

ORELLANA BENADO, M. E. “Pluralismo: una ética para el siglo XXI”. En su *Prójimos lejanos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales. 2011

Para *sir* Isaiah Berlin, *arbiter elegantiae*,
cuyo trabajo me llevó de regreso a las letras,
y
a la memoria de mis abuelos
Scheine Rejovitzky Trumper (z.l),
María Teresa de Jesús Mora Inzunza (q.e.p.d.),
Moritz Benado Benado (z.l) y
Manuel Jesús Orellana Moya

Palabras preliminares

En el ocaso del siglo XX Chile experimenta una crisis de madurez. De este doloroso pero revitalizador proceso de autoconocimiento, desmitificación y reencuentro, depende su florecer en el siglo XXI. Una parte importante de esta experiencia es el debate acerca de lo sucedido en los treinta años que corren entre 1964 y 1994, sus causas y sus efectos. ¿Cuáles son las respectivas responsabilidades y culpas en los logros y en los fracasos, en lo que hubo de bueno y de malo, de heroico y de mezquino, de novedoso y de tradicional en dicho período? Se trata de una pregunta que a todos los ciudadanos importa. Responderla es una tarea que corresponde al debate público, al flujo libre, respetuoso y ordenado de la información y de los distintos puntos de vista, desde el testimonio personal y los pronunciamientos institucionales hasta las consideraciones económicas, filosóficas, históricas, políticas y psicológicas más generales. Durante el mencionado período Chile país transitó por la vía dolorosa del atropello a los derechos individuales de los más diversos sectores, con las más distintas justificaciones, y a manos de los más diversos agentes. Así, la sociedad chilena ha comenzado a redescubrir la importancia de respetar los derechos individuales, una verdad básica con la cual otras sociedades antes la asociaron.

En el debate público del problema antes enunciado cada uno debe señalar, primero, la responsabilidad propia en los fracasos, o en lo que hubo de malo, de mezquino y de tradicional. A continuación, señalar la responsabilidad de aquellos con quienes uno menos se identifica en los logros o en lo que hubo de bueno, de heroico y de novedoso.

¹ Artículo contenido en ORELLANA BENADO, M. E. *Prójimos lejanos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales. 2011, pp. 25 – 76.

Hay que aprender a ponerse los unos en el lugar de los otros. Solo así gana uno para sí el derecho a mencionar la responsabilidad que otros tuvieron en los fracasos y la responsabilidad propia en los éxitos. Señalar la responsabilidad propia solo en lo que hubo de bueno y la culpa ajena en todo lo que hubo de malo es ver la historia con el punto de vista de la reyerta infantil. Unos (es decir, nosotros) son por completo buenos y responsables de todos los éxitos. Otros (es decir, ellos) son por completo malos y culpables de todos los fracasos. Y la pelea la empezaron los otros (es decir, ellos), que son malos y culpables. Gracias al incipiente desarrollo moral que la sociedad chilena ha alcanzado con el dolor, la perspectiva infantil resulta cada vez menos aceptable para sus adultos. Para superar revitalizada su actual crisis de madurez y poder proyectarse de manera exitosa al siglo XXI es indispensable que las distintas formas de vida que constituyen la sociedad chilena encuentren maneras de conocerse a sí mismas y de conocer a las demás. Solo así un respeto genuino por el otro podrá reemplazar a la hipocresía. Las mutuas diferencias y los distintos puntos de vista acerca de los asuntos fundamentales (como, por ejemplo, la evaluación de lo que ha sucedido en Chile entre 1964 y 1994) son buenos en términos intrínsecos porque en la convivencia ciudadana a todos enriquecen. Solo en un respeto de los derechos individuales que acepta las legítimas diferencias de identidades, intereses, historias y valores, el conjunto de los ciudadanos podrá compartir de manera productiva lo que a todos ellos pertenece y que a todos importa, la cosa pública (es decir, aquello que los romanos llamaban la *res publica*) y contribuir a su futuro florecer, tanto material como moral o espiritual.

La incapacidad de reconocer el valor o la importancia de actividades y logros distintos de los propios es el principal obstáculo que conspira contra el éxito de esta empresa. Dicha limitación se expresa, por ejemplo, en el ingeniero o el científico que pregunta para qué sirve la filosofía, convencido en su fuero interno de que la respuesta es un categórico “Para nada”, porque solo aprendió a percibir la importancia o el valor en las actividades pragmáticas de la tecnología o en la búsqueda científica de la verdad. También se manifiesta en el filósofo que resta importancia y valor a los problemas que ocupan a la ingeniería y a la ciencia, porque solo aprendió a reconocerlos en las especulaciones racionales acerca de la naturaleza última de la condición humana. La relación entre el desarrollo de una sociedad y las características morales e intelectuales de sus miembros es, sin embargo, una compleja función de muchas variables. Aunque está relacionado con su crecimiento económico, el desarrollo de una sociedad es una

cosa distinta. El crecimiento económico se mide de la misma manera en todas partes y en todos los tiempos. Pero la forma y el contenido del desarrollo varían de una sociedad a otra, así como de una época histórica a otra y dista mucho de estar claro en qué marco y con qué términos debe ser evaluado.

En el amanecer judeo-cristiano de Occidente, el rabino Hillel resumió las reglas que rigen cómo deben relacionarse los individuos en la conocida máxima “No hagas a otros lo que no quisieras que ellos te hicieran a ti”. Jesús señaló esta idea en términos del mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Levítico 19: 18) añadiendo, en acuerdo con el rabino Akiva que ese era el gran principio de la Torah (Sifrá, Parashat Kedoshim), que “No hay un mandamiento mayor” (Marcos 12: 31). Aunque hoy muchos dicen estar de acuerdo con este precepto fundamental, las personas que están subdesarrolladas en términos intelectuales y morales solo han aprendido a aplicarlo al prójimo cuando, por similitud de ocupación, intereses o prejuicios, les es fácil reconocerse en él. Para que los preceptos recién señalados puedan orientar la conducta en la dirección deseada por Jesús y por Hillel, es necesario primero que el individuo se ame a sí mismo, esto es, que tenga una percepción del valor y la importancia de lo propio (aquello que la sabiduría popular expresa con “La caridad comienza por casa”). Pero eso no basta. Servirse del prójimo como espejo para mirarse a uno mismo no es amarlo. Amar a quien se nos parece está más cerca de la vanidad que de aquello que llamamos moralidad en el habla cotidiana.

El individuo desarrollado en términos morales e intelectuales no desprecia aquello que le es ajeno, porque ha aprendido a expresar su amor por lo propio de múltiples otras maneras. Solo quienes luchan de forma constante por resistir la tentación de despreciar lo ajeno para valorar lo propio pueden aspirar a amar su realidad individual y, desde esa identidad particular, contribuir al florecimiento tanto propio como ajeno, esto es, al desarrollo cabal de su sociedad. El subdesarrollo de una sociedad comienza en las cabezas y los corazones de sus miembros. Es ahí donde primero debemos atacarlo. El presente ensayo pretende contribuir de manera indirecta a dicha urgente tarea desde la filosofía con la presentación y defensa del pluralismo. Se trata de una posición según la cual el valor moral es tan absoluto como plural. En ella la diversidad de formas de vida constituye un rasgo valioso de forma intrínseca de las distintas manifestaciones de la naturaleza humana, aquello que en sentido filosófico todos los individuos comparten. El

pluralismo aspira a orientar las conductas de todos los individuos en la dirección de un encuentro respetuoso en la diversidad de las diferencias legítimas.

Según el pluralismo, el progreso moral es el objetivo que da sentido y orienta tanto las vidas individuales como el desarrollo de una sociedad. Así, en último término, el presente ensayo pretende sugerir que el cultivo del pluralismo constituye el desafío ético común que la sociedad chilena enfrenta de cara al siglo XXI. El pluralismo alienta la esperanza que mañana todos los ciudadanos, sin renunciar a la identidad de las distintas formas de vida a las cuales pertenecen, puedan contribuir al perfeccionamiento y refinamiento de las costumbres. Además, el pluralismo provee un marco valorativo en el cual, en principio, las distintas tradiciones culturales que coexisten en la sociedad internacional pueden relacionarse de manera respetuosa y productiva.

1. Tres concepciones de la filosofía

Casi es lo mismo conversar con aquellos de otros siglos que viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos, con el fin de juzgar las nuestras más sanamente y para no pensar que todo lo que va en contra de nuestros modos es ridículo y contrario a la razón, como es costumbre entre quienes nada han visto. Sin embargo, si se emplea demasiado tiempo en viajar uno se vuelve un extranjero en su propio país. Y, mientras más curiosidad se tiene por las cosas que se practicaron en el pasado, más ignorante se permanece de las que se practican en el tiempo propio.

