

## La incertidumbre moral y la tolerancia

La palabra tolerancia tiene de entrada y según su uso habitual en el ámbito de las relaciones humanas el significado de permitir opiniones o conductas que son distintas o contrarias a las propias. Así entendida, la tolerancia implica una posición privilegiada por parte de la persona o institución tolerante, la cual, al serlo, muestra una cierta condescendencia. Esta preeminencia puede estribar en que tiene un mayor poder social o en que tiene la razón. Este último supuesto es el que propiamente resulta relevante para el enfoque que nos interesa aquí.

La propuesta de que existen unos axiomas morales únicos y verdaderos no deja de tener unas consecuencias fuertes con respecto a la tolerancia de conductas que no se conforman con esos axiomas. Si, en efecto, se los quebranta, estamos ante una inmoralidad objetiva con la que, de suyo, no cabe transigir. Esto es claro cuando se trata de valores como la vida o la libertad: el infanticidio permitido por algunas culturas o la esclavitud que la nuestra justificó y sancionó moralmente, a nadie le parecen objeto propio de una actitud tolerante para con las convicciones de los demás ni hoy día la reducción forzosa de la mujer al ámbito exclusivo del hogar o la infibulación y la clitoridectomía que se les practica en algunas áreas culturales. La tolerancia sólo podría entrar en juego cuando la materia moral es indiferente o no goza de una certeza incuestionable y habría que demandársela únicamente a tipos cerriles o poseídos de prejuicios, a

los que el principio de la tolerancia prescribiría enseñar maneras. Pero cuando la materia moral que se quebranta está bien establecida normativamente, la conducta inmoral resultante sólo podría «tolerarse» por fuerza mayor o por alguna razón estratégica, es decir, no sería propiamente objeto de tolerancia sino de impotencia o de un acto prudencial que aconsejara una moratoria, una despenalización o alguna otra medida transitoria.

En cambio, si no existe una moral única y verdadera o no se la puede fundamentar convincentemente, el status tanto epistemológico como práctico de la categoría tolerancia reviste una significación muy distinta. Cada cultura —o los individuos de una misma cultura— tendría sus propios axiomas morales de referencia con respecto a los cuales una conducta cualquiera vendría a ser buena o mala, pero tales axiomas no tendrían ninguna competencia para apoyar un juicio moral sobre las conductas sancionadas por otras culturas, las cuales tienen para ello sus propios axiomas. La situación no solamente de hecho sino de derecho sería la del relativismo moral, y ninguna teoría ética u opinión personal podría arrogarse ningún lugar privilegiado desde el que juzgar legítimamente a las demás. Todas serían a la vez y por igual objeto y sujetos de tolerancia.

Ya en el debate sobre la libertad religiosa tras la Revolución Francesa está presente este doble concepto de tolerancia, uno que la equipara a una concesión y otro que la erige en un derecho. «Lo que reclamo no es tolerancia; es libertad», decía uno de los participantes en la discusión, para quien no era aceptable el primer concepto de tolerancia, pues según ella se trata a los tolerados como culpables a los que generosamente se perdona o de los que uno se compeadece; y Mirabau explicaba que la designación de la libertad religiosa como tolerancia era un fraude a la libertad de pensamiento, pues da a entender que quien tolera tiene el poder de no tolerar o, añadiríamos nosotros, el privilegio exclusivo de estar en la verdad<sup>1</sup>. Por el

1 Pueden verse estas citas en Ignacio González, 'La tolerancia, razones y sinrazones', en *Moralia*, 66/67 (1995), p. 153.

contrario, el pensamiento cristiano tradicional que pretendía poseer una doctrina religiosa y moral verdadera, calificaba de cosa loca o asunto de locos (*deliramentum*) el derecho a la libertad de conciencia<sup>2</sup>.

### MORALES UNIVERSALISTAS

Los intentos para fundamentar una moral objetivamente verdadera vienen de muy antiguo en nuestra cultura. La pretensión de que existen unos principios de orden moral insertos en la naturaleza humana, que o son operativos de hecho universalmente o se les puede averiguar y fundamentar con validez universal es una de las cuestiones más antiguas de la ciencia ética, pero en nuestros días está adquiriendo un interés redoblado. Por supuesto, cada cultura está convencida de que sus normas son las naturales y verdaderas, pero esto es un tema aparte. Aquí queremos hacernos cargo de aquellos planteamientos éticos que de una manera refleja, sabedores de la multiplicidad de concepciones morales, sostienen que sólo unas son las adecuadas y que eso se puede demostrar racionalmente. De estos planteamientos vamos a exponer tres que consideramos más representativos, a saber, el del yusnaturalismo cristiano, el del innatismo cognoscitivo de Kohlberg y el de la ética discursiva de Habermas.

