

CULTURA



RELATIVISMO Y TOLERANCIA

DIEGO POOLE

DIGITAL
REASONS



DIEGO POOLE

**RELATIVISMO Y
TOLERANCIA**

ARGUMENTOS PARA EL SIGLO XXI



Colección: Argumentos para el siglo XXI
Director de la colección: Emilio Chuvieco

© Autor: Diego Poole

© Digital Reasons, 2016

www.digitalreasons.es

info@digitalreasons.es

Antonio Cumella, 16- 28030 Madrid (España)

Ficha bibliográfica: Diego Poole (2016): *Relativismo y tolerancia*, Madrid (Digital Reasons).

Diseño de cubierta e interior: Enrique Chuvieco

Imagen de cubierta: Enrique Chuvieco, (imagen: autor)

ISBN: 978-84-945247-5-2

Depósito Legal: Depósito Legal: M-34797-2016

Impresión: Publicep. El papel utilizado en la impresión de este libro tiene certificación ambiental FSC y están libres de cloro. Los residuos de la producción se gestionan por empresas certificadas ambientalmente

Impreso en España

Las afirmaciones incluidas en el libro son responsabilidad exclusiva del autor. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ÍNDICE

1. Introducción.....	5
2. ¿Qué es el relativismo ético?	11
3. Raíces histórico filosóficas del relativismo ético	15
4. El (des)orden de los valores y la calificación de los hechos	27
4.1 El desorden de los valores sí altera el producto	28
4.2 Error en la calificación de los hechos	29
5. Personalidad de las culturas y tradición	31
5.1 Variedad cultural y universales éticos	31
5.2 En realidad no existen relativistas coherentes	33
5.3 Conciencia y relativismo	34
5.3.1 Planteamiento relativista de la conciencia.....	34
5.3.2 Una crítica a la idea relativista de la conciencia	35
6. Democracia y relativismo	41
6.1 Exposición de la idea de que el relativismo es la mejor justificación de la democracia. ¿Poncio Pilato como paradigma de demócrata?	41
6.2 Límites del relativismo aplicado a la praxis política	43
6.2.1 La democracia presupone valores. Para empezar, los derechos humanos.....	43
6.2.2 El concepto de dignidad humana es incomprensible para el relativismo.....	45
6.2.3 Con el relativismo, la razón	

es sustituida por la fuerza	46
6.2.4 El debate presupone la verdad	47
6.2.5 Al final las normas sólo se respetan por temor al castigo.....	49
7. Valor, verdad y virtud.....	51
7.1 El hombre es capaz de verdad. Deseo de verdad.....	51
7.2 Qué es la verdad. La verdad como bien del intelecto.....	52
7.3 Rectitud de vida y verdad moral	53
7.4 La verdad es la necesidad más profunda del hombre ..	54
7.5 Distinguir entre racionalidad práctica y especulativa. La racionalidad práctica es relativa	56
7.6 La verdad de los valores. Valores y virtudes.....	57
7.7 El desencanto por el estudio. La gente ya no se plantea la verdad de lo que lee o escucha.....	59
7.8 Instrumentalización de la filosofía. La filosofía se convierte en ideología.....	60
8. Relativismo, belleza y urbanismo	63
9. Ciencia, ética y relativismo	67
10. Libertad y relativismo	71
10.1 La libertad no es pura indeterminación	71
10.2 Libertad y sentimientos	75
10.3 Libertad y compromiso.....	76
11. Tolerancia y relativismo	79
11.1 Relación entre tolerancia y relativismo	79
11.2 La tolerancia que nos hace falta: el respeto, no la indiferencia.....	84
11.3 Tolerancia y libertad religiosa	85
11.4 El «síndrome de neutralidad» en el ámbito educativo	86
11.5 La contradicción de justificar la tolerancia en el relativismo	89
12. Relativismo y trascendencia.....	91
13. Conclusión	97
14. Referencias	99

1. INTRODUCCIÓN

Actualmente son muchos los que piensan que no existen unas pautas universales de comportamiento correcto, sino que dependen del sentir dominante en cada cultura (relativismo cultural), de la conciencia de cada persona (relativismo individual) o de la pertenencia a una clase social (relativismo sociológico). Quien pretenda argumentar la universalidad de unas normas de conducta, se presenta como enemigo de la tolerancia y de la democracia. En este contexto, la tolerancia ha de ser el principio moral por excelencia, que se funda en el igual valor de los criterios de comportamiento que cada cual tenga por buenos.

Se ha extendido la convicción de que el relativismo es condición necesaria para una actitud verdaderamente democrática. La tolerancia se entiende como la otra cara de la moneda del relativismo. En un mundo globalizado y multicultural, que se acrecienta no sólo por los flujos migratorios (especialmente hacia Europa), sino también por la proximidad e inmediatez que nos proporcionan los nuevos medios de comunicación (especialmente Internet), para poder convivir en armonía parece necesario, no sólo prescindir de valores objetivos, sino también renunciar a parte de nuestra identidad, para acoger las diferencias. Si a esto le añadimos la crisis de identidad de la cultura occidental, las diferencias se multiplican: no sólo con los que vienen de fuera, sino entre nosotros mismos.

Según Kelsen, «la creencia en valores absolutos conduce irremisiblemente, y siempre ha sido así, a una situación en la cual el que cree poseer el secreto del bien absoluto reclama el derecho de imponer su opinión, así como también su voluntad, sobre los otros que están en el error» (Kelsen, 1982: 206). Ciertamente, el argumento de Kelsen es puramente pragmático: no defiende la verdad del relativismo, ni la falsedad de unos principios comunes objetivos, sino la coherencia y funcionalidad del relativismo, y la incompatibilidad del objetivismo ético con la democracia.