René Descartes
Discurso del método (1637)

1.1. Las preguntas empíricas, las formales y las humanas

¿Qué es la filosofía? Esta pregunta admite una diversidad de respuestas que son por igual correctas, que es algo muy distinto de sostener que todas las respuestas que se pudieran ofrecer a ella sean por igual aceptables. Y esto revela que se trata de una pregunta humana, una clase de interrogante que contrasta de forma radical tanto con las preguntas empíricas, esto es, aquellas cuya respuesta depende de cómo sea la realidad y de las experiencias que demuestran que la realidad es así o asá, como con las preguntas formales, esto es, aquellas cuya respuesta depende de las reglas y de los raciocinios que demuestran que las cosas son de una u otra forma. Las preguntas empíricas, como las de la física y la biología, y las preguntas formales, como las de la lógica y la matemática,

admiten solo una respuesta que es, en principio, correcta. Así, por ejemplo, cuál es el número atómico del oro y cuál es la raíz cuadrada de 25 solo tienen sendas respuestas correctas: 79 en el caso de la primera y 5 ó -5 en el caso de la segunda.

Pero con las preguntas humanas, incluida la pregunta acerca de la naturaleza de la filosofía, ocurre algo por completo distinto. Estas son preguntas frente a las cuales, en principio, diversas respuestas son, o al menos, parecen ser, por igual correctas. Por ejemplo, en el caso de la filosofía, distintas tradiciones de pensamiento, –por ejemplo la filosofía analítica, la filosofía existencialista, la filosofía marxista y la filosofía tomista, por nombrar algunas de las que han sido más influyentes en el siglo XX– tienen maneras distintas de encarar este problema. Más aún, como se ilustra abajo con referencia a la tradición analítica, en el interior de las distintas tradiciones filosóficas la misma situación se repite, desplegándose distintas respuestas en principio correctas. Quienes no están versados en las humanidades, tienden de manera natural a considerar que una diversidad de respuestas posibles ante la misma pregunta demuestra, de manera concluyente, el carácter espurio de la pregunta. Según estas personas, las preguntas genuinas solo tienen una respuesta correcta. No resulta difícil mostrar que esta posición es insostenible. ¿Cómo saben tales personas que toda pregunta genuina pertenece a una de las dos clases de preguntas, la empírica o la formal y, además, que ambas comparten la característica de admitir solo una respuesta correcta? Estas preguntas no son ni empíricas ni formales. ¿Qué experiencia demuestra que solo hay dos clases de preguntas genuinas que, más allá de sus diferencias, tienen en común el poseer, en principio, solo una respuesta correcta? ¿Qué reglas determinan que hay dos y solo dos clases de preguntas genuinas?

Las preguntas humanas, por ejemplo, las preguntas filosóficas, han sobrevivido a enormes terremotos históricos, culturales y sociales, para resurgir de escombros, como el Ave Fénix renacía de sus cenizas. A quienes se han formado en las letras humanas o se han dedicado a su estudio, no les sorprende que la pregunta acerca de la naturaleza de la filosofía posea una diversidad de respuestas en principio correctas. Esa diversidad misma es el objeto que procuramos precisar y entender en las humanidades.

1.2. La concepción científicista y la concepción terapéutica de la filosofía

En lo que sigue, se bosquejan tres respuestas a la pregunta “¿Qué es la filosofía?” que han sido formuladas en el seno de la tradición analítica en filosofía. Ellas son la científicista, la terapéutica y la argumentativa, de las cuales, por razones que el resto del ensayo aclara, solo se profundiza en la tercera. Este es el primer paso en la elucidación de los términos, sin el cual resultaría poco práctico entrar en la discusión de la ética o filosofía de las costumbres, que constituye el corazón de la propuesta que aquí se ofrece. Veamos ahora los detalles.

Por una parte, hay autores en la filosofía analítica que responden a la pregunta por la naturaleza de la filosofía con la tesis científicista, según la cual la filosofía es *continua* con la ciencia. En el siglo XX, dicha propuesta contó con el aval de Bertrand Russell, Rudolf Carnap y W.V. Quine. En la metáfora de Nelson Goodman, la filosofía es la contabilidad de una tienda que manejan los científicos. Los verdaderos negocios, por así decirlo, son todos empíricos formales; las preguntas humanas genuinas son un residuo de dudas generadas por la ciencia. Esta concepción de la relación entre filosofía y ciencia tiene su principal antecedente histórico en el empirismo británico del Ensayo sobre el entendimiento *humano* de Locke, publicado en 1690, en el cual se describe a sí mismo como un mero peón, cuya ambición es tan solo limpiar alguna basura en el camino de los grandes del conocimiento, científicos cuyo mejor ejemplo es el “incomparable Mr. Newton”. De la tesis según la cual la filosofía es continua con la ciencia y la premisa adicional de que la ciencia está en constante avance, Russell concluyó que a medida que más y más asuntos pasaban de la esfera filosófica a la científica, ya fuese empírica o formal, el campo y la importancia de la filosofía disminuían de manera tan constante como inevitable.

Además de esta respuesta, de consecuencias algo pesimistas respecto del futuro de la filosofía, en la tradición analítica se desarrolló una segunda respuesta a la pregunta por la naturaleza de la filosofía, la concepción terapéutica, asociada con Wittgenstein y sus seguidores. Según esta respuesta, la mala filosofía es una enfermedad que consiste en las confusiones conceptuales producidas por los malos usos del lenguaje ordinario. Por ejemplo, cuando a partir de una confusión acerca de la forma lógica de proposiciones tales como “Nada puede ser un mamífero y un pez” pasamos a la pregunta “¿Qué es la Nada?” o cuando de preguntas acerca de cuándo ocurrió tal o cual fenómeno pasamos a la pregunta “¿Qué es el tiempo?” o, por fin, cuando nos intriga determinar si la

proposición “El actual rey de Francia es calvo” es verdadera o falsa, a pesar de no poder encontrar a tal monarca ni entre aquellas cosas que sí son calvas ni entre aquellas que no lo son.

La buena filosofía, por contraste, sería la cura de dicha enfermedad que, mediante una diversidad de técnicas de análisis del uso de las palabras, solo *muestra* que los problemas filosóficos surgen de usarlas de forma ilegítima. Así, un análisis adecuado revela que, en el primer caso, se trata de una proposición universal que niega que exista un ser que a la vez sea mamífero y pez. La negación es un operador lógico sobre proposiciones: Que en términos gramaticales sea un sustantivo no nos autoriza a pensar que “Nada” se refiera a algo. En el segundo caso, el análisis concluye que la legitimidad de preguntar por la ubicación temporal de fenómenos no avala sostener que el sustantivo “Tiempo” se refiera a una entidad; y, por fin, detrás de la proposición “El actual rey de Francia es calvo” la teoría de las descripciones definidas de Russell identifica la conjunción de tres proposiciones, una de las cuales afirma que existe en la actualidad un rey de Francia. Su falsedad es responsable de que la conjunción también lo sea. Dejemos hasta aquí el bosquejo de estas dos respuestas a la pregunta con la cual comenzamos esta sección para abordar la presentación de la tercera opción.

1.3. La concepción argumentativa de la filosofía

En la tradición analítica es posible formular también una concepción argumentativa de la filosofía. Según la concepción argumentativa de la filosofía, ésta consiste en un diálogo peculiar cuya naturaleza supone distinguir dos tipos de elementos. De un lado están las *intuiciones* (el contenido de lo que se cree) acerca de cómo, en último término, *son las cosas* (aquello que llamamos “metafísica”) o de cómo ellas *deben ser* (aquello que llamamos “ética”). Del otro lado están los *argumentos* racionales (por qué se cree algo), los intentos de demostrar que, en último término, las cosas *son* o *deben ser* de cierta manera. Por racionales se entiende, por lo menos, argumentos coherentes, relevantes y que no recurren ni al ataque *ad hominem* (esto es, argumentos que atacan a quien presenta una determinada intuición), ni tampoco a los argumentos de autoridad (esto es, aquellos que recomiendan una determinada intuición sobre la base de que una supuesta autoridad sobre el tema la defiende). Estas dos últimas restricciones pueden resumirse diciendo que la filosofía ni autoriza ni desautoriza a nadie como premisa.

Las intuiciones filosóficas son diversas y muchas veces contradictorias. Un mérito de la concepción argumentativa de la filosofía es que ella permite apreciar esta diversidad (incluyendo la diversidad de concepciones de la filosofía) como algo que es valioso o interesante en términos intrínsecos y no mera evidencia de la multiplicidad de aberraciones que alberga la naturaleza humana. En la concepción argumentativa de la filosofía las distintas intuiciones filosóficas representan la particularidad que caracteriza, desde un punto de vista objetivo, la parte de la realidad que ocupa la naturaleza humana: La diversidad de intuiciones metafísicas y éticas. Es decir, lo que hay de local, de contextual, de jerárquico y de tradicional en las distintas maneras posibles de hacer bien las mismas cosas. Los argumentos filosóficos, por su parte, son el medio en el cual se expresa, se aclara, se defiende o se ataca determinadas intuiciones. Ellos descansan en aquello en virtud de lo cual, en principio, los seres humanos son capaces de entenderse los unos a los otros, más allá de sus diferencias; esto es, en la naturaleza que comparten, aquello en virtud de lo cual son la misma clase de cosa u objeto.