#### EL YUSNATURALISMO

De origen estoico, esta doctrina fue asumida muy pronto por los maestros cristianos y alcanzó desarrollos extremadamente profundos y sutiles con Santo Tomás de Aquino y los juristas españoles de los siglos XVI y XVII. Últimamente la ha expuesto y defendido Juan Pablo II en su Encíclica *Veritatis splendor* (1993). En esta doctrina la

2 Cf. DZ 1613 o DZ-Sch 2730.

obligación moral, que es distinta de otro tipo de obligaciones como la racional, la jurídica, la contractual, etc., se impone o se siente por sí misma con anterioridad a todo raciocinio. La escolástica describió este sentimiento de un deber incondicional como una reacción luminosa (*scintilla rationis*) de nuestra facultad racional al contacto con unos determinados bienes y males, los morales, ante cuya presencia entiende, de una manera inmediata, espontánea e inevitable que los primeros hay que hacerlos y los segundos evitarlos. *Bonum faciendum, malum vitandum* es la transcripción verbal de este sentimiento, equivalente, como se ve, al imperativo categórico kantiano. Su sede es el llamado por los escolásticos hábito de la sindéresis, uno de cuyos actos, el de la aplicación de este instinto moral a su materia específica se denomina conciencia<sup>3</sup>. Esta ley moral es inherente a todo hombre y es una participación de la luz o inteligencia divina, ya que expresa la voluntad de Dios que le dotó con esa inclinación. Por eso, el bien o la norma morales no son creaciones del hombre sino de Dios de cuya voluntad o ley eterna es una participación esta ley moral, que el hombre lleva impresa en su conciencia. Obedecer a esta conciencia es cumplir con la ley divina, como ya decía San Pablo de los paganos que no conocían la Revelación pero obraban siguiendo este impulso natural<sup>4</sup>.

Una vez reconocido el hecho de que en todos los hombres opera esta obligación o instinto moral, el problema básico a que se enfrenta la ciencia ética es el de averiguar cuáles son los bienes ante los que reacciona. La teoría escolástica no considera que esto sea un problema, pues según ella es evidente cuáles son esos bienes y no ofrece ninguna dificultad el discernir el criterio que preside el dinamismo intrínseco de este instinto moral. Es más, la vinculación entre la obligación moral y sus bienes propios es tan efectiva, tan natural y tan transparente que de hecho todos los hombres de todas las culturas y tiempos han tenido por obligatorios unos mismos bienes o valores

3 Cf. Esteban Pérez-Delgado, 'La epiqueya y su relación con otras virtudes confluyentes o conflictivas (Estudio histórico-doctrinal de algunos textos medievales)', en *Escritos del Vedat*, IV (1974), 571-610.

4 Cf. Rom 2, 14-15.

morales. Si se hace un repaso de los códigos éticos de las distintas sociedades históricas puede verse que hay una coincidencia fundamental y significativa en todos ellos. Santo Tomás hace una de las exposiciones más clásicas de esta teoría yusnaturalista<sup>5</sup>. De acuerdo con ella la naturaleza humana es una masa tendencial que se muestra la misma en todos los hombres y que en todos ellos expresa las mismas necesidades y deseos básicos. La satisfacción adecuada de estos apetitos equivale al cumplimiento del proyecto humano, la consecución de la perfección humana, que es el objetivo implícito de todos esos apetitos sumados. Ahora bien, existe una descoordinación entre esos apetitos. Cada uno de ellos busca por libre su propio interés, despreocupado de cuál sea el interés de los otros. Asimismo, no guardan la medida conveniente en la prosecución de sus objetos específicos. La experiencia de la humanidad da testimonio de este descontrol y desmesura, experiencia recogida en el ámbito cristiano por el dogma del pecado original. Se requiere un trabajo de la razón que defina en qué consiste exactamente la perfección humana y que regule la expresión de los apetitos en función de esa perfección. El orden resultante es el orden moral y los objetivos o bienes que este orden establece para los apetitos son los bienes morales por los que el instinto o imperativo moral se siente naturalmente atraído y vinculado. Las dificultades que, no obstante, experimenta el hombre para proseguir estos bienes se debe a que el sistema apetitivo fundamental se resiste contra las imposiciones provenientes del nuevo orden. La habituación al mismo es lo que se llama virtud, la cual no es otra cosa que la misma norma moral incorporada o asimilada por el dinamismo del apetito. El orden moral, pues, es un producto de la razón que ésta diseña no autónomamente sino bajo el impulso y la guía del instinto o inclinación moral de que está poseída ella misma<sup>6</sup>.

5 Cf. 1-2, 94, 2.

6 Las distintas cuestiones con que se enfrenta la teoría de la ley natural pueden consultarse en el libro editado por Robert P. George, *Natural Law Theory*, Clarendon Press, Oxford 1994.

La doctrina cristiana afirma desde muy temprano que todo hombre está en condiciones de conocer las verdades fundamentales del orden moral, pero lo hace más bien para dar cabida a la culpabilidad personal del sujeto cuando no las cumple. La ignorancia que se podría alegar es una ignorancia culpable. En contradicción con esto proclama a la vez que la revelación por parte de Dios de nuestros deberes fundamentales se hizo necesaria, pues el hombre carece de las luces precisas y de la voluntad requerida para saber y cumplir las normas más elementales de la ley moral. Después de esa revelación, lo más procedente y seguro es atenerse a ella. Por eso el magisterio cristiano sobre cuestiones morales es definitivo, ya que él es el único depositario e intérprete legítimo de la verdad revelada<sup>7</sup>.

#### CRÍTICA

El peso de esta planteamiento yusnaturalista está en las necesidades humanas a las que supone esencialmente las mismas en todos los hombres. Ahora bien, ninguna de esas tendencias se manifiesta al hombre en estado puro. Cuando el hombre reflexiona sobre sus necesidades lo hace sobre unas ya interpretadas y sancionadas socialmente. En el proceso de socialización el hombre puede renunciar ascéticamente a la satisfacción de algunas de ellas, o sublimarlas, o darles una expresión patológica, o crearse necesidades artificiales, etc. Recuérdense los análisis de Freud que atribuye una motivación inconsciente a nuestros deseos, o los de Marcuse para quien la mayoría de las necesidades que experimenta el hombre de la sociedad de consumo no son naturales sino artificiales, o la idea que el cristianismo en sus diversas confesiones se ha hecho del apetito sexual, idea las más de las veces chusca y hasta neurótica. La comprensión por tanto de nuestras necesidades básicas no es una tarea fácil sino que exige un gran sentido crítico.