Pero, este talante, aparentemente atractivo, por abierto y tolerante, ¿supone realmente capacidad de comprensión y acogida? Cuando en 2005 se redactó el Preámbulo de la luego fracasada Constitución europea, se desató una polémica sobre la falta de referencias a las raíces cristianas de Europa, que se excusó en nombre de una exquisita tolerancia. Pero, esta apertura a otras tradiciones escondía una tentativa más radical: la de prescindir completamente de Dios, sea de la religión que fuera, y, por tanto, de todas las grandes tradiciones históricas. Como señalaba el entonces cardenal Ratzinger, «La verdadera contraposición que caracteriza al mundo presente no es la que se establece entre diversas culturas religiosas, sino la que se produce, por un lado, entre la emancipación radical del hombre con respecto a Dios y a las raíces de la vida, y por otro, entre las grandes culturas religiosas. (...) De esa manera, el rechazo de la referencia a Dios no es expresión de una tolerancia que desea proteger a las religiones no teístas y la dignidad de los ateos y de los agnósticos, sino más bien la expresión de una mentalidad que desearía ver a Dios definitivamente expulsado de la vida pública de la humanidad y relegado al ámbito subjetivo de culturas residuales del pasado. Y así también, el relativismo, que constituye el punto de partida de esta situación, se convierte en un dogmatismo que se cree en posesión del conocimiento definitivo de la razón y con derecho a considerar todo lo demás como un estadio de la humanidad esencialmente superado y que se puede relativizar de manera adecuada. En realidad, todo eso quiere decir que tenemos necesidad de raíces para sobrevivir y que no debemos perder

de vista a Dios, si no queremos que desaparezca la dignidad humana». (Ratzinger, J., 2005: 41-42).

En el fondo, el relativismo ético rechaza la condición del hombre como criatura, y cae en la tentación primordial: la de ser creadores del bien y del mal. Y, como consecuencia, la forma de hacer partícipe a los demás de estos criterios sólo puede ser el poder, porque no hay forma de razonar sobre un bien y un mal que son frutos del querer arbitrario de cada cual.

Parece, pues, bastante claro que la negación de Dios, la secularización de Occidente, está en la raíz de este relativismo. Ciertamente, durante siglos no faltaron los conflictos entre los cristianos, pero las ideas morales fundamentales se mantenían intangibles como un fondo común, también en el periodo de la Ilustración. A medida que se desvanecía este consenso fundamental y se pretendía una hipotética razón humana pura, sin escuchar más que su propia voz, no dejándose ilustrar por ninguna realidad histórica, comenzó a desmoronarse la evidencia de lo moral.

Esta emancipación de Dios ha llevado también a una emancipación respecto a la naturaleza, que ya no se considera portadora de un mensaje moral, impreso por el Creador. La naturaleza, incluida la propia del hombre, se concibe como fruto de un azar irracional que puede ser reconfigurado por el arbitrio humano. Y así nos encontramos, por ejemplo, con la llamada «perspectiva de género», dominante en la cultura occidental, que en el fondo presupone una ideología existencialista, donde uno es lo que quiera ser en la medida en que pueda modificar, siquiera aparentemente, su propia fisiología. Quizá sin saberlo asumen los presupuestos de Nietzsche y de Foucault, donde la razón humana es sólo un medio de poder para imponer deseos individuales, y no una instancia para examinar estos deseos según un criterio universal de lo aceptable para todos.

En este contexto no es extraño el odio hacia cualquier pretensión de verdad, que marque el camino de la libertad, de una libertad concebida ahora como puro arbitrio, sin dirección natural. El cristianismo se convierte en la bestia negra del relativismo.

Si nos fijamos en el modo de hacer política, que desarrollaremos a lo largo de este trabajo, cuando se renuncia a unos valores objetivos, que guían y orientan la acción política, todo se reduce a un conflicto de intereses, donde se terminan imponiendo los que tengan más fuerza. Una democracia sin valores se convierte fácilmente en un totalitarismo visible o encubierto, como la historia ha demostrado suficientemente. Pero la democracia es un «instrumento» para gobernar, no un fin. Su valor moral depende de su conformidad con unos valores. Hitler llegó democráticamente al poder, y respetó escrupulosamente los procedimientos formales de creación y aplicación de las leyes. No en vano, los mejores juristas de la época eran alemanes, y en los años previos a la segunda guerra, los juristas que podían (también los españoles) se jactaban de haber estudiado en Alemania.

Frente a este modo de ver la política, propio del relativismo, hay una posición radicalmente opuesta, que se remonta a Platón, que defiende el gobierno de aquellos que conocen y han experimentado el bien. Platón se enfrenta a todos los que luchan por el poder «como si fuera un gran bien» (*República VII 520 c*). Y es que la verdad no es un producto de la política, sino que la precede y la limita. Cuando los relativistas piensan que la verdad es el producto de la praxis, a pesar de llenarse la boca con la palabra «libertad», degeneran en los totalitarismos, y las mayorías se convierten en dioses inapelables.

Si nos fijamos en el talante personal del relativista, vemos que se adorna con el barniz de la persona libre, crítica y humilde, que no se conforma con «la comodidad del dogmático y gregario». Para el relativista, los problemas morales son siempre “muy complejos”, ante los cuales nadie puede proponer soluciones con un mínimo de seguridad.