¿Qué es esta naturaleza humana? No se trata aquí de meras compatibilidades o incompatibilidades genéticas o biológicas que mañana pudiera descubrir la ciencia, o de las incompatibilidades psicológicas, sociales o culturales que revelan a diario la convivencia, la literatura y los viajes, sino de algo muy distinto. Se trata de la unidad inteligible de la naturaleza humana, aquello que permite aclarar, hacer plausible e, incluso, en ocasiones, convencer de las intuiciones propias a quienes no las compartían al incorporarse al diálogo filosófico. Al inicio, entonces, cada persona tiene acceso a la naturaleza humana solo desde el punto de vista existencial, valorativo y cultural que le es propio. Pero, en la medida en que se participa del diálogo filosófico cada uno tiene, además, la posibilidad de convertir a los otros, en vías de acceso a esa misma naturaleza. El descubrimiento de que otros, que son distintos en aquello que es relevante en términos filosóficos (a saber, sus intuiciones metafísicas y éticas), son también, sin embargo, partícipes de la misma naturaleza (a saber, la naturaleza humana), es una condición necesaria tanto del acceso teórico a lo que, en último término, somos como a lo que, en principio, debemos hacer.

Según la concepción argumentativa de la filosofía, ella explora de forma argumentativa el campo conceptual o espacio público generado por la búsqueda de la verdad en las esferas teóricas y de la humanidad en las esferas prácticas, mediante especulaciones y debates sobre asuntos respecto de los cuales, en la fórmula de Russell, “el conocimiento exacto no es posible”. Así, la filosofía acepta el reto propuesto por el Oráculo de Delfos (“Conócete a ti mismo”) y procura ayudarnos a entender mejor qué clase particular de cosa somos en *último término*, así como qué debemos hacer *en principio*, tareas en las cuales procedemos de manera natural a la luz de lo que son, en filosofía, de un lado nuestras *pre-ocupaciones* y del otro lado *nuestros pre-juicios*. Vale aquí la pena detenemos un momento para insertar una palabra de advertencia. Dado que nuestras preocupaciones y nuestros prejuicios determinan qué nos parece importante o serio y qué nos parece irrelevante o ridículo, en filosofía, la aparente irrelevancia o comicidad de una propuesta no constituye un fundamento argumentativo para su rechazo. Corresponde a la filosofía evaluar nuestras preocupaciones y nuestros prejuicios. De manera provocativa este asunto puede expresarse diciendo que el aprendizaje de la filosofía consiste en el desarrollo de un sentido del humor extraordinario. Así, el aspirante a filósofo debe intentar despreocuparse de o considerar como ridículos los aspectos de la condición humana que en la vida ordinaria se toman más en serio (como la finitud de la vida humana o la inevitabilidad del dolor). Y, de manera inversa, este debe preocuparse por o tomarse en serio los problemas que en la vida ordinaria se rechazan por ridículos (como que pudiera no existir un mundo externo a la conciencia que incluya, por ejemplo, a otras personas, o mesas y sillas).

En el diálogo filosófico emergen como tales los puntos de acuerdo y desacuerdo. Decantan en él las distintas intuiciones acerca de cómo son y cómo deben ser las cosas. Este es un momento del peculiar proceso de humanización que permite la filosofía. La capacidad de tener intuiciones divergentes (que, sin embargo, son susceptibles de volverse inteligibles mediante la argumentación racional para quienes no las comparten) permite a los seres humanos humanizarse mutuamente. Tal es el propósito de la interacción humana en una filosofía que se nutre de la cambiante constelación de visiones que coexisten, cohabitan y se suceden en la historia acerca de cómo son y cómo deben ser las cosas. Solo así es posible ganar un acceso teórico a lo que somos. Así se conoce cómo, en último término, es nuestra naturaleza. Es decir, aquello que en términos objetivos es peculiar a la parte de la realidad que nosotros ocupamos. En Para

la filosofía, conocerse a uno mismo, entre otras cosas, es conocer aquello que no existiría como de hecho se da en uno, si no pudiera, con el mismo derecho, darse de manera distinta en otros. Este es el sentido profundo en el cual toda metafísica y toda ética, toda teoría de la naturaleza humana, debe sacar partido de la diversidad de manifestaciones que ella contempla. Algunos ejemplos de la diversidad de intuiciones filosóficas son: Que los seres humanos son todos iguales, que son todos distintos, que son iguales en algunos aspectos y distintos en otros; que son malos en sí o, por otro lado, que son buenos en sí o que no son ni buenos ni malos en sí; que la vida humana tiene un sentido otorgado por los dioses, por Dios o por la interacción de los individuos, y también, como sostuvo Albert Camus, que la vida humana es absurda, esto es, que carece de sentido. Los argumentos filosóficos, por otra parte, son estrategias de razonamiento que pretenden demostrar la verdad de una cierta intuición ante un público que en general no la comparte, individuos con intuiciones que son diversas en términos culturales, religiosos o históricos.

Un argumento filosófico puede consistir, en su expresión mínima, en una sola observación. Por ejemplo, cuando se argumenta que todos los seres humanos son iguales *porque* todos tienen alma, *o porque* todos tienen razón, *o porque* todos tienen la capacidad de sufrir o de reír. A veces, los argumentos filosóficos se apoyan en la constatación de una regularidad en el curso de las cosas. Por ejemplo, cuando se argumenta que la recurrencia de la guerra demuestra que todos somos malos o, por el contrario, que todos somos de heroísmo porque estamos dispuestos a defender nuestros valores al precio de nuestras vidas. Por fin, los argumentos filosóficos pueden ser muy complejas y largas concatenaciones de proposiciones (que, a su vez, pueden ser complejas y largas), estructuradas de manera dialéctica; esto es, que comparan y evalúan partes de una hipótesis mediante contraejemplos y la construcción de experimentos pensados. Los argumentos filosóficos permiten esclarecer, refinar y evaluar de manera crítica preguntas cuya importancia está demostrada por la atención que han suscitado durante siglos, pero acerca de cuyas respuestas no hay acuerdo porque las distintas intuiciones acerca de ellas reflejan lo que hace interesante a la naturaleza humana desde un punto de vista filosófico.

Las intuiciones filosóficas, por otra parte, se manifiestan en tesis, proposiciones, contenidos, o pensamientos, en el sentido de Frege, aunque al sujeto se le presenten

como ocurrencias mentales privadas, que surgen de forma repentina y espontánea en su flujo consciente. Comunicar las intuiciones propias, compartirlas con otros y, sobre todo, someterlas a evaluación crítica son parte del contexto sin el cual estas carecen de significado. La argumentación racional constituye el medio filosófico básico para estos propósitos. Esto distingue a la filosofía de otras actividades humanas, como la literatura o la política, en las cuales también está presente la diversidad de intuiciones acerca de cómo *son* y de cómo *deben ser* las cosas, pero cuyos medios (por ejemplo, la propaganda descalificadora o la prosa eufónica) y cuyos fines (por ejemplo, el poder o el placer) son diferentes.

La filosofía, según la concepción argumentativa, es el ejercicio puro de ponerse en el lugar del otro. Para poder comunicar las intuiciones propias a otros, que ocupan lugares distintos en términos de sus intuiciones, sus experiencias, sus historias y sus lealtades, hay que aprender a ponerse en su lugar. Y, para entender las intuiciones ajenas, es indispensable estar dispuesto a tratar de ver las cosas como las ve otro. La concepción argumentativa de la filosofía entonces, permite conceptualizar a la filosofía como una forma de humanización que es propia de la convivencia racional entre entidades que son distintas, que poseen pre-ocupaciones y pre-juicios distintos, a pesar de pertenecer a la misma clase natural, esto es, a pesar de compartir la misma naturaleza.