<sup>7</sup> Cf. *Veritatis Splendor*, nn. 109 ss.

El yusnaturalismo invoca como prueba de que existen unos principios morales verdaderos y universales el hecho empírico de que en todas las culturas de todos los tiempos se encuentran presentes esos principios en la forma de ciertas normas concretas derivadas de ellos. Para el yusnaturalismo medieval tales normas se correspondían más o menos con los diez mandamientos del código de Moisés. Este número se ha ido reduciendo a dos fundamentales, a saber, el tabú del incesto y el de que no hay que dañar al inocente. Pero ni siquiera estos dos preceptos gozan de total universalidad: al tabú se le conocen algunas excepciones y el segundo es reconocido sólo formalmente siendo de hecho uno de los más y más sistemáticamente quebrantados en todas las sociedades, no por ignorancia ciertamente, sino casi siempre tras largos y sesudos razonamientos, lo que hace aun menos fiable el supuesto yusnaturalista de la universalidad de dichas normas.

Por lo que se refiere a la pretensión del magisterio eclesiástico de estar en una posición privilegiada para conocer y enseñar la verdad moral, no parece que los hechos le sean favorables. La historia, en efecto, no arroja ninguna evidencia de esta habilidad, muy al contrario la enseñanza de la Iglesia y su conducta práctica en el campo de la moralidad constituyen uno de los episodios por los que la especie humana ha de sentir más pudor y arrepentimiento. Recuérdese la guerra, la tortura y otras suertes de violencia, justificadas moralmente e institucionalizadas, para reducir a los infieles, a los herejes, a los intelectuales y científicos disidentes, a las brujas..., o la doctrina sobre la inferioridad de la mujer, contra la libertad de conciencia, contra la democracia, contra la sexualidad, etc. Todo esto es historia verdadera y es bueno recordarla a fin de que no se repita y para aprender humildad. Descalificar este recuerdo como un repaso de los tópicos de siempre es una frivolidad. Si dejamos de recordar machaconamente a Auschwitz, Dachau, las fosas comunes, la eliminación de los deficientes y otros crímenes, también podría resultar que el régimen nazi tuviera su grandeza.

LOS ESTADIOS NATURALES  
DEL DESARROLLO MORAL. KOHLBERG

La teoría del desarrollo moral propuesta por Lawrence Kohlberg ha tenido una repercusión excepcional en el ámbito de las ciencias de la conducta y ha conocido un grado de aceptación muy alto<sup>8</sup>. Apoyándose en la psicología del desarrollo cognitivo de Piaget y en la doctrina moral de Kant, distingue seis estadios en la evolución moral del individuo que responden a seis modelos de razonamiento moral, agrupados dos a dos en tres niveles, el preconventional, el convencional y el postconvencional, que recogen el momento egoísta (niños hasta nueve años), el de conformismo social (jóvenes y adultos) y el de autonomía (algunos pocos de entre los adultos) por los que transcurre la biografía moral del individuo. El paso de un estadio a otro se realiza al verse presionado el sujeto a integrar dentro de unos principios morales nuevos la disonancia cognitiva que produce en él la realidad social, que se le presenta cada vez más compleja y se escapa de los moldes comprensivos levantados sobre los principios del estadio anterior. Esta disonancia cognitiva se puede provocar mediante la propuesta de dilemas morales. Los individuos pasan todos por todos los estadios en el orden que establece la teoría, esto es, sin saltarse ninguno (consecuencialidad), y no hay retroceso, esto es, nadie cae en un estadio anterior (irreversibilidad) si bien no todos llegan a los estadios superiores, al último de todos en concreto, muy pocos. El sentido de este progreso es hacia una mayor comprensión de la justicia<sup>9</sup>.

Lo significativo del planteamiento de Kohlberg es que supone unas estructuras cognitivas iguales en todos los hombres, las cuales

8 Esteban Pérez-Delgado, del Departamento de Psicología Básica de la Universidad de Valencia, es uno de los autores españoles que más y mejor ha estudiado, expuesto y criticado el modelo de Kohlberg. Citamos para el lector algunas de sus obras mayores: *La psicología del desarrollo moral, Siglo XXI*, Madrid 1991; *El cuestionario de problemas sociomorales (DIT) de J. Rest y su uso informatizado*, Albatros Ediciones, Valencia 1994; *El crecimiento moral*, Universitat de València 1995.

9 Cf. María Victoria Gordillo, *Desarrollo moral y educación*, Eunsa, Pamplona 1992.



evolucionan siguiendo un curso «natural», es decir, el mismo para todos, independientemente de cuál sea la cultura en que uno nace y se socializa. La cultura puede dar contenidos diferentes pero el procesamiento de los mismos por la razón sigue unos patrones típicos en cada edad y produce consiguientemente una misma comprensión básica de la vida moral. La moralidad representa un conjunto de principios racionales del juicio y la decisión válidos para toda cultura.