Veremos también que el nervio de la argumentación contra el relativismo ético es la distinción entre inteligencia y sentimientos, entre razones para la acción y meras tendencias o pasiones espontáneas.

Entre las muchas críticas que a lo largo de este libro presentamos contra el relativismo, hay una que no podemos dejar de adelantar, porque es decisiva: todo relativismo «que

pretenda ser razonado» implica una contradicción consigo mismo: si ningún criterio puede ser verdadero, el juicio de que toda verdad es relativa tampoco puede tener carácter de validez absoluta, lo que destruye, con sus propias armas, al relativismo.

Se habla mucho, y con razón, de crisis en todos los niveles (político, económico, familiar...). Pero esta crisis que no se arreglará con leyes ni con medidas económicas, porque en el fondo es una crisis de valores. Mientras las instituciones —públicas y privadas— no centren su interés en esta dimensión moral, estarán soplando al humo, pero no apagando el incendio. En este trabajo me propongo demostrar que el virus de fondo que todo lo ha infectado (política, economía, familia, educación, sexualidad...) se llama «relativismo». Primero analizo sus orígenes, su difusión y sus principales manifestaciones, y después presento una alternativa realista y creo que alentadora. Trataré de argumentar desde una perspectiva estrictamente filosófica.¹

.....

1. Mi enfoque es eminentemente filosófico, sin necesidad de acudir al texto revelado (opción, que, por otra parte, sería completamente legítima). «Contrariamente a otras grandes religiones, —decía Benedicto XVI en su discurso ante el Parlamento Federal Alemán el 22 de septiembre de 2011— el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios. (...) Para el desarrollo del derecho, y para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos hayan tomado posición contra el derecho religioso, requerido por la fe en la divinidad, y se hayan puesto de parte de la filosofía, reconociendo a la razón y la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos». Discurso de Benedicto XVI, en el Reichstag, Berlín 22 de septiembre de 2011 (disponible en www.vatican.va)

2. ¿QUÉ ES EL RELATIVISMO ÉTICO?

Si los principios o valores que rigen la convivencia social y que informan el contenido de las normas jurídicas se justifican únicamente como expresión del sentir colectivo, si este sentir cambia, cambiarán también los principios. Los defensores del relativismo ético y jurídico niegan la existencia de unos principios universales de justicia radicados en la naturaleza de los hombres, y todo lo confían a la opinión y sentir mayoritarios.

¿Cuáles son los argumentos fundamentales que esgrimen los relativistas para defender su postura? Aquí los veremos con detenimiento y trataremos de comprender, en la medida de lo posible, su postura. En un segundo momento hacemos una valoración crítica del relativismo, y presentamos una argumentación alternativa que trata de justificar la existencia de unos principios universales de comportamiento que trascienden las modas y culturas.

Actualmente son muchos los que piensan que la moral se reduce a un conjunto de reglas que proceden de fuera de nosotros mismos y que interiorizamos de un modo más o menos inconsciente. Cuando violamos esas normas o las ignoramos, entonces experimentamos un sentimiento de culpa o de auto reproche. Si estas normas son compartidas por muchas personas, sufriremos la recriminación de la sociedad, ya sea informalmente –por medio de la crítica o de la marginación–,

o ya sea de modo formal, a través de la ley. Por citar sólo un ejemplo entre muchos, Ruth Benedict escribe: «La inmensa mayoría de los individuos en cualquier grupo se forman según la moda de la cultura de su grupo. En otras palabras, la mayoría de los individuos se conforman según la fuerza modeladora de la sociedad en la que han nacido... En una sociedad que institucionalizara la homosexualidad, ellos serían homosexuales» (Benedict, 1956, p.73).

Según este relativismo no existe un único punto de vista desde el cual podamos juzgar la racionalidad de los criterios de comportamiento. No hay un punto de referencia más allá que el hecho cultural. La pretensión de valorar las costumbres de los pueblos desde un punto de vista «objetivo», «racional» sería una falacia porque, en el fondo —dicen estos relativistas—, se juzga siempre a una cultura desde otra. Y hay quienes, como por ejemplo Claude Lévi-Strauss, comparan las culturas con trenes en movimiento, desde las cuales es imposible juzgar la velocidad del tren que va por la otra vía (Levi-Strauss, 1973:319).

En coherencia con este relativismo se llega a decir que la filosofía de los derechos humanos de la declaración de 1948 es una visión occidental de la moral y del hombre, pero que no es universal ni objetiva. La idea de extender los derechos humanos «occidentales» se considera una manifestación de «etnocentrismo», y más concretamente, de eurocentrismo. Se llega incluso a decir que la supuesta universalidad de los derechos humanos no es más que una segunda implantación del ordenamiento jurídico occidental en las colonias. Se acusa a los defensores de los «derechos humanos» de ser los mismos poderes coloniales de antaño y de tener como objetivo recuperar su influencia sobre las antiguas colonias.

Sobre este relativismo se funda una gran desconfianza o sospecha hacia todo aquél que defienda la existencia de unos criterios objetivos de comportamiento correcto, porque donde no hay verdad sobre el bien y el mal, cualquiera que pretenda imponer «su criterio» será considerado como un manipulador que, so capa de verdad, quiere imponer sus propios *intereses*

a los demás. El relativismo vuelve a introducir la filosofía de la sospecha. En este contexto, las cuestiones no se plantean como objeto de reflexión o debate, sino de enfrentamiento y combate, donde los intelectuales parecen vivir atrincherados con quienes piensan de forma similar, ya sea para defenderse, ya sea para atacar al que piensa de modo diferente.

