortura, cuando estas prácticas eran habituales, no tendría ningún sentido.

Al llegar a este punto encontramos una profunda paradoja dentro de algunas variantes del marxismo. Supongamos que mantenemos la afirmación de que el marxismo es una ciencia —a veces se dice *la única ciencia*— y que, además, esta afirmación se concibe como sinónima de la tesis según la cual las leyes científicas que enuncia se cumplen con carácter necesario. Entonces es comprensible la afirmación según la cual el marxismo no tiene nada que decir sobre la ética, pues ésta se reduce a parte de la superestructura de una sociedad que necesariamente cambiará en otra. Ahora bien: si ésta es la concepción única del marxismo, entonces no deberíamos dudar en preguntarnos si está verificado o no. Si está verificado, debe haber una clara formulación nomológica de leyes de las cuales se desprendan consecuencias observables que permitan verificar las proposiciones teóricas. De lo contrario no sabríamos lo que estaríamos verificando. Además, estas consecuencias observables deben haberse dado. Si no se han dado, el marxismo está refutado, y debemos simplemente descartarlo. Lo que de hecho ocurre es que ha sido reelaborado, complementado y reinterpretado según necesidades históricas diferentes y entonces la situación es obviamente mucho más complicada de lo predicho, de modo que hoy es imposible sostener la concepción apodíctica de la ciencia que tal tesis sostenía. Afirmar el carácter científico del marxismo, entendido en forma apodíctica, y al mismo tiempo sacarlo de la arena de la verificación, refutación, corroboración y falsación, equivale a convertirlo en un conjunto de definiciones y hacerle perder su referencia empírica. Es hacer de él una escolástica. Por otra parte, admitir que es posible derivar consecuencias empíricas a partir de la teoría marxista y que éstas no se han obtenido, llevaría a mantener abierta la posibilidad de un marxismo científico sí y solo si hay disposición de revisar sus postulados.

Son estos problemas los que justamente han llevado a una proliferación de marxismos, y al intento de construir una ética con bases marxistas tal como lo han llevado a cabo los yugoslavos del grupo Praxis. En nuestro país la utilización de argumentos morales en contra del sistema imperante no siempre va acompañada en los marxistas por un rechazo de la ética como actividad necesaria y con cierta autonomía. En otras palabras, aunque el relativismo ético suele originarse como posición teórica en afirmaciones marxistas como las citadas al comienzo del artículo, sin embargo no siempre se invoca este relativismo a la hora de enjuiciar problemas morales. Tal vez esto se deba a falta de discusión sobre

el asunto; tal vez a una superación exitosa y feliz de la posición anti-ética (fundamentada en un anti-moralismo comprensible) de Marx; quizá se deba a una simple inconsistencia práctica; tal vez sea una forma de oportunismo. Los textos que hemos citado arriba reflejan una discusión entre algunos marxistas, no necesariamente la posición más frecuente entre los inspirados en el marxismo como explicación de la sociedad y como guía de la acción.

Esa posición, por otra parte, parece ser la fundamentación del tipo de relativismo ético más difundido tanto entre marxistas como entre no marxistas en nuestro medio. La falta de coherencia que hemos visto indica la necesidad de una discusión más profunda sobre estos temas.

NOTAS

(1) Utilizo aquí una primera versión, a polígrafo, del artículo "Notes on Moral Relativism" que me enviara Héctor-Neri Castañeda hace varios años. Desgraciadamente no he podido averiguar si fue publicado en alguna revista o incluido en algún libro. En la abundante bibliografía de Castañeda, completa hasta 1983, que aparece al final del volumen en su honor *Agent, Language, and the Structure of the World*, compilado por James E. Tomberlin (Indianapolis: Hackett, 1983), no aparece ningún

artículo con este título. El lector me disculpará que cite un trabajo cuya referencia editorial no pueda dar. Por otra parte, las ideas aquí citadas han sido tomadas de ese trabajo, y no sería correcto dejar de citarlo.

(2) David A. Crocker. "Moral Relativism and International Affairs", en *Technos*, enero-diciembre 1980, pp. 19-37. El libro de Crocker, *Praxis and Democratic Socialism* (New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1983) contiene una excelente exposición del planteamiento que hace el grupo Praxis. En particular se recomienda el capítulo V "In Defense of Marxist Ethics".

(3) Rodolfo Meoño. Editor *Diálogo sobre la nueva ética* (Heredia, Costa Rica: Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, 1986).

(4) Obra citada, p.4.

(5) Obra citada, p.5.

(6) Obra citada, p.19.

(7) Véase al respecto la obra de Robert Nozick. *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981), p.429.

(8) Bernard Berelson-Gary A. Steiner *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings* (New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1964).

(9) Obra citada, pp.422-428.

(10) Obra citada, pp.4-6.

(11) Obra citada, p.3.

Dr. Luis Camacho
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica
Costa Rica