Aquí, entonces, la concepción argumentativa de la filosofía redime la promesa de generar un espacio en cuyo interior la diversidad de lo humano (incluida la de las distintas intuiciones acerca de la naturaleza de la filosofía) sea significativa en sus términos. Proponer las intuiciones en forma de tesis, diseñar estrategias argumentativas que consideren objeciones relevantes y evaluar su impacto son los momentos característicos de aquello que, en sentido estricto, es la filosofía. Por cortesía, es verdad, llamamos también a otras cosas “filosofía”, como cuando se dice acerca de una intuición global acerca de la naturaleza última de las cosas y de cómo, en principio, se debe actuar que es una “filosofía de vida”. Pero las otras cosas que a veces llamamos filosofía son solo “filosofía”; es decir, cosas parecidas a la filosofía en el sentido estricto recién expuesto. De aquí se desprende que hay dos habilidades filosóficas fundamentales. La capacidad de identificar los puntos correctos en los cuales debe *comenzar* la aclaración de un concepto (incluido, por cierto el concepto de filosofía). Y la capacidad de identificar los puntos correctos en los cuales ella debe *terminar*. Sin la

primera, carecemos de intuiciones fértiles; sin la segunda, carecemos de argumentaciones que les permitan desarrollarse. *Ambas* habilidades son manifestaciones de lo que podría llamarse el “buen gusto filosófico” y, en este sentido, son asuntos de *estilo*.

La filosofía es un juego, pero con reglas estrictas. En ella no todo vale. Ni tampoco vale todo lo mismo. Como en cualquiera actividad humana, en la filosofía hay una distancia, que es mayor en algunos casos y menor en otros, entre cómo *son* o *se hacen* las cosas y cómo ellas *deben ser* o *deben hacerse*. Esta es, a lo más, una manera nueva de expresar una intuición vieja, según la cual la susceptibilidad de evaluación ética constituye la característica de lo humano. La filosofía consiste en una exploración racional del límite entre el sentido y el sinsentido, entre lo que se puede y lo que no se puede expresar. En filosofía, los argumentos más poderosos son aquellos que iluminan y conectan conjuntos en apariencia disjuntos de intuiciones; que inventan, imponen o descubren patrones de orden cada vez más abstracto en la investigación de la naturaleza humana. Una defensa filosófica de un conjunto particular de intuiciones, por ejemplo, no debe apoyarse en una reconstrucción insatisfactoria de la postura opuesta. Por el contrario, según la concepción argumentativa de la filosofía debemos intentar hacer del punto de vista ajeno una opción en realidad atractiva, razonada y razonable, asequible en términos humanos. Solo en el intento de responder al mejor desafío que el otro propone se refinan y se fortalecen o, en caso contrario, se debilitan y se abandonan por insatisfactorias, las intuiciones propias. Tal es el propósito filosófico del conflicto dialéctico. La calidad filosófica, entonces, depende del contenido de las distintas intuiciones acerca de cómo son y cómo deben ser las cosas. Pero también depende de la argumentación con la cual se conecten dichas intuiciones. Esta es la herramienta que relaciona intuiciones nuevas y viejas con sus raíces últimas de significado; con patrones de orden ya conocidos; con la constelación de posibilidades derivadas del sentido común, la vida ordinaria y sus periferias especializadas.

La concepción argumentativa de la filosofía tiene una doble ventaja sobre las concepciones tanto científicas como terapéuticas de la filosofía. Su comprensión no presupone un conocimiento interno de la ciencia contemporánea, como ocurre con la primera, ni tampoco de las técnicas de clarificación asociadas con la lógica matemática y la filosofía del lenguaje ordinario que se practican al socaire de la concepción

terapéutica. Tiene también una capacidad divulgadora mayor del estilo o de *la manera de hacer filosofía* que caracteriza a la tradición analítica que la concepción asociada con Russell, Carnap y Quine por un lado, y que aquella inspirada en Wittgenstein y sus seguidores por el otro. Además, provee del espacio argumentativo que permite hacer justicia a la intuición según la cual la diversidad constituye un rasgo básico de la naturaleza humana; esto es, una característica de aquello que hace a la naturaleza humana y a los individuos que la constituyen interesantes desde un punto de vista imparcial. Se han bosquejado tres respuestas distintas a la pregunta “¿Qué es la filosofía?”: Como una tarea continua con la de la ciencia; como una enfermedad causada por malos usos del lenguaje ordinario; y, por último, como un diálogo entre intuiciones metafísicas y éticas diversas, mediante el lenguaje común de la argumentación racional. A continuación, apoyándonos en esta última, abordaremos el tema de la filosofía de las costumbres.

2. Entre la concordia y el valor absoluto

La hipocresía es un tributo que el vicio paga a la virtud.
La Rochefoucauld
Reflexiones o sentencias y máximas morales (1665)

2. 1. La filosofía de las costumbres

¿Existe algún contexto que justifique sostener, por ejemplo, que el sacrificio ritual de seres humanos adultos sea una costumbre respetable? ¿Demostraría el testimonio unánime y sincero de alguna comunidad, según el cual sus miembros *creen* que dicha costumbre es buena, que dicha costumbre *es* buena? ¿Es relevante considerar si quienes así murieran creían que morir en esta forma estaba bien (o que estaba mal) por referencia a determinados valores? ¿Dependen las respuestas a estas preguntas de si quienes fueran sacrificados pertenecen a la comunidad que practica el ritual o del momento histórico o de la tradición en la cual esta última se inserta? Consideremos ahora el asunto en términos perfectamente generales. ¿Cómo, en principio, *debe* vivirse la vida humana? Esta es la pregunta inicial de la ética. Los valores morales (“valores” en lo que sigue) son las supuestas verdades acerca de las costumbres o prácticas en términos de las cuales se formulan las distintas respuestas a la pregunta inicial de la ética. ¿Qué papel, si le corresponde alguno, desempeña el concepto de naturaleza

humana en su respuesta? ¿Cuántas formas de vida legítimas hay? ¿Ninguna, una... muchas? ¿Es la diversidad de costumbres valiosa en principio o existe acaso solo un conjunto de buenas costumbres que responden a la pregunta inicial? ¿Tiene la historia un propósito que trascienda tanto las existencias individuales como aquellas de las distintas formas de vida? Y, por último, de existir dicho propósito, ¿qué luz arroja acerca de qué curso está obligada a seguir la conducta propia y por qué, así como, por otro lado, qué cursos tiene derecho a seguir la conducta ajena y por qué?

Las preocupaciones anteriores pueden ser consideradas como distintas formas de la pregunta inicial, distintas expresiones de una misma preocupación filosófica, esto es, distintas aproximaciones a la ética, la disciplina que Giannini llama “axiología”, Scheler “teoría de los valores” y que Kant, con característica precisión, prefiere denominar “fundamentación de la metafísica de las costumbres”. Esta diversidad de formas de la pregunta inicial y de formas de denominación de la disciplina tiene perfecto derecho a existir porque destaca lo que Wittgenstein llama “parecidos de familia”, aspectos indefinibles pero afines en términos conceptuales, y lo hace sin inducir a error a nadie. Sin embargo, lo que nunca debe tolerarse es la confusión de la ética con la moral, un mal hábito que debe evitarse en la práctica filosófica propia y combatirse en la ajena. Aclarar dicha confusión es la tarea de la siguiente sección.

2. 2. La ética y la moral

“Ética” y “moral” son términos distintos, que conviene contrastar antes que usar como sinónimos. La ética es la filosofía de la moral. Es decir, aquella parte de la filosofía cuyo objeto de reflexión son las costumbres contempladas desde el punto de vista de los valores, los principios y las normas en cuyos términos se pretende responder a la pregunta acerca de cómo, en principio, debe vivirse la vida. Así concebida, la ética se revela a sí misma como una aventura de auto-conocimiento de la condición humana: La búsqueda racional, crítica y anclada en la historia de las buenas costumbres, de la vida buena y del bien, el supremo valor que Platón identificó con la verdad. Por lo tanto, puede decirse que la ética es una actividad teórica con pretensiones normativas, mientras que la moral es solo el conjunto de los usos, las costumbres o las prácticas que identifican a una forma de vida y generan la tradición a la cual pertenece en la historia, al tiempo que proveen de materia prima a la reflexión filosófica que, en sentido estricto,

es la ética. La moral es una serie de costumbres o prácticas, cada una de las cuales consiste en actos situados en términos espaciales, temporales y culturales que, si bien relacionan a los seres humanos de maneras determinadas, carecen de las aspiraciones teóricas en filosofía que distinguen a las posiciones en la ética.