Desde este punto de vista, el relativismo se presenta como la única forma de filosofía moral válida para la democracia. Puesto que nadie puede demostrar la superioridad de una visión moral sobre otra, todas se consideran por principio igualmente válidas. El que se imponga una sobre otra dependerá sólo del mayor número de defensores que obtenga. Por lo tanto, el número será el criterio último que decida la imposición de unos valores sobre otros.

Para el relativismo, cualquier razonamiento moral es una justificación *a posteriori* de la costumbre social aceptada. Las razones que tratamos de esgrimir para justificar la moral son excusas con las que pretendemos convencernos de la objetividad de algo que es completamente relativo a nuestra cultura.

Quizá nadie como Michel de Montaigne expresó con más claridad la fuerza de la costumbre sobre la moral: en el Libro I, capítulo XXII de sus ensayos, titulado *De la costumbre y de la dificultad de cambiar los usos recibidos*, escribe:

En conclusión, y a mi parecer, nada hay en el mundo que la costumbre no haga o no pueda hacer; con razón la llama Píndaro, a lo que tengo entendido, reina emperadora del mundo. Un individuo a quien sorprendieron golpeando a su padre, respondió que tal era la costumbre de su casa; que el autor de sus días había golpeado a su vez a su abuelo, y éste a su bisabuelo; y mostrando a su hijo, añadió: éste me pegará a mí cuando llegue a la edad que tengo». Y poco más adelante añade. «La ley de la conciencia, que consideramos como compañera de la humana naturaleza, nace también y tiene su origen en la costumbre; cada cual acata y venera los hábitos o ideas recibidos y aprobados en derredor suyo, y no sabe desprenderse de ellos sin remordimiento, ni practicarlos sin

aplausos. Cuando los cretenses querían en los pasados tiempos maldecir a alguno, rogaban a los dioses que le arrastraran a contraer alguna costumbre perversa. Pero el principal efecto de su poderío consiste en apoderarse de nosotros de tal suerte, que apenas si somos dueños de libertarnos de sus garras ni de razonar ni discurrir en qué consiste tal influjo. Diríase que con la leche de nuestras nodrizas penetra en nuestro ser el espectáculo del mundo, y así queda luego estereotipado para siempre; diríase que nacemos con la condición expresa de seguir la marcha general, y que los hábitos sociales que nos circundan y están en crédito se ingieren en nuestra alma con la semilla de nuestros padres, y son para nosotros los ordinarios y naturales; por donde nos acontece que todo aquello que queda fuera de los linderos de la costumbre, lo creemos fuera de los de la razón; y Dios sabe con cuánta sinrazón las más de las veces. (Michel de Montaigne, 1580: Libro I, ensayo XXII).

Puesto que no hay criterios objetivos de bien y mal, sino sólo preferencias subjetivas, los derechos se definirán sólo como intereses protegidos. Cualquier actividad deseada y consentida entre adultos se convierte en un «derecho» al que nadie puede oponerse.

Con frecuencia estos autores relativistas comparan la moral con las normas de la gramática, y establecen un paralelismo en su modo de aprendizaje. Casi de modo inconsciente los niños van aprendiendo a hablar respetando las reglas gramaticales. De modo análogo aprenden a comportarse incorporando las reglas morales que ven que respetan las personas de su entorno. (cf. Franz Boas, 2008) En la moral sucedería como en el lenguaje: la gente tiende a hacer juicios morales sin ser plenamente consciente de los principios que hay detrás. Y como dice, Steven Lukes, «nosotros terminamos hablando uno o varios idiomas, pero no hay una especie de Esperanto a partir del cual podamos juzgar racionalmente cuál es el modo de hablar correcto» (Lukes, 2008: 59).

3. RAÍCES HISTÓRICO FILOSÓFICAS DEL RELATIVISMO ÉTICO

Aunque relativistas ha habido siempre, y tenemos noticias de doctrinas relativistas desde los sofistas de la antigua Grecia, la raíz del relativismo ético de nuestros días, al menos en Occidente, la encontramos en la filosofía de Guillermo de Ockham, especialmente en su principio de simplicidad según el cual si una causa daba razón suficiente de una realidad, sobraba el estudio de las demás para comprender la misma cosa. Y de este modo, en el ámbito de la ley moral, Ockham suprimió la causa próxima de conocimiento, la naturaleza humana, para justificarla solo en la voluntad divina. Por otra parte, la tesis nominalista según la cual nuestras categorías y clasificaciones conceptuales no dependen de una estructura análoga del mundo, sino sólo de las convenciones lingüísticas, desdibujó todavía más el concepto de naturaleza. Ciertamente Ockham no era relativista, pero su filosofía sentó las bases del relativismo ético. La «navaja» de Ockham (como se llama comúnmente a su principio de simplicidad, porque corta las fundamentación racional de la realidad, marginando la explicación que considera más difícil) sirvió al pensamiento posterior tanto para fundar la realidad moral sólo en la voluntad de Dios —por esta vía transitaron los protestantes, empezando por Lutero— o sólo en la naturaleza humana —por esta vía transitaron la mayoría de los

racionalistas modernos—. Los reformadores protestantes marginaron el estudio de la ley natural, y de la razón natural que la conoce; y los secularistas modernos, centrados sólo en la razón humana, prescindieron de la ley divina, y de la fe por la que llegamos a conocerla. De este modo, la razón y la fe llegaron a ser enemigos en lugar de los aliados que fueron durante toda la filosofía clásica medieval.