### CRÍTICA

De las críticas que se han hecho al modelo de Kohlberg sólo nos interesan las que van dirigidas contra la consistencia del modelo mismo, no las que señalan defectos y contradicciones en la exposición que de él hace el autor<sup>10</sup>. La más relevante de ellas se refiere a la separación entre esquemas de conocimiento y contenido de esos esquemas. Según Kohlberg, la argumentación que hace el sujeto transcurre según las leyes de la lógica, de manera pura, sin sufrir influencia ninguna por parte de los contenidos que procesa. Los juicios y decisiones morales son pronunciamientos que hace el sujeto tras una argumentación sobre contenidos morales efectuada según las leyes exclusivamente lógicas del discurso racional. Estamos, como se ve, ante una versión de la idea de razón pura kantiana. Cada nivel de desarrollo moral, afirma, es un modo de pensar, de procesar información, un estadio lógico independiente de lo que está pensando la persona. Este supuesto parece contradecir la experiencia personal y cotidiana, pues cualquiera puede testimoniar que una cosa es reflexionar sobre un tema moral en abstracto y otra discuir sobre él cuando nosotros mismos tenemos que tomar una decisión como conse-

10 Cf. Paul C. Vitz, 'Critiques of Kohlberg's Model of Moral Development: A Summary', en *Revista Española de Pedagogía*, 52 (1994), 5-35; Kevin Ryan, 'La educación moral en Kohlberg: Una teoría aplicada a la escuela', en *ibid.*, 50 (1992), 35-51; Pilar Roldán Samaniego, 'Crítica al modelo de L. Kohlberg en EE.UU.', en *Religión y Cultura*, 193 (1995), 387-402.

cuencia de ese discurso. En todo caso, las investigaciones científicas actuales ponen seriamente en entredicho este supuesto del modelo de Kohlberg. Ya Carol Gilligan, una colaboradora suya, puso de manifiesto que las mujeres concluyen de manera distinta a los varones sobre la acción a tomar ante un mismo dilema: la causa está en que ellas no se limitan a considerar y aplicar los principios morales en abstracto, sino que tienen en cuenta las particularidades de las personas y de la situación incorporándolas al discurso, lo que, como es obvio, propicia juicios y decisiones morales diferentes. Los conceptos abstractos son más operativos y seguros en el orden lógico pero la pérdida de información concreta que entrañan los vuelve torpes y poco fiables en el orden moral en el que lo circunstancial e idiosincrático juega un papel hegemónico. Las mujeres atienden a estos detalles por lo que su balance de la situación, aunque es menos universalizable, es más adecuado al hecho moral que se trata de valorar, más riguroso, por tanto, y más científico.

La crítica en esta línea al modelo de Kohlberg ha conducido a prestar mayor atención a otros factores no cognitivos que intervienen en el juicio moral, en concreto a ciertas tendencias inherentes a la naturaleza humana y a las emociones. El sujeto no es una mera máquina de pensar. El egoísmo le acompaña toda la vida revistiendo formas muy sutiles e inconscientes, y lo mismo ciertas tendencias primarias como la envidia y la rabia (Melanie Klein) o la agresividad (Lorenz) o el narcisismo que nos hace tener por mejores que los otros y atribuirles nuestros fracasos, u otras, tendencias éstas que no derivan de algún conocimiento defectuoso sino que o son previas a todo ejercicio cognoscitivo o coexisten con él y le controlan. Por lo que se refiere a las emociones se ha subrayado que el niño, un egocéntrico en las teorías de Piaget y de Kohlberg, ya con un año da muestras de compasión, altruismo y de otras conductas solidarias de manera espontánea sin mediación de ningún conocimiento o estructura cognitiva. Se ha descubierto el influjo de la empatía y de los procesos afectivos en general en la internalización de valores, en la concepción de la justicia y en el juicio moral. Al descuido de los aspectos imaginativos y no verbales en la formación de opiniones y juicios

morales en que incurren las teorías cognitivas como la de Kohlberg se le ha calificado de «imperialismo del hemisferio izquierdo». Se distingue a este propósito entre conocimiento proposicional y narrativo, el primero abstracto y racional, el segundo concreto y emotivo. La existencia de un cerebro emocional y del correspondiente cociente emocional como medida de la inteligencia es ya un tema fuerte en las ciencias humanas<sup>11</sup>.

Cuando a Kohlberg se le hizo observar que los varones alcanzaban el estadio 4 donde las mujeres se quedaban en el tres, cosa de suyo llamativa, atribuyó el hecho a diferencias de educación, status, trabajo y otros factores ambientales; si se mantienen constantes estas variables, el juicio moral es el mismo en todos los sujetos de un mismo nivel de desarrollo. Con esto Kohlberg da entrada, aunque no lo quiera, a las circunstancias personales y sociales como determinantes del juicio moral, es decir, da entrada al relativismo moral contra el cual precisamente va dirigida su teoría de que las estructuras cognitivas de cada nivel son naturales y producen el mismo tipo de conclusión cualesquiera sean los contenidos culturales que procesen.

En suma, que el intento de Kohlberg de fundamentar una moral universal, que supere y haga inaceptable el relativismo, tampoco ofrece ninguna garantía y más bien es susceptible de toda suerte de objeciones.