El mal hábito de confundir a la ética con la moral puede deberse a una confusión de sustantivos con adjetivos. Si bien los adjetivos “ético” y “moral” son sinónimos, los sustantivos “ética” y “moral” no lo son. Cuando decimos de una práctica que es “inmoral”, aseveramos lo mismo que cuando sostenemos que no es ética, a saber, que es contraria a cómo, en principio, debe vivirse la vida humana. Pero, cuando se manifiesta que algo pertenece a la ética no se dice lo mismo que cuando se sostiene que pertenece a la moral. La esfera de la reflexión teórica no debe confundirse nunca con la esfera de la práctica concreta, en particular cuando el propósito de una reflexión teórica es, además de interpretar, el de orientar, cambiar y perfeccionar los usos, las costumbres o las prácticas. Como se indicó en la primera sección, también puede sostenerse que la ética está formada por aquellas interrogantes generadas por el interés filosófico en saber cómo, en principio, *deben ser* las cosas, aunque, de hecho, ellas no sean así en ninguna parte. El mérito de esta última formulación es resaltar el contraste entre la ética, que se ocupa del *deber ser*, y la metafísica, que se ocupa del *ser*, es decir, de las interrogantes generadas por el interés filosófico en saber cómo, en último término, *son* las cosas. A lo largo de la historia humana, en sus múltiples vertientes y en las distintas épocas, la pregunta inicial de la ética ha sido motivo de angustia, reflexión y debate tan constante e intenso como recurrente ha sido el uso de las múltiples respuestas ofrecidas a ella, en unas bocas, para justificar y exacerbar, en otras, para reprobado y controlar la intensidad del conflicto entre los seres humanos.

Las preguntas de la ética representan la sed y el hambre espiritual, la más humana de las necesidades teóricas, la necesidad de conocerse, de entender qué clase de cosa uno es, de dilucidar, más allá de la vanidad, qué sentido tiene sostener que la naturaleza humana es una “creación divina” o, si se prefiere, qué significa sostener que ella es, por lo menos, una parte de la realidad digna de interés y de respeto en una perspectiva imparcial y objetiva, aquello que Leibniz describía en términos de ver las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, en la perspectiva de la eternidad. Las preguntas de la ética representan también la más humana de las necesidades prácticas, esto es, vivir de una

manera que esté orientada por la respuesta a la pregunta inicial a la cual se adhiere cada forma de vida (y cada individuo en su interior), de manera tácita o explícita. Habiendo aclarado la confusión entre el contenido de la ética y el de la moral, corresponde comenzar la presentación, análisis y evaluación de las tres posiciones en la ética sobre las cuales versa el resto del presente ensayo.

2. 3. El relativismo en la ética

¿Cómo, en principio, debe vivirse la vida humana? En un sentido, sabemos con claridad cuál es la respuesta. Pero, es paradójico, en otro sentido no lo sabemos. Es claro que a lo menos se debe vivir de forma limpia, digna, generosa y decorosa, sin hipocresía, sin vanidad ni mezquindad. Pero dista mucho de estar claro siempre, aunque en ocasiones sí lo esté, qué quiere decir con exactitud vivir de forma “limpia” o “digna” o “generosa” o “decorosa”, y no tenemos claridad definitiva tampoco acerca de qué quiere decir con exactitud vivir sin “hipocresía”, sin “vanidad” ni “mezquindad”. Nuestro entendimiento del significado de dichos términos es imperfecto y cambiante en la historia. Sabemos, desde luego, que se trata de ser buenos y de vivir con buenas costumbres, pero no sabemos con exactitud qué quiere decir eso. La pregunta inicial de la ética es la más humana de todas las preguntas porque pregunta por la naturaleza última de la condición humana, el producto único de la cópula del *ser* con el *deber ser*, el límite que comparte la metafísica con la ética, lo cual explica a qué apunta Kant cuando llama a esta última “fundamentación de la metafísica de las costumbres”. Se argumenta a continuación que el relativismo y el universalismo en la ética son por igual (o, más bien, de manera simétrica) insatisfactorios. Una vez que las limitaciones de ambas respuestas a la pregunta inicial de la ética hayan sido expuestas, tendremos una motivación para presentar, en la tercera sección, el pluralismo como un intento de superarlas.

El relativismo respecto de los valores es la intuición según la cual existen tantas respuestas correctas a la pregunta inicial como formas de vida se constituyan en la historia. Nada de lo real, podría decirse parafraseando a Hegel, podría ser inmoral. Por esta razón, argumenta el relativismo, no hay una respuesta correcta acerca de cómo, en principio, debemos vivir. Todas las costumbres son por igual buenas y dignas de respeto. Es una ilusión creer en la posibilidad de una evaluación independiente del momento histórico y de la forma de vida desde la cual se evalúa. A fin de cuentas, no

existe la naturaleza humana. El relativismo es, entonces, la reacción frente a la diversidad de costumbres en las distintas formas de vida que concluye que el valor es tan relativo como diverso. ¿Qué motiva al relativismo? Para responder esta pregunta de una manera que sea respetable en términos filosóficos, hay que resistir el popular vicio argumentativo que puede llamarse “explicación por perversión”, esto es, en el caso presente, sostener que los relativistas son perversos y que por eso niegan la verdad. Según esta explicación, en razón de su carácter perverso, los relativistas buscan la fragmentación de la naturaleza humana en archipiélagos de acuerdos contingentes, ávidos de cambiar la lámpara vieja de la verdad moral tan absoluta como única, por la lámpara nueva de la verdad moral relativa, atea, consumista, hedonista, individualista y materialista. Los relativistas serían meros utilitaristas, partidarios de vivir la vida de manera de maximizar el placer del mayor número de personas como Bentham o, en una formulación algo distinta, de ser meros emotivistas como Hume y Ayer, para quienes toda evaluación, toda aprobación, toda reprobación y toda jerarquización, se reduce, en último término, a la proyección de meras emociones subjetivas o de meros sentimientos individuales. Los relativistas serían las huestes promotoras del incesto, del divorcio y del aborto, los enemigos de la familia –la unidad básica de toda sociedad– en suma, los enemigos de la vida.

¿Por qué debe resistirse la tentación de dar una “explicación por perversión” del relativismo? La razón es simple. Porque, sin importar cuán efectiva pueda resultar en otros dominios de actividad humana, esta línea de argumentación es repugnante para la filosofía. Porque la filosofía, como sostiene la concepción argumentativa, comienza cuando se reconoce la existencia de al menos *una* actividad humana dentro de la cual no cabe desechar una intuición en virtud de una objeción a la persona que la defiende (esto es, la falacia ya mencionada y que los lógicos medievales bautizaron como argumento *ad hominem* o contra “el hombre”). Aun si fuera verdad que todos los relativistas son perversos y que las razones antes señaladas ilustran su perversión, eso no demostraría que la tesis del relativismo sea falsa. Antes bien, para ganarse el derecho a sospechar que los relativistas son perversos, tendría que demostrarse la falsedad de la tesis que sostienen. A la filosofía interesa lo que se dice, pero solo a la luz de las razones por las cuales se afirma. No le interesa quién lo dice ni cómo sea quien lo dice. La filosofía opera con lo que Donald Davidson llama el Principio de la Caridad. Dicho principio puede expresarse de la siguiente manera: En filosofía, quien desea objetar una posición

tiene la obligación de enfrentarla en su versión más fuerte. ¿Qué interés podría tener el debate con relativistas dispuestos a bajar las orejas ante un argumento cuya única premisa consiste en afirmar que son perversos? Presentar al relativismo como una posición derivada de la perversión de quienes la sostienen es una objeción *ad hominem* que lo descalifica sin enfrentarse con él en su versión más fuerte. Y, por este motivo, los argumentos basados en la “explicación por perversión” son inaceptables en filosofía. En filosofía no tiene mérito alguno vencer a los débiles.

Volvamos, entonces, a la pregunta acerca de qué motiva al relativismo dejando de lado la “explicación por perversión”. En una interpretación que respeta tal restricción, la motivación relativista podría ser descrita en términos de la intuición filosófica según la cual *toda* diversidad de formas de vida es valiosa y digna de respeto de por sí. Esta intuición sugiere dos cosas. Por un lado, un diagnóstico acerca del origen del conflicto humano en la historia, y, por otro, una panacea en su contra. Según el diagnóstico, la creencia que solo existe una respuesta correcta a la pregunta inicial de la ética es responsable del conflicto entre los seres humanos. Y la panacea que asegura la concordia entre los seres humanos es reemplazar dicha creencia por la directriz según la cual debemos vivir de maneras que respeten por igual *todas* las formas de vida, todos los valores y todos los usos, costumbres o prácticas. Según los relativistas, para los partidarios de una concepción de los valores que es tan absoluta como única, quienes no rigen sus vidas según tal concepción representan un peligro mortal. Estos últimos solo pueden reconocer en las costumbres la expresión de respeto por un determinado valor cuando comparten (o, más bien, cuando creen compartir) ese valor. Solo reconocen como humanos a quienes se les parecen mucho. Así, para los partidarios de una concepción tan absoluta como única de los valores, la diversidad de costumbres asociada con las distintas formas de vida, en distintos momentos de la historia, representa tan solo aberraciones, desviaciones y perversiones del único conjunto de costumbres que de manera genuina expresa la naturaleza humana, lo que comparten todos los seres humanos.