Por contraste, la filosofía medieval anterior a Ockham consideraba buena la acción humana tanto por su conformidad con la naturaleza humana como por su adecuación a la voluntad divina, voluntad que, por otra parte, no se concebía como arbitraria, pues se entendía como fluyendo de la propia naturaleza de Dios, que es el bien por excelencia. Antes de Ockham se pensaba que la naturaleza de Dios, que es la bondad, se expresaba en las criaturas por medio de su voluntad, imprimiendo en ellas un modo de ser, una naturaleza que reflejaba la sabiduría y bondad divinas. Después de Ockham, en cambio, el racionalismo secularista de la ilustración, pretendió justificar toda la moralidad desde el pensamiento del hombre, sin necesidad de apelar al orden de la creación impuesto por Dios.

Después vino el empirismo, que reemplazó la lógica racionalista de las ideas inmutables del entendimiento humano, por las sensaciones, consideradas éstas como lo único realmente cierto. El empirismo desarrolló, sobre todo a partir de la obra de Hume, lo que algunos llaman «emotivismo» o teoría emotivista del valor, según la cual los juicios morales, como por ejemplo, «asesinar está mal», son expresiones del sentimiento del hablante, más que afirmaciones sobre la naturaleza objetiva del acto de asesinar. Si contemplamos un asesinato, ¿qué es lo que vemos?, ¿vemos valores? Vemos sólo hechos. Los valores no los vemos: los ponemos nosotros. Y los ponemos porque los sentimos. Experimentamos rechazo o malestar, e inconscientemente proyectamos nuestros sentimientos sobre el asesino y su acción. Desde esta perspectiva, la moral es siempre una proyección subjetiva y relativa al sujeto que produce el juicio moral. No existe nada bueno o malo en sí mismo, sino sólo expresiones de sentimientos. Todo dependerá de nuestra

sensibilidad. Así se explica el que hoy tanta gente se refiera a la moral como «sentimiento» en lugar de «conocimiento». Con frecuencia se dice: «esto va contra mis sentimientos morales», «atenta contra la sensibilidad...» en lugar de decir, «esto está mal» o «es contrario a la naturaleza». De este modo, la moralidad dependerá de nuestro estado de ánimo: habrá momentos en los que estemos más sensibles y proyectemos más valor sobre las acciones, hasta el punto que a veces veremos sólo la dimensión de valor del acto más que el acto mismo. Por poner un ejemplo sencillo, y divertido de cómo dos personas contemplan un mismo hecho desde una perspectiva de valor o «meramente objetiva»: Se sube una señora mayor a un autobús lleno de gente joven sentada, pero nadie se levanta para dejarle asiento. Ella comenta: «¡Ya no quedan caballeros!». Y se oye una voz del fondo de un muchacho que grita: «¡Señora, lo que no quedan son sitios!».

Hume trata de convencernos de que los juicios morales se basan en apreciaciones puramente sentimentales: «la moralidad depende totalmente del sentido o gusto mental de cada ser concreto, del mismo modo que la distinción de lo dulce y de lo agrio, de lo caliente y de lo frío surgen del sentimiento particular de cada sentido u órgano. Las percepciones morales, por tanto, no deben clasificarse con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos o sentimientos». (David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección I). Y en otro lugar añade: «Parece evidente que nunca se puede dar cuenta mediante la razón de los fines últimos de las acciones humanas, sino que se recomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre por qué hace ejercicio; responderá: porque desea conservar su salud; preguntad entonces: por qué desea la salud, replicará en seguida: porque la enfermedad es dolorosa. Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda ofrecer alguna. Este es un fin último, y nunca se refiere a ningún otro objeto» (David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, So-

bre el sentimiento moral).

Quien defienda, por ejemplo, la bondad de la heterosexualidad sólo podrá aducir motivos de orden sentimental, preferencias emotivas, quizá inducidas por el grupo social, pero no puede alegar razones. En el dominio de la moral, el sentimiento es el rey, y la razón es sólo un instrumento a su servicio, que únicamente le ayuda a elegir los mejores medios para satisfacer el deseo que dicta el corazón. «La razón –dice Hume– es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas». «Donde el corazón te lleve», ésta es la máxima de la moral.

Hume influyó decisivamente sobre el positivismo lógico y en la subsiguiente filosofía analítica, que han sido las filosofías dominantes en el mundo anglosajón durante el siglo XX, y que a su vez han influido en el resto del mundo, especialmente desde los EEUU. Un axioma de la filosofía analítica, aceptada como algo obvio, fue la diferencia radical entre «hechos» y «valores». Los hechos son objetivos, pero los valores no. Esta idea se infiltró como por ósmosis en el pensamiento contemporáneo, y se así se generalizó el uso del término «valores» para referirse a la moral, en lugar de los términos clásicos de «virtudes, leyes o bienes». Sólo recientemente se vuelve a hablar de bienes «humanos básicos», como principios de la moral (cf. Finnis, 1980). En cualquier caso, antes del siglo XIX hubieran sido incomprensibles afirmaciones como «no me impongas tus valores» o «tu código ético», expresiones que manifiestan una separación radical entre el contenido de la moral y la estructura natural del ser humano.