#### LA ÉTICA DISCURSIVA

Kant primero, y luego la tradición moral kantiana, se han significado por un empeño sostenido de validar una moral universal basada en la razón. La racionalidad tiene una esencia universal y ha de ser factible por tanto que si la facultad de razonar procede de acuerdo con su esencia pura, esto es, no influenciada o motivada por nin-

11 Cf. Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, Bantam, 1995, libro del que se ha hecho eco la prensa internacional.

gún factor exterior a ella, razone igual y lo mismo en todos los hombres. Rousseau había alumbrado el concepto de voluntad general, una voluntad despojada de toda motivación e interés particular y que, reducida a su esencia pura, sólo podría querer lo que es su objeto natural, y lo querría igual en todos los sujetos. Kant reproduce ese planteamiento llevándolo a la razón y para el orden moral. Sentimos y opera en nosotros una ley moral incondicional que nos insta a hacer el bien, un bien que no es el de nuestra sensibilidad, como lo demuestra la tensión que experimentamos entre ambos. El orden natural o de nuestros apetitos e intereses y el orden moral no llegarán nunca a reconciliarse en nosotros pues ello supondría una voluntad que sólo quisiera lo que quiere la ley moral, una voluntad santa o divina, cosa imposible cuando esa facultad volitiva está, como es el caso de la voluntad humana, corporeizada, es decir, coexistiendo con un principio volitivo que tiende a bienes específicamente distintos. Cuano Séneca afirma que no se siente coaccionado por la ley de Dios sino que siente a la par con Dios, pues su voluntad está identificada con la ley divina, está expresando un ideal más que un hecho real o siquiera posible. Este imperativo, equivalente a la ley natural de los estoicos o al *bonum faciendum* de los escolásticos, no vincula Kant ni con la naturaleza ni con la tradición ni con la autoridad de Dios sino con la propia razón. Es un *Faktum rationis*, una propiedad inherente a esta facultad. La intuición kantiana estriba en atribuir al imperativo categórico un núcleo racional, susceptible, por tanto, de ser explicado y fundamentado por la razón sin salirse de ella misma.

Supuesta esta ley moral dentro de nosotros, en nuestra razón, queda por saber qué es lo que manda, cuál es su objeto, en qué acciones se realiza. No se trata de darle un criterio sino de sonsacarle el criterio que lleva incorporado y, si acaso, utilizarlo luego separadamente. Si el imperativo se caracteriza por ser algo de la razón en cuanto tal, en su estado puro, es claro que para encontrarnos con esa ley debemos poner a la razón en ese estado, despojándola de toda posible influencia que provenga de fuera de ella y protegiéndola positivamente contra semejante eventualidad. Kant propone un pro-

cedimiento para conseguirlo: si, cuando el sujeto quiere algo, puede representarse, sin autoengaño y sin generar en su ánimo ninguna contradicción o lucha interna, que todos los demás pueden también querer lo mismo, entonces es la razón pura la que quiere eso, es decir, la razón universal, la razón sin más, y eso que puede querer así es justo lo que es objeto del imperativo categórico, es decir, un bien moral. Kant cifra en el sujeto individual esta posibilidad de llegar a la razón pura y a la ley moral que contiene mediante la representación de la voluntad y la razón de los demás sujetos. Habermas apunta que es más procedente introducir a esos sujetos en el diálogo, dejarles expresarse y no representarse únicamente las argumentaciones que podrían formular, substituir el discurso monológico del sujeto kantiano por uno dialógico. La posibilidad de este diálogo está anticipada en el hecho del lenguaje. Este es un medio de comunicación exclusivo de los seres racionales y, por su propia índole, es ya la realización efectiva de un entendimiento de los hablantes a nivel de simple comunicación. Para que un diálogo entre ellos acerca de la pertinencia o validez de una norma moral, que les va a afectar a todos, sea un diálogo auténtico se requiere que los sujetos que dialogan cumplan determinadas condiciones, que no son otras que las que demanda una comunicación correcta, sincera y equitativa, esto es, en la que todos expongan y dejen exponer las argumentaciones y críticas que vengan al caso, perciban sus intereses de manera no distorsionada, tengan presente todos los datos relevantes de la situación, estén dispuestos a aceptar la mejor argumentación y así otras condiciones propias de lo que Habermas llama situación ideal de habla <sup>12</sup>. El consenso así conseguido puede entenderse como la expresión de la razón pura y la norma acordada como una expresión de su imperativo categórico, una norma, por tanto, que sería universal y verdadera.

12 Una crítica detallada a este tipo de argumentación ejemplar propuesta por Habermas la lleva a cabo Anton Leist, 'Disseits der «Transzendentalpragmatik»: Gibt es sprachpragmatische Argumente für Moral?', en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), 301-317.

En cuanto al imperativo categórico mismo, Habermas cree poder fundamentarlo y aclararlo analizando la actitud de los hombres primitivos ante lo sacro, cuyo respeto y cumplimiento constituye para ellos una obligación incondicional. Esto prestaría el marco para conducir hasta la razón el origen de esa obligatoriedad superando a la naturaleza, a la tradición y a la autoridad divina como fuentes de la misma.

### CRÍTICA

El núcleo de la posición kantiana y su versión habermasiana es que se puede llegar a una razón práctica pura a través de una razón discursiva siempre que ésta última cumpla las presuposiciones de una buena argumentación en una situación ideal de habla. Wellmer, a quien vamos a atenernos en lo que sigue, realiza una crítica sistemática de este planteamiento<sup>13</sup>. El eje de la misma es que las teorías de Habermas y Apel trabajan con «ideales de la realidad», lo que, por otra parte es característico del idealismo transcendental a partir de Kant.