Por este motivo, según el diagnóstico relativista, los partidarios de una concepción tan absoluta como única de los valores están condenados a permanecer en el subdesarrollo moral, en la hipocresía, la vanidad y la mezquindad. Solo pueden tratar al prójimo como les gustaría ser tratados por él cuando el prójimo es, literalmente, eso: Una persona que

en todo sentido está cerca. Esto es, no solo alguien que está cerca en el sentido de compartir con uno la misma naturaleza, la naturaleza humana, sino un prójimo con quien se comparte, además, una misma forma de vida, una misma clase social, un mismo género y una misma actividad. Según los relativistas, los partidarios de los valores absolutos y únicos son víctimas de la teoría del egoísmo ilustrado o del amor mezquino, que es la mano invisible y fanática detrás de todo conflicto humano. En suma, toda diversidad en las costumbres, de manera necesaria, se presenta a los ojos del partidario de los valores absolutos y únicos como una refutación de la creencia según la cual, en principio, la vida humana solo debe vivirse de una manera y, lo que es aún más censurable, una fuente perpetua de tentaciones desviacionistas, de posibles actos *contra natura*, esto es, de actos en contra de la única naturaleza humana. Y por eso toda diversidad les es tan inaceptable como inevitable les resulta el conflicto con ella. La situación se vuelve explosiva cuando se impone además la tesis según la cual la política es y nunca debe ser otra cosa, sino la esclava de la ética o, si se prefiere, que la política debe ser la continuación de la ética por otros medios.

Porque, si von Clausewitz tuviese razón al afirmar que la guerra es la continuación de la política por otros medios, la ética se reduciría de manera apocalíptica a la guerra, al enfrentamiento permanente, sin cuartel ni toma de prisioneros, que comienza con la batalla entre los partidarios de los valores absolutos y únicos, de un lado, y, del otro, todas las demás formas de vida, para continuar, hasta el fin de los tiempos, con las batallas internas entre las distintas concepciones de cuáles son los valores absolutos y únicos. Adaptando la metáfora de Hobbes, podría decirse que los partidarios de los valores absolutos y únicos son lobos incluso para otros partidarios de estos. Se trata de una concepción bélica de la ética que caricaturiza la antiquísima disputa entre el Bien y el Mal en términos de una reyerta infantil: Dos bandos, uno de los cuales es completamente bueno, fuente de todos los éxitos y dueño de todo lo que merece respeto, mientras el otro bando es malo, responsable de todos los fracasos y está completamente desprovisto de humanidad. Y, por lo tanto, se trataría de un asunto frente al cual la tolerancia no sería otra cosa, sino un libertinaje hipócrita. Los relativistas concluyen que, si la concepción absoluta y única de los valores es la premisa teórica, el fanatismo es su conclusión práctica.

La etapa triunfal de Occidente, desde el descubrimiento y la conquista de América en el siglo XV hasta la expansión mundial de los imperios europeos y sus derivados en África y Asia que culmina durante el siglo XX, es una larga, conmovedora y feroz lista de ejemplos de incompreensión, conflicto y destrucción que parece avalar el diagnóstico relativista. Los relativistas, entonces, niegan la existencia de una única naturaleza humana y de valores tan absolutos como únicos, porque rechazan el trato brutal que ha recibido la diversidad humana a manos de quienes han creído en ellos. Aterrorizados ante la crueldad, el dolor y la destrucción que por doquier se encuentran en la historia, los relativistas ceden a la tentación de proclamar que la respuesta a la pregunta inicial es que, en principio, la vida debe vivirse expresando el mismo respeto por todas las costumbres, porque todas valen lo mismo. Esta es la panacea relativista, lo que se supone garantizaría la concordia entre los seres humanos. Según los relativistas, solo cuando nadie crea en la existencia de un patrón de valores absoluto y único, que debe regir los usos, costumbres o prácticas de todos los seres humanos, en todas las circunstancias y en las distintas épocas históricas, sin que importen ni las identidades, ni los deseos, ni los intereses de los individuos, solo entonces terminará el conflicto entre los seres humanos, vendrá la concordia y florecerá la paz.

Antes de exponer la intuición universalista y sus argumentos, vale la pena detenerse un instante para mostrar que el rechazo de los valores tan absolutos como únicos formulado por el relativista no incurrió en el vicio de una “explicación por perversión”. Dicho rechazo argumentó que ciertas características internas de la concepción tan absoluta como única de los valores llevan a sus partidarios al fanatismo. No estuvo basado en un *ad hominem* descalificador, por ejemplo, en sostener que la perversión de algunas personas (digamos, su fanatismo) los empuja a una concepción de los valores en términos absolutos y únicos. Por lo tanto, los relativistas no han incurrido en el vicio de una “explicación por perversión”.

2. 4. El universalismo en la ética

El universalismo respecto de los valores es la intuición conforme a la cual existe *una y solo una* respuesta correcta a la pregunta inicial. Según el universalismo, existe una única naturaleza humana, de la cual se seguiría que existe un único conjunto de verdades absolutas acerca de cómo, en principio, debe vivirse, esto es, un único

conjunto de valores que, a su vez, se expresan en un único conjunto de buenas costumbres. Este conjunto de valores y costumbres buenas rige para todos los individuos, para todas las formas de vida y para todos los tiempos, porque no tiene sentido sostener que la naturaleza humana cambie en las distintas formas de vida o los distintos tiempos. Frente a la diversidad de costumbres en las distintas formas de vida, el universalismo concluye que el valor es tan absoluto como único. No es de extrañar que, ante un diagnóstico que los responsabiliza de todo conflicto humano y una panacea que consiste en su eliminación, los universalistas respondan con fuego cruzado, argumentando que el relativismo es inaceptable, por lo menos, en términos lógicos, humanos, fenomenológicos y existenciales. Veamos cada una de estas objeciones en ese mismo orden.

En primer lugar, los universalistas objetan que el relativismo es repugnante en términos lógicos. Adaptando una línea de argumentación que Aristóteles utiliza para refutar la tesis según la cual “el Hombre” sería la medida de todas las cosas, esta objeción sostiene que si *nada* tiene valor absoluto porque todo valor es relativo, entonces, tampoco la verdad puede ser un valor absoluto. Luego la proposición misma “Nada tiene valor absoluto” tampoco podría expresar una verdad absoluta. De lo cual se sigue que *por lo menos* hay una verdad absoluta. Si se supone la verdad del relativismo, se concluye su falsedad. Por lo tanto, el relativismo es inaceptable en términos lógicos. En segundo lugar, el relativismo es inaceptable en términos humanos. En la historia, la abrumadora mayoría de los seres humanos que han podido reflexionar sobre el tema, en las distintas formas de vida y hasta donde se remonta y alcanza la evidencia, han creído que la pregunta inicial tenía respuesta. Según el relativismo, sin embargo, todos ellos estuvieron errados, porque todos los distintos valores y costumbres son por igual dignos de respeto, por igual buenos; esto es, porque ningún valor y ninguna costumbre son buenas. No tenían derecho a creer que la manera en la cual vivieron sus vidas se acercó o se alejó de un ideal normativo absoluto, esto es, de cómo, en principio, debieran de haber vivido. El relativismo arroja a la papelera de la historia a la mayoría de la humanidad. Más allá del desacuerdo entre las distintas identidades a lo largo de la historia acerca de cuál de las muchas repuestas que se ha ofrecido logra contestar la pregunta inicial de la ética, la mayoría de los seres humanos parece haber estado de acuerdo en que ella sí tenía respuesta. Y el relativismo lo niega. Por este motivo también, el relativismo es inaceptable en términos humanos.

La tercera objeción sostiene que el relativismo no se ajusta con la fenomenología cotidiana del valor, con la manera en la cual se viven los valores en la experiencia interna. Los valores no se presentan al sujeto como proyecciones subjetivas de sus emociones, sus gustos o sus preferencias, sino, muy por el contrario, como dimensiones de evaluación de una realidad independiente, en la cual hay actos buenos y actos malos en términos objetivos. Cuando, por ejemplo, María reprueba el asesinato ritual de seres humanos, ella no experimenta la proyección de ninguna emoción individual o sensación subjetiva interna de rechazo frente a un objeto neutro en términos éticos. Por el contrario, María tiene una experiencia que se presenta como causada por un objeto, un asesinato ritual o la idea de tal clase de homicidio que, en virtud de ser lo que es, una mala costumbre, y de tener María el privilegio de haber desarrollado su sensibilidad valorativa que le muestra lo que es, causa su reprobación. La vida humana no debe vivirse de maneras que incluyan el asesinato ritual, porque tal práctica es mala, esto es, porque no constituye una costumbre buena. Desde dentro de la experiencia, la evaluación se presenta al sujeto como consecuencia de la percepción o evaluación de propiedades éticas que determinados actos o costumbres poseen y no como la mera proyección de emociones ante un objeto neutro en términos éticos. El relativismo condena a la experiencia valorativa a la condición de una ilusión sistemática y, por este motivo, es inaceptable para la fenomenología del valor. La cuarta y última objeción sostiene que el relativismo es inaceptable en términos existenciales porque conduce a la indiferencia y la abulia, a la inacción y, en este sentido, es un atentado contra la vida. Si todo vale lo mismo, ¿por qué hacer algo, en vez de, más bien, no hacer nada? Si todas las formas de vida son por igual buenas y dignas del mismo respeto, nadie tendría tampoco razón alguna para mantenerse fiel a las costumbres que definen la identidad de la forma de vida propia. El relativismo como premisa lleva al escepticismo y a la abulia como conclusión. Si los seres humanos intentaran vivir de la manera que propone el relativismo, la sociedad humana se detendría y moriría. En suma, no podemos vivir el relativismo, y por este motivo es inaceptable en términos existenciales.