El idealismo kantiano, más presente en el ámbito de la filosofía germánica, pretendió una justificación universal de la ética sobre el sentido subjetivo del deber. Pero el sentimiento de universalidad no justifica realmente el que la moral sea universal, por mucho que Kant creyera que todas las mentes funcionan igual cuando se preguntan sinceramente por su deber. Una moral que me doy a mí mismo, por mucho que la experimente como un deber universal, no es razón suficiente para justificar la existencia de ese deber. Kant quiso conjugar li-

bertad y moralidad sobre su noción del imperativo categórico, sentida por cada uno como una voz insobornable que indica en cada caso el deber concreto. Fue la consagración de la autonomía moral a partir del «sentido» del deber. En el fondo, se volvió otra vez al sentimiento, un sentimiento todo lo racional que se quiera, pero que sólo tiene validez en la medida en que uno lo sienta y se lo imponga a sí mismo. La ética kantiana, queriendo escapar del relativismo, le dio nuevas alas, fundando una especie de ética «hágala usted mismo». Ciertamente Kant quiso justificar una ética que fuera al mismo tiempo necesaria y universal, pero negó la posibilidad de fundarla sobre otra realidad que no fuera la propia conciencia. La conciencia, a partir de Kant se convirtió en criterio «último» de moralidad, cuando hasta entonces se había considerado criterio próximo, no último. Según Kant, en este mundo cada cual se encuentra sólo ante el tribunal de su conciencia, sin posibilidad de apelar a una realidad objetiva que trascienda la propia subjetividad.

Por su parte Hegel contribuyó al pastel relativista con su idea del proceso universal, donde la misma verdad evoluciona, hasta el mismo Dios cambia a través de la historia humana; mejor dicho, donde Dios o el Absoluto se presenta en la totalidad del ser, que se expresa a sí mismo en dos momentos de su vida: primero en la objetividad de la naturaleza, y segundo, cuando retorna a sí mismo en la conciencia humana como espíritu. No hay valores eternos, sino un proceso eterno, donde Dios o el Absoluto no es un sujeto, ni siquiera un pensamiento ya constituido, sino un proceso a través de las sucesiones fases del devenir. Así encontramos otra razón para pensar que todo es relativo, en este caso relativo a la fase correspondiente de la evolución.

Frente al idealismo hegeliano reaccionó el existencialismo, pero aportando más leña a la hoguera relativista. Según Nietzsche todo lo que conocemos está condicionado, formado, por nuestros propios deseos, pasiones o intereses. (Friederich Nietzsche, 1887) Con el existencialismo resurge la idea del hombre como un ser fruto de su propia decisión, cuya existencia no tiene otro sentido que el que cada cual quisiera darle.

¿Qué es el hombre —se pregunta el existencialista— sino un proyecto en manos de su propia autonomía? «El hombre —escribía Sartre— es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo». Y más adelante añade:

En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser (...) Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre». (Jean-Paul Sartre, 1945).

Para el existencialismo, los valores no los elegimos porque sean valores, sino que son valores porque los elegimos. La naturaleza moral del hombre reside en su propia capacidad de decidir, de inventarse, lo que está bien y lo que está mal.

Si en efecto la existencia precede a la esencia —prosigue Sartre—, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. (Jean-Paul Sartre, 1945).

Es coherente con la perspectiva existencialista, la negación del sentido de la vida, de un sentido objetivo que preceda y sirva de medida a la voluntad de los individuos. Si el hombre no

es criatura, sino un pedazo de materia que, por puro azar, ha cobrado consciencia de su ser, no hay actos que sean en «*sí mismos*» buenos ni malos. No hay naturaleza vinculante. La libertad se concibe como poder omnímodo, independiente de la naturaleza, según la cual el hombre es tanto más libre y verdadero, cuanto más genuinamente suyas sean sus decisiones. Se trata de una libertad entendida como independencia de todo, hasta del propio cuerpo. Esta idea ha sido asumida por buena parte de la ideología fragmentaria que ha sustentado los programas políticos «progresistas» en España de principios del siglo XXI. Gregorio Peces-Barba, catedrático de filosofía del derecho y uno de los principales ideólogos del socialismo español, especialmente influyente durante el gobierno de Zapatero, escribía: «El principio para la acción en la ética pública que orienta los fines de la acción política y del derecho no puede ser la verdad nos hará libres, ni podrá ser tampoco la base de programas de izquierdas si no queremos que el fundamentalismo religioso se potencie y se creen los gérmenes para un nuevo período de guerras de religión. Más bien, ese principio será el contrario: la libertad nos hace más verdaderos» (Peces Barba, 2003).

Entre los ingredientes históricos del relativismo, no podemos dejar de lado el pensamiento y la influencia del filósofo y poeta alemán Johann Gottfried von Herder (1744-1803), alumno disidente de Kant. Para Herder, toda nación y cultura encierra en sí misma los criterios de su propia perfección, completamente independientes de los principios de otra cultura (Herder, 2002: 292). Cada nación y cada época tiene el centro de su moralidad dentro de ella misma. Los conceptos, las creencias y sentimientos que se encuentran en el fondo de toda moral difieren profundamente de un periodo histórico a otro, de una cultura a otra; y además estas diferencias están enraizadas y delimitadas por las diversas lenguas. Según Herder, la misma naturaleza nos ha hecho etnocéntricos: «Ella nos ha puesto en el corazón una tendencia a la diversidad; ella [la naturaleza] ha establecido parte de la diversidad en un estrecho círculo entorno a nosotros; ella ha reducido la visión

del hombre de modo que por fuerza de la costumbre el círculo llega a ser el horizonte» (Herder, 2002: 186). La única manera de comprender la moral es por medio de una interpretación holística de la cultura que la sustenta. Es preciso meterse en la época, en el clima, en la entera historia de un pueblo, para comprender el sentido de sus palabras (Herder, 2002: 292).