En primer lugar, la pluralidad de sujetos que alcanza el consenso no es tal pluralidad sino un sujeto solo, ya que en el transcurso del diálogo los participantes se van despojando de todas las características que les individualizan y les diferencian en su experiencia del mundo, en sus comprensiones del mismo y en sus expectativas. El consenso que propone Habermas es el resultado de un proceso en que los dialogantes van cediendo sus posiciones y aceptando las que en cada caso resulta del mejor argumento. Ahora bien, la comprensión de los argumentos es un proceso lógico que deja fuera de juego a la persona y a la comprensión mutua entre ellas. El objetivo del diálogo se plantea como una búsqueda de acuerdo entre sujetos diferentes y al final lo que se hace es borrar las diferencias que existen

13 Cf. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona 1994.

entre los sujetos para convertir a éstos, una pluralidad, en un único individuo dotado sólo de vis lógica. Un consenso así se antoja la fantasía de un alquimista, un subterfugio para evitar el escabroso terreno de la moralidad. La experiencia enseña que existen *desacuerdos racionales*, esto es, desacuerdos que no se pueden o no se dejan resolver racionalmente a base sólo de vis lógica. Estos desacuerdos son propiamente el objeto de consenso, pero no de uno que los anule sino de uno que los reconozca e integre en la medida apropiada <sup>14</sup>. La actitud moral que se le corresponde postula reconocer al otro no como puro otro de mí, sino al otro de mis ideas, de mis opiniones, de mis principios éticos y de mis creencias. Se trata de convivir consensuadamente con el pluralismo y el conflicto, no de suprimirlos. Estamos en la tierra por ahora, el cielo vendrá luego. El cometido de la ética es el de gestionar la disidencia e incluso el de provocarla <sup>15</sup>.

Igualmente por lo que se refiere a la situación. Un argumento, para ser convincente o efectivo, tiene que incorporar todos los datos relevantes que afectan a la situación examinada y para la que se quiere consensuar una norma. Ello exige que esa situación sea descrita detalladamente y que se señale su significación para cada uno de los sujetos, cosa que no es posible o que exigiría, como apuntan algunos, un tiempo indefinido. Por otra parte, la norma acordada para una situación analizada exhaustivamente tendrá validez universal sólo si la situación se congela o se repite incesantemente, lo que implica la negación de la historia y los cambios consiguientes tanto en la sociedad como en el individuo.

Por último, la validez de una norma obtenida por consenso tras una adecuada descripción de la situación en todos los extremos relevantes no significa que esa norma sea verdadera, esto es, que realmente y objetivamente es lo que demanda la situación así descrita. Para esto último es preciso, además, que la descripción hecha por

14 Cf. Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford 1979.

15 Cf. Javier Muguerza, 'La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)', en *Sistema*, 70 (1986), 25-40.

los dialogantes sea *atinada*, verdadera ella misma, cosa que no está garantizada por el hecho de que se pongan de acuerdo sobre ella. Pueden equivocarse todos. Es decir, un consenso no es *criterio* ninguno de verdad, aunque, evidentemente, tiene una función *cerciorativa*, en cuanto contribuye a dar verosimilitud a una proposición que es asentida por todos.

En cuanto al imperativo categórico moral Wellmer lo hace radicar en las estructuras sociales de reciprocidad, las cuales presionan al individuo para que colabore y responda adecuadamente a las demandas de la vida comunitaria. Quien se substrahe a esa solidaridad es condenado o se autocondena, como se manifiesta en el rechazo social y en el complejo de culpabilidad respectivamente. El imperativo categórico o *tener que* no es inmediatamente un Faktum rationis sino un hecho de la historia natural humana, de la sociedad y sus estructuras solidarias. Por lo demás, los cambios normativos en una sociedad no ocurren por virtud de argumentaciones académicas, sino bajo la presión de una lucha por el reconocimiento y bajo el influjo de nuevas experiencias.

## EL RELATIVISMO

Aunque una de las palabras más temidas por los moralistas es la de relativismo —llamada la herejía de los etnólogos o la enfermedad de los estudiantes—, a la vista de los fracasos repetidos en fundamentar una moral universal, no parece que se pueda concluir otra cosa sino que esa palabra y lo que designa es connatural al hecho normativo<sup>16</sup>. La discrepancia entre los órdenes morales de las distintas culturas es obvia y es una discrepancia que alcanza a los mismos principios generales que se quieren presentes y los mismos en todas las culturas y en todos los hombres. Otro tanto hay que decir a nivel

16 Sobre el relativismo moral cf. Klaus Peter Rippe, *Ethischer Relativismus*, Schöningh, Paderborn 1993.



de las convicciones individuales dentro de unos mismos parámetros culturales. Personas sinceramente preocupadas por respetar los principios morales, dialogantes, concededoras de todos los datos relevantes de la situación, no logran ponerse de acuerdo en temas tan principales como el aborto, la eutanasia, el respeto a los animales, la preservación de la naturaleza y otros muchos más.

#### RELATIVISMO CULTURAL

La antropología, en sus primeros pasos y en la pluma de sus primeros representantes, no dudó en establecer una divisoria entre los pueblos del área occidental, más o menos, y los otros, sobre todo los que se fueron conociendo a partir del descubrimiento, llamando a los segundos, pueblos salvajes, primitivos, atrasados, prelógicos, etc. Fué una obra lenta y meritoria de la antropología posterior el contemplar a esas culturas como «experimentos de una vida humana»<sup>17</sup>, como realizaciones diversas de las posibilidades de vivir que tiene la naturaleza del hombre, las cuales no sólo tienen el mismo rango y valor que otras sino que son un testimonio precioso de la habilidad de la especie para adaptarse a los más diversos medios y para organizarse socialmente. Su duración a lo largo de milenios es una prueba de que el experimento ha sido bueno. Paulatinamente, pero con firmeza, se impuso la tesis de que una cultura es un sistema de valores, de medios y fines, que constituyen una unidad armónica, un todo integrado, una configuración, como la llama Ruth Benedict<sup>18</sup>, que se acredita por sí misma, y a la que no sólo no se debe sino que técnicamente no es posible juzgar desde otra cultura sin cometer un depreciable error y un ilegítimo etnocentrismo. No existe una posición privilegiada, un punto de Arquímedes desde el que valorar objetiva-