La primera objeción al relativismo, aquella que lo evalúa como inaceptable en términos lógicos, estableció que existe *al menos una* respuesta absoluta a la pregunta inicial de la ética. Pero el universalismo afirma algo muchísimo más fuerte, porque sostiene que *solo existe una* respuesta. ¿Justifican las deficiencias detectadas en la intuición relativista

pasarse al otro extremo, entregarse a la dictadura del universalismo, la creencia de que el valor es tan absoluto como único, con su descomunal potencial de fanatismo? ¿Constituyen las refutaciones del relativismo una demostración de la necesidad de soportar la arrogancia de quienes proclaman sin dudar jamás que la verdad ética es tan absoluta como única y que, además, ellos la poseen por completo? Un argumento por reducción al absurdo de la intuición relativista solo serviría como un argumento *a favor* del universalismo, si el relativismo y el universalismo fueran las dos únicas posiciones posibles en la ética. Pero, como se argumenta en la tercera sección, entre la abulia relativista y el fanatismo universalista hay una tercera opción: el humanismo de la intuición pluralista. Al reconocer el carácter absoluto de los valores, los universalistas rinden por cierto un señalado servicio a la ética. Restituyen a los valores el derecho a presentarse con el título de verdades acerca de cómo hay que responder a la pregunta inicial de la ética, un título al cual los relativistas estaban dispuestos a abdicar en aras de la concordia humana. Pero, como bien señalan los universalistas, la concordia carece de interés ético si ella tiene el costo de extirpar de la vida humana precisamente lo que hace posible vivirla: la existencia de valores absolutos, esto es, de verdades acerca de cómo, en principio, debe vivirse la vida humana. Aunque en este aspecto el universalismo constituye una opción superior al relativismo, ello no silencia la objeción que acusa al universalismo de conducir al fanatismo.

El relativismo y el universalismo son posiciones insatisfactorias en términos simétricos. Según la intuición que en una interpretación caritativa motiva al universalismo existe una y solo una naturaleza humana. Esta sería la sustentación última de la naturaleza absoluta de los valores morales, lo que hace verdades a las verdades acerca de la moral que la ética pretende discernir. Sin embargo, la prescripción práctica del universalismo consiste en combatir *todas* las distintas formas de vida que se manifiestan en la naturaleza humana a excepción del universalismo mismo. El fanatismo universalista, es irónico, lleva a que el universalista le falte el respeto a todas las formas de vida, excepto a la propia. En una interpretación caritativa, también el relativismo está motivado por una genuina intuición filosófica: que la diversidad de formas de vida es valiosa en términos intrínsecos y que, por ende, es digna de respeto. Sin embargo, su prescripción práctica consiste, es irónico, en tolerar todas las formas de vida, excepto la universalista. A pesar de estar motivados por auténticas intuiciones filosóficas, el relativismo y el universalismo son insatisfactorios en términos simétricos. El relativismo compra la

concordia al precio del valor absoluto, mientras el universalismo compra el valor absoluto al precio de la concordia. Dado este empate, lo que corresponde hacer es buscar una manera de combinar ambas intuiciones, una manera de adherir a una concepción absoluta de los valores, una condición necesaria de que estos cumplan su papel orientador de las costumbres, sin desconocer por ello el valor intrínseco de la diversidad de formas de vida distintas pero por igual legítimas, una intuición que debemos distinguir con cuidado de aquella que sostiene que *todas* las formas de vida son por igual respetables y todas las costumbres por igual buenas. Esa es la tarea a la cual se dedica la próxima sección del presente ensayo: construir una posición en la ética cuya concepción de los valores sea tan absoluta como plural.

3. Vivir como valores y tratar como valores

Un hombre lleno de cálida benevolencia especulativa bien pudiera desear que su sociedad estuviera constituida de manera distinta de aquella en que de hecho lo está. Pero un buen patriota y un verdadero político, siempre considerará cómo aprovechar al máximo lo que ya existe en su país. Una disposición a preservar y una habilidad para mejorar, tomadas en conjunto, son mi ideal de estadista. Todo lo demás es vulgar en la concepción y peligroso en la ejecución.

Edmund Burke

Reflexiones sobre la revolución en Francia (1790)

3.1. El pluralismo y el progreso moral

¿Cómo, en principio, debe vivirse la vida humana? La respuesta del pluralismo a la pregunta inicial de la ética intenta articular la intuición según la cual el valor es tan absoluto como la diversidad legítima. El argumento que ofrece para avalar dicha intuición descansa sobre la base de dos distinciones. Por un lado, de una distinción metafísica entre la *naturaleza* humana y las *identidades* humanas y, por otro lado, de una distinción ética entre *vivir* como valores y *tratar* como valores. El pluralismo sostiene que, en principio, todos quienes comparten la naturaleza humana deben vivir de maneras que contribuyan a su progreso moral, esto es, al perfeccionamiento de las costumbres propias y al de las ajenas, que promueva el encuentro en la diversidad legítima de todos los seres humanos por igual. Esto supone mejorar tanto el entendimiento del concepto de naturaleza humana que cada forma de vida tiene como su conocimiento de las propias identidades. Dicha tarea, de acuerdo con el pluralismo, solo

se vuelve posible por la existencia de una diversidad de identidades humanas o formas de vida, todas las cuales expresan la misma naturaleza humana, la única que hay. Solo el refinamiento de la sensibilidad valorativa permite reconocer, detrás de una identidad humana distinta de la propia, la naturaleza humana que con ella se comparte. El pluralismo requiere respetar no solo aquellas costumbres que, en virtud de la identidad propia, se *viven* como valores, sino también *tratar* como valores aquellas costumbres legítimas que otros, en virtud de una identidad tan legítima como la propia, *viven* como valores.

El propósito de la diversidad de formas de vida y de costumbres es, entonces, el de posibilitar el encuentro respetuoso de todos los seres humanos. Porque solo así se vuelve posible un entendimiento mejor, tanto de la *naturaleza* que comparten con todos como la *identidad* que solo se comparte con algunos. Este supremo objetivo ético debe orientar y dar sentido al desarrollo material de las sociedades. Se trata de entender qué clase de cosa somos en cuanto naturaleza y en cuanto identidad, para así perfeccionar y refinar tanto las costumbres propias como las ajenas, y de vivir expresando respeto por unas y otras, allí donde corresponda. Esta sección pretende aclarar primero tanto la distinción metafísica como la distinción ética para, a continuación, explicar el trabajo teórico que ambas cumplen en el argumento a favor de la intuición pluralista. Respecto de la distinción metafísica corresponde hacer explícito desde la partida que el concepto de naturaleza humana que se invoca tiene un carácter puro y formal, mientras que el concepto de identidad humana es sustantivo e histórico, cubriendo todo el campo de la moral (incluido, desde luego, en los términos antes precisados, lo inmoral, esto es, aquellos usos, costumbres o prácticas que es obligado combatir). El papel del concepto de naturaleza humana es definir de qué seres tratan las proposiciones de la ética, los seres humanos, esto es, con cuáles seres compartimos una misma naturaleza. Por eso, la naturaleza humana tiene que ser la misma para todos los seres humanos: dicho de otro modo, debe constituir un único concepto, capaz de abarcar todos los momentos históricos y todas las culturas, incluyendo aquellos momentos históricos y aquellas culturas cuyas prácticas es deber de todos contribuir a perfeccionar y refinar o, por el otro lado, combatir y eliminar.