Francisco José Contreras, uno de los mayores expertos españoles en la obra de Herder, hace notar que Herder, más que relativista, habría que catalogarlo como pluralista: «El pluralismo difiere del relativismo en el hecho de que no considera que los valores sean la expresión de meras preferencias arbitrarias; para el pluralismo, existe algo así como un «reino» de valores objetivos. Pero se trata de un reino desgarrado por antinomias: los valores son muy variados y, con frecuencia, recíprocamente incompatibles. Los conflictos entre valores son insoslayables: no existe, pues, la «respuesta correcta única»; un mismo problema ético podrá recibir soluciones diversas, según que nos inspiremos en uno u otro valor (por ejemplo, la libertad o la igualdad). No existe una jerarquía natural entre los valores, que nos indique un orden de prelación en su aplicación: de los diversos valores se desprenderán a menudo exigencias contradictorias; es imposible, por tanto, la realización simultánea de todos ellos» (Contreras, 2004: 81 y 82). De todos modos, en la práctica esta postura lleva a la misma actitud que el relativismo ético, y en poco se diferencia del gran impulsor del relativismo ético de siglo XX, Hans Kelsen.

El relativismo cultural defendido por Herder termina por justificar el nacionalismo, el indigenismo y en el fondo, el egoísmo de colectivos que se cierran al intercambio cultural, a la purificación de sus costumbres, en definitiva, al mismo progreso. Y lo peor de todo, alienta las rivalidades entre los pueblos y allana el terreno a la exclusión social deliberada, por motivos religiosos, de raza, etc. Si, por ejemplo, releemos a Fichte (1762-1814), cuyo pensamiento sirvió de inspiración al nacional socialismo alemán, en su XIII discurso a la nación alemana nos dice que sólo en las peculiaridades invisibles de las naciones podemos encontrar la garantía de su dignidad

presente y futura, de su virtud y de su valor, y que si estas cualidades se diluyen por la mezcla con otras culturas, todo se arruina (Fitch, 1807, XIII).

No podemos terminar este recorrido histórico del relativismo sin mencionar a tres autores del siglo XX que, después del existencialismo, reavivan la llama del relativismo: Max Weber, Isaiah Berlin, y Hans Kelsen.

Para Max Weber (1864-1920), «las posibles posturas últimas ante la vida son irreconciliables, y por tanto, su conflicto no llegará nunca a una conclusión». Weber al comparar la ética con la ciencia experimental, manifiesta que la incapacidad de la ética para establecer conclusiones de valor universal. «¿Quién —se pregunta Weber— puede pretender «refutar científicamente» la ética del sermón de la montaña, por ejemplo, la frase «resiste el mal», o la imagen de poner la otra mejilla? Y sin embargo está claro que, desde una perspectiva mundana, es una conducta inmoral o indigna; uno tiene que elegir entre la dignidad que confiere la ética religiosa y la conducta varonil [manly conduct] que proclama un género de vida bastante distinto. Desde éste último punto de vista el uno es el diablo y el otro es Dios, y el individuo tiene que decidir cuál es Dios y cuál es el diablo. Y así sucede en todos los órdenes de la vida». (Weber, 1948: 148).

Isaiah Berlin (1909-1997) defendía el carácter inconmensurable e irreconciliable de los valores morales. El pluralismo de los valores manifiesta «el hecho de que los objetivos humanos son variados, no todos conmensurables, y en perpetua rivalidad unos con otros. Asumir que todos los valores pueden ser catalogados en una escala, y que es una cuestión de estudio el determinar cuál es el mayor, me parece que falsea nuestro conocimiento de que los hombres somos agentes libres, en la medida en que trata de presentar la decisión moral como si fuera una operación que se pudiera realizar con una regla de cálculo» (Berlin, 1969: 167).

El pensamiento relativista del jurista austriaco Hans Kelsen (1918-1973), merece una consideración especial, por la gran difusión de su pensamiento y porque proyecta su relati-

vismo sobre la filosofía moral, política y jurídica del siglo XX, hasta el punto que su opúsculo *Qué es justicia* (1957) contiene como la carta magna del relativismo ético de nuestros días. En el comienzo del capítulo IX dice:

Si hay algo que podemos aprender de la historia del conocimiento humano es lo estériles que resultan los esfuerzos por encontrar a través de medios racionales una norma de conducta justa que tenga validez absoluta, esto es, una norma que excluya la posibilidad de encontrar justa la conducta opuesta. Si hay algo que puede aprenderse de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana puede concebir sólo valores relativos; en otras palabras, que el juicio con que juzgamos algo justo no puede osar jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta configura una perfección suprema irracional. Desde la perspectiva del conocimiento racional sólo existen intereses humanos y, por consiguiente, conflictos de intereses. Zanzar los mismos supone dos soluciones posibles: o satisfacer a uno de los términos a costa del otro o establecer un equilibrio entre ambos. Resulta imposible demostrar cuál es la solución justa. Dado por supuesto que la paz social es el valor supremo, el equilibrio representará la solución justa. De todos modos, también la justicia de la paz es meramente una justicia relativa que, en ningún caso, puede erigirse en absoluta. (Kelsen, 2008, cap. IX).