17 Cf. Alexander Macbeath, *Experiments in Living*, Gifford Lectures, 1948-9, Londres 1952.

18 Cf. *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona 1971.

mente las diversas culturas. Sapir y Whorf llegan incluso a formular la hipótesis de que el lenguaje es una visión cifrada del mundo, una teoría o interpretación, y que el significado de las palabras es tan específico que no cabe traducirlo de un lenguaje a otro sin cometer falsedad. Existe, pues, un relativismo cognoscitivo, esto es, distintas racionalidades de acuerdo con cada cultura sin que ninguna de ellas sea propietaria, aunque se lo arrogue, de una visión del *mundo en sí* y hay que combatir la tendencia a restringir la cuestión relativista al ámbito de la moralidad. La expresión más emblemática de este punto de vista de los antropólogos es sin duda el escrito de Melville Herskovits, «Statement on Human Rights»<sup>19</sup>, en el que cuestiona la Carta de los Derechos Humanos de la ONU por considerar que puede propiciar una intervención en los asuntos de algunas culturas en las que determinadas costumbres son contrarias a los derechos proclamados en la Carta. Para Herskovits la personalidad de un individuo deriva de su inserción cultural de modo que se falta al respeto, a la libertad y a la dignidad que se debe a su persona cuando se denigra o se modifica por la fuerza su cultura. El relativismo como criterio es una actitud positiva: *Reconocer que el bien y la justicia y la belleza pueden tener tantas manifestaciones como culturas hay, es expresar tolerancia, no nihilismo*<sup>20</sup>.

#### RELATIVISMO MORAL

Entre los elementos que conforman el todo integrado de una cultura cualquiera están sus pautas y sus prácticas morales. Mientras respecto de los otros elementos, los políticos, los económicos, los religiosos, etc., no se plantean reservas mayores, respecto de éstos últimos las actitudes a guardar desde otras culturas son más variadas y críticas. Ciertos usos aprobados culturalmente, como el infanticidio,

19 Publicado en *American Anthropologist*, 49 (1947), 539-543.

20 *El hombre y sus obras*, FCE, México 1974 (quinta reimpresión), p. 711.

la caza de cabezas, las matanzas sistemáticas y poco menos que rituales, la subyugación de la mujer, la crueldad con los animales, etc., no parece que puedan beneficiarse de la tolerancia postulada por el pluralismo cultural. No obstante, todas estas desviaciones morales no se alinean según el criterio de culturas avanzadas y culturas atrasadas, mucho menos aun según instituciones con una moral universal y «verdadera» e instituciones sin ella. Piénsese que una instancia moral de la antigüedad y categoría del Magisterio eclesiástico no ve claro que se haya de rechazar la pena de muerte, asunto en el que está en juego uno de los valores más reconocidos universalmente, la dignidad e inviolabilidad de la vida humana, de la que, como repetidamente enseña a propósito del aborto, sólo Dios puede disponer<sup>21</sup>. En nuestra cultura occidental no acaba de asentarse el principio moral de que no hay que hacer sufrir a los animales y que se les debe un trato digno. El «mata y come»<sup>22</sup> que ha presidido este trato les parece hoy a muchos una actitud inmoral sin paliativos mientras otros opinan que basta con «humanizarlo». En España son numerosas las fiestas populares en que se practica la tortura de uno u otro tipo de animal. Malinowski relata cómo los trobriandeses asan vivos a los cerdos y divierten con los gemidos de dolor que profieren<sup>23</sup>. A todo lo largo de América del Sur es habitual desplumar vivos a los pollos y otras aves, pues piensan que así su carne gana en sabor y en frescura. En otras culturas el respeto por la vida animal es una práctica sancionada desde antiguo. Muchos opinan que el aborto es un infanticidio, y lo opinan sinceramente, mientras otros, que pertenecen a esa misma cultura, piensan que no hay tal cosa. Éstos últimos, sin embargo, no pueden aceptar el infanticidio que se practica en otras culturas. La igualdad de derechos de la mujer, un principio obvio y

21 Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2266.

22 Los cristianos primitivos de origen judío opinaban que debían respetarse las leyes que prohibían comer carne impura. El apóstol San Pedro tuvo una visión al respecto en la que vio un mantel grande lleno de animales de toda especie y oyó una voz que le decía: «Levántate, Pedro, mata y come» (Act 10, 13).

23 Cf. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona 1973, p. 216.

elemental donde los haya, está encontrando una resistencia inexplicable precisamente en aquellos sistemas sociales que han hecho de la igualdad de todos los hombres uno de sus principios fundamentales e indiscutibles. Y los casos pueden multiplicarse, casos que desautorizan cualquier pretensión de que una cultura o alguna instancia de otro tipo está en posesión de un sistema moral de validez objetiva y universal.