Múltiples encuentros y debates en la historia han permitido purificar y formalizar nuestro entendimiento de la naturaleza humana y precisar lo que Frege llamaba la

“extensión” del concepto, esto es, determinar qué seres caen bajo el concepto o, si se prefiere, son instancias del concepto. Un ejemplo paradigmático de este proceso en el actual contexto es el encuentro del que en ese momento pasó a ser el Viejo Mundo con América, el Nuevo Mundo, y el debate de los teólogos católicos del naciente imperio Español acerca de si los habitantes originales del Nuevo Mundo, a los cuales ni la Biblia ni Aristóteles en ninguna parte aludían y que Colón bautizó como “indios”, eran o no eran seres humanos. En los cinco siglos siguientes, mediante encuentros, colisiones y debates, se logró descubrir que la extensión del concepto de naturaleza humana es indiferente no solo a la región geográfica en la cual los individuos habitan, sino que también lo es (por citar solo cuatro ejemplos más de una lista que bien podría extenderse) al lenguaje que utilicen, a su posición respecto de la religión, al color de su piel, y, por fin, a su ideología. El devenir histórico ha permitido purificar y formalizar el entendimiento del concepto de naturaleza humana, esto es, mejorar nuestro entendimiento de lo humano.

3.2. La posesión de la verdad en la ética

Un nostálgico del relativismo podría objetar que la conclusión de la sección anterior peca de excesivo optimismo. Si bien es cierto que, en determinados lugares y momentos históricos, pueden discernirse en la historia lo que podría llamarse patrones de purificación y formalización del concepto de naturaleza humana, en otros momentos, según esas mismas luces, ocurre justo lo contrario: el concepto cambia. Durante el siglo XX, por ejemplo, la más “filosófica” y la más “romántica” de las naciones europeas adoptó una concepción jerárquica e histórica de la naturaleza humana que presidió el exterminio sistemático de millones de seres indefensos por pertenecer a diversas formas de vida, incluidos más de seis millones de descendientes del Pueblo Elegido con el cual comienza la historia misma de Occidente. Así, según esta objeción, solo un optimismo digno del Leibniz del cual Voltaire se mofa en su *Cándido*, podría llevamos a sostener que en la historia nos acercamos o alejamos de un concepto puro y formal de la naturaleza humana. Porque lo correcto, según el relativista nostálgico, es sostener que el concepto de la naturaleza humana cambia en la historia.

Esta objeción debe ser rechazada porque solo ilustra cuál es, en general, nuestra relación con la posesión de la verdad y su búsqueda. La posesión de la verdad es un estado de

suyo frágil –y, por ende, digno y necesitado de defensa– mientras que ni la aproximación ni el alejamiento de la verdad son procesos irreversibles. Y esto rige para todo tipo de verdad, no solo para aquellas acerca de las costumbres en términos de las cuales pretendemos responder a la pregunta inicial de la ética. Si un genio maligno, como el imaginado por Descartes, destruyera mañana todo registro de las verdades astronómicas que han sido descubiertas en el curso de la historia, perderíamos acceso incluso a verdades elementales, a las cuales, en este momento, millones de seres humanos tienen acceso, como, por ejemplo, que la Tierra es parte de un sistema heliocéntrico. Nada tiene de peculiar entonces que ocurra lo mismo con el acceso a los valores, a aquellas verdades que guardan relación con el modo en que, en principio, debe vivirse la vida humana.

Al aceptar un concepto puro y formal de naturaleza humana, naufraga la tesis que han defendido en distintos momentos de la historia y en diferentes versiones muy distintas figuras, a saber, que existirían seres que a pesar de tener *forma* humana carecen de *naturaleza* humana. Los helenos, por ejemplo, creían que existían los “barbaroi”, esto es, seres que a pesar de poseer forma humana no caían dentro de la extensión del concepto de naturaleza humana, porque no hablaban bien el griego. Más tarde en la historia otros han sostenido que tal era el caso con quienes pertenecían a determinados pueblos, o con quienes adherían a determinadas religiones, o con quienes tenían la piel de determinado color o con quienes eran partidarios de determinadas ideologías. Sin embargo, no solo no hay “barbaroi”, como por ejemplo, ya no hay dinosaurios, que es una mera verdad contingente. El asunto es mucho más radical: que no existen los “barbaroi” es una verdad necesaria.

Por cierto que la marcha futura de la humanidad incluye tanto la posibilidad de acercarse como la de alejarse del entendimiento correcto del concepto puro y formal de naturaleza humana. En esto el relativista nostálgico tiene razón: El *acceso* a la verdad moral, como a todo otro tipo de verdad, depende del contexto. Pero la verdad misma no depende de contexto alguno. Tal vez mañana muchos vuelvan a creer que existen los “barbaroi”. Si así ocurriera, desde ese contexto la verdad del asunto no sería accesible y todos creeríamos algo falso. El oro siempre tuvo número atómico 79, si bien, en muchos contextos, esa verdad no fue accesible. Pero, antes de sostener que *el concepto* mismo de naturaleza humana varía, es preferible sostener que es *nuestro entendimiento* del

concepto lo que varía. La fragilidad de la posesión de la verdad y el carácter reversible del proceso de aproximación a ella es una señal de la importancia de la verdad y de su búsqueda. La tesis según la cual el concepto de naturaleza humana cambia en la historia es también inaceptable en términos lógicos. Si el concepto cambiara, cambiaría también su extensión. Y tendríamos una consecuencia tan irresistible como repugnante: seres que, en un momento de la historia, son humanos, en otro momento de la historia, después de que cambia el concepto, ya no lo serían. Esta consecuencia ofende el sentido de realidad que es vital siempre preservar según sostuvo Russell, en especial en las investigaciones más abstractas y precisas, como aquellas de la lógica, la matemática y la filosofía.

A continuación, esta respuesta al nostálgico del relativismo concluye con una ilustración de este último punto que proviene de la historia de la zoología. En una etapa temprana del estudio del mundo, el entendimiento de la naturaleza del pez, del concepto de pez, o de en qué consiste ser un pez, parece haber estado mediado para algunos por la idea de que los peces eran animales cuyo ambiente natural son los ríos o el mar y en los cuales se desplazan nadando. En alemán, por ejemplo, ballena se dice “Walfisch” de “Wal”, partícula arcaica que quiere decir gran y de “Fisch” que quiere decir pez. Pero la ballena no es un gran pez, es un mamífero, que es algo muy distinto. Los mamíferos, por grandes que sean, no son peces. El desarrollo de la zoología permitió una aproximación mejor al concepto puro de pez, basado en las características internas de los peces. Así se descubrió que no basta con habitar los ríos o los mares y nadar en ellos para ser un pez. Además, hay que poseer una cierta estructura o características internas. Esas características internas explican también por qué, si bien en términos visuales la ballena se parece más a los tiburones y las sardinas, en términos zoológicos se parece más a las vacas y los simios. ¿Acaso aquí resultaría tentador sostener que es el *concepto* de pez el que ha cambiado y no nuestro *entendimiento* del concepto de pez el que ha mejorado? Si cediéramos a la tentación, nos veríamos obligados a sostener que, en un momento de la historia, las ballenas *eran* peces y que, en un momento posterior, dejaron de serlo. Y esta es una tesis que solo quien hubiera perdido el sentido de la realidad por completo podría estar dispuesto a defender. En ninguno de los dos casos, ni respecto del concepto de pez, ni respecto del concepto de naturaleza humana, es correcto sostener que sea *el concepto* y no, por contraste, *nuestro entendimiento* del concepto lo que cambia en la historia. Requerimos un concepto formal (esto es, al menos, un concepto a-

histórico y a-cultural) de naturaleza humana para tener derecho a hablar de todos los distintos seres humanos que han existido en las distintas épocas y culturas.

3.3. La naturaleza humana y las identidades humanas

En algunos círculos existe una reticencia a utilizar el concepto de naturaleza humana, debida, en lo principal, a la generalización ilegítima de la objeción que responsabiliza al universalismo de conducir al fanatismo. Sin embargo, aun si la interpretación universalista del concepto de naturaleza humana conduce al fanatismo, eso no demuestra que *toda* teoría de los valores que invoque un concepto de naturaleza humana conduzca de manera necesaria al fanatismo. Entre quienes rechazan el concepto de naturaleza humana, pocos parecen darse cuenta de que al perderse el concepto formal de naturaleza humana se pierde también el derecho a hablar acerca de lo que cae dentro de su extensión, esto es, de los seres humanos. Así, entre otros, se pierde el derecho a hablar de la ética, una situación que ningún relativista honesto y lúcido debiera estar dispuesto a tolerar.

Una vez que se advierte que la consecuencia de prescindir del concepto puro y formal de naturaleza humana es hacer desaparecer, de una vez, a todos los seres humanos, la mencionada reticencia pierde su principal justificación. En resumen, el concepto de naturaleza humana al cual apela el pluralismo es un concepto puro y formal, aquello que, más allá del imperfecto entendimiento que en un momento histórico determinado se tenga de él, hace a todos los seres humanos ser seres humanos; se trata, si se quiere, de lo que Kant hubiera llamado una “idea regulativa”. Hablar de la naturaleza humana es contemplarnos *sub specie aeternitatis*, es adoptar la perspectiva más abstracta, más imparcial y más objetiva posible acerca de la condición humana.

El concepto de identidad humana, por contraste, desempeña el papel opuesto