Según Kelsen, todo «conflicto de valores» se resuelve siempre emocionalmente. Pone varios ejemplos: el del hombre que es llamado a filas y se debate entre el valor de la «vida», que le impide empuñar las armas, y «el interés u honor de la Nación»; el del preso condenado a cadena perpetua que se plantea el suicidio porque estima más el valor de la libertad que el valor de la vida; el de si es mejor un sistema económico libre o una economía planificada, según se dé más importancia al «valor de la libertad individual» o al «valor seguridad económica»... Son conflictos de intereses, explica Kelsen, que no se pueden

resolver razonadamente, demostrando la superioridad de un valor sobre otro. Todo dependerá de las preferencias sentimentales de cada cual.

Para el relativismo ético, los sentimientos de cada cual son la última instancia moral. Estos sentimientos están provocados por muy diversos factores, pero especialmente por la presión ideológica del grupo al que uno pertenece. Así, nos dice Kelsen: «La solución dada al problema de la jerarquía de los valores —vida-libertad, libertad-igualdad, libertad-seguridad, verdad-justicia, verdad-compasión, individuo-nación— será distinta si el problema se le plantea a un cristiano, para quien la salvación del alma, vale decir, el destino sobrenatural, es más importante que las cosas terrenas, o si se le presenta a un materialista que no cree que el alma sea inmortal. De igual manera, la solución no puede ser la misma cuando se acepta que la libertad es el valor supremo —punto focal del liberalismo— que cuando se supone que la seguridad económica es el fin último del orden social —punto focal del socialismo—. La respuesta, entonces, tendrá siempre el carácter de un juicio subjetivo, por lo tanto, relativo» (Kelsen, 2008, cap. II, 6).

«El problema de valores —continúa Kelsen— es, sobre todo, un problema de conflicto de valores. Problema que no puede resolverse mediante el conocimiento racional. La respuesta al problema planteado es siempre un juicio que, en última instancia, está determinado por factores emocionales, ostentando, por consiguiente, un carácter altamente subjetivo. Esto significa que es válido únicamente para el sujeto que formula el juicio siendo, en ese sentido, relativo». (Kelsen, 2008, cap. II, 5). «Dado que el hombre, en una u otra medida, es un ser de razón, intenta racionalmente, es decir, por medio de la función de su entendimiento, justificar una conducta determinada por el temor o el deseo».

Será, por lo tanto, el acuerdo entre los interesados lo que zanje la cuestión moral, al menos en lo que se refiere al comportamiento social. No hay criterio más justo que sea fruto del consenso, y si éste no es posible, lo mejor será lo que diga la mayoría.

Hasta aquí hemos hecho un breve repaso histórico de

los ingredientes filosóficos del relativismo. Junto a la base filosófica hay además un argumento que se presenta como justificación ética del relativismo: el planteamiento de que toda pretensión de verdad presupone intolerancia, dogmatismo, arrogancia, frente a la supuesta humildad del relativista, que da la bienvenida a todas las posturas. El relativismo se presenta como la postura intelectual humilde: la realidad es lo suficientemente compleja y como para afirmar verdades absolutas. Los hombres vemos sólo un aspecto muy parcial de la realidad, pero tendemos a absolutizarlo y a presentarlo como la verdad objetiva; lo cual manifiesta un desconocimiento de la riqueza y profundidad insondable de la misma realidad. Ante la complejidad del mundo y la enorme variedad de caracteres humanos, la actitud más justa es la tolerancia y la humilde resignación con nuestra pequeña parcela de conocimiento, sin pretender absolutizar nuestras limitadas experiencias particulares. Así, se reivindica el relativismo, no sin cierta cursilería, como una especie de «castidad del entendimiento», frente a una desenfrenada obsesión por la verdad, que manifiesta una actitud dogmática y arrogante, o, al menos, presuntuosa, de todo aquél que presuma de conocer «la verdad moral».

Para la mayor parte de los defensores del relativismo, la bondad moral consistirá en la pura coherencia con lo que uno piensa, sea lo que sea. Con frecuencia, tras la muerte de una persona, se oye decir, como elogiando toda su trayectoria: fue una persona coherente, fue consecuente con sus principios. El propio Kelsen nos lo dice muy claramente: «Un hombre es justo cuando su obrar concuerda con el orden considerado justo».

¿Quieres seguir leyendo?



Acabas de leer el comienzo de *Relativismo y tolerancia*, de Diego Poole. El libro completo analiza, en trece capítulos, los orígenes, la difusión y las principales manifestaciones del relativismo ético, y propone después una alternativa, argumentada desde una perspectiva estrictamente filosófica.

Comprar el libro completo ›

bibliotecaonline.es/relativismo-y-tolerancia

QUÉ ENCONTRARÁS EN EL LIBRO

- **Qué es el relativismo y de dónde viene.** El relativismo ético, sus raíces histórico-filosóficas, el (des)orden de los valores, la variedad cultural, los universales éticos y la conciencia.
- **Democracia y relativismo.** ¿Es el relativismo la mejor justificación de la democracia? Los límites del relativismo en la política: derechos humanos, dignidad, razón frente a fuerza y el debate que presupone la verdad.
- **Verdad, valores, ciencia y libertad.** Valor, verdad y virtud; el relativismo ante la belleza y el urbanismo; ciencia y ética; la libertad como algo más que pura indeterminación.
- **Tolerancia y trascendencia.** Respeto frente a indiferencia, tolerancia y libertad religiosa, el «síndrome de neutralidad» en la educación, el relativismo y la trascendencia, y la conclusión.

Con referencias bibliográficas al final del libro.

Digital Reasons

bibliotecaonline.es

pedidos@bibliotecaonline.es

ISBN (papel): 978-84-945247-5-2



Escanea para comprar