Este convencimiento ha contribuido a desmontar el prejuicio occidental de que su cultura es la «verdadera» y, de paso, ha puesto de manifiesto la barbarie perpetrada por los colonizadores a partir, sobre todo, del descubrimiento de América. Pero la cuestión principal que se suscita en el contexto de nuestro tema es la de cuál es la ventaja de una moral verdadera y qué necesidad tenemos de ella. La experiencia histórica sólo puede apuntar a la cuenta de las culturas o instancias que se han arrogado semejante privilegio todo un rosario de atrocidades y violencias que, casi seguro, no hubieran cometido de haber albergado dudas sobre las propias convicciones morales. Los fundamentalismos modernos corroboran sin duda la índole potencialmente inmoral de toda doctrina ética que se presenta a sí misma como la verdadera y que no incluye en su propio formulario la duda no sólo sobre si la aplicación de sus principios es la correcta sino sobre si los principios mismos son correctos. La ética discursiva de Habermas, y otras que se le parecen, son el mejor remedio contra cualquier tipo de imperialismo moral, pero han de garantizar que todos, absolutamente todos, tienen parte en el diálogo. Ello no garantiza la verdad objetiva de las normas acordadas, ni falta que hace probablemente, pero sí asegura que se está muy cerca de ella y que se guarda el respeto debido a todos los hombres.

### CONCLUSIÓN: LA TOLERANCIA

Al relativismo ético suele enténdersele como una posición que no otorga ninguna fuerza vinculante a ninguna norma moral porque todas ellas pueden ser falsas. Pero propiamente lo que sostiene el

relativismo ético es que de dos proposiciones normativas que se contradicen ambas pueden ser verdaderas, cada una de ellas relativamente a su sistema de valores, y, por tanto, que cada una de ellas es vinculante para el sujeto respectivo que la acepta. De suyo, el achaque que ha sacudido a la humanidad trágicamente a lo largo de su historia no ha sido ni es el indiferentismo ni la fragilidad de las convicciones morales, sino su seguridad y firmeza. Asimismo, que el hecho de que exista unanimidad universal sobre un juicio moral no es garantía de que sea verdadero, pues la humanidad entera se puede equivocar, como ha ocurrido, en otro nivel de cosas, con el sistema geocéntrico. Tampoco el hecho de la multiplicidad de sistemas morales es una confirmación del relativismo, pues es posible que uno de esos sistemas sea el verdadero. Así pues, lo que es característico del relativismo ético es la tesis de que el hombre no tiene la posibilidad de demostrar que una norma moral y no otra es la verdadera. Un sistema cultural no está legitimado para enjuiciar a otro, y un individuo no está facultado para imponer sus convicciones morales a otro.

El discurso moral no tiene por qué tener una suerte distinta a la del discurso científico. La racionalidad científica es objeto de múltiples fundamentaciones precisamente porque ninguna de las ofrecidas es satisfactoria<sup>24</sup>. Karl Popper sostiene que todos nuestros conocimientos son conjeturales, sin posible fundamentación objetiva, y que sólo se les puede sostener mientras no haya hechos que los denieguen. Tales hechos han de buscarse a propósito, de modo que una actitud científica estriba en esta disposición a «falsar» empíricamente una teoría y no en el afán de justificarla. Mientras no se encuentren hechos que la refuten podemos aceptarla pero, claro está,

24 La revista *Estudios Filosóficos*, 2 (1987) ha publicado un trabajo de K. O. Apel, 'El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje', pp. 251 ss., en el que este prestigiado autor trata de reivindicar la posibilidad de una fundamentación de la verdad, respondiendo así a la posición de Hans Albert en su obra *La miseria de la teología* (Alfa, Barcelona 1982), en que niega dicha posibilidad. En el mismo número de la revista se publican las respuestas a las preguntas que, sobre el tema, le formulan a Hans Albert la profesora A. Cortina y el profesor J. Conill (pp. 395 ss.).

de manera provisional y a la espera siempre de que algún dato la falsee. Feyerabend, otro filósofo de la ciencia, es partidario de la diversidad de opiniones y sistemas, pues entre todos ellos ofrecen una visión más amplia y unas perspectivas variadas, lo que es más positivo y fructífero que el dogmatismo, del que hay una experiencia histórica absolutamente nefasta. El anarquismo epistemológico es su divisa, si bien ha procurado rebajar bastante y matizar su posición del «todo vale»<sup>25</sup>.

En este contexto el estatuto epistemológico y social de la tolerancia no se le escapa a nadie. No es una condescendencia de los que profesan un sistema moral verdadero, que no existe, sino que es la tarjeta de visitas con que tiene que presentarse toda doctrina o convicción moral subjetiva. Por principio y de entrada, nadie tolera a los otros más de lo que él necesita ser tolerado por ellos. La tolerancia es una concesión necesariamente mutua<sup>26</sup>.

EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ

25 Cf. Mariano Artigas, *El desafío de la racionalidad*, Eunsá, Pamplona 1994. El tema de las distintas racionalidades y su significado ha sido expuesto y desarrollado con gran amplitud, conocimiento y madurez por el profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia Eladio Chávarri, del que citamos algunas obras publicadas por la Editorial San Esteban, Salamanca: *El cerco de la razón desarrollista*, 1991; *Perfiles de nueva humanidad*, 1993, un grueso volumen que supera las cuatrocientas páginas, y *Modelos humanos convocados a juicio*, 1995.

26 La realización práctica de la tolerancia tanto en las relaciones entre culturas como entre individuos es, no cabe duda, un cometido muy difícil. Entre los muchos trabajos que han aparecido sobre este asunto deseamos mencionar el de Juan Manuel Almarza Meñica, '¿Qué entendemos por tolerancia cuando hablamos de tolerancia?', en *Verapaz*, 35 (1995), 42-52, y el de José Ramón López de la Osa, 'La tolerancia: un signo de madurez cultural', en *Sociedad y Utopía*, 5 (1995), 137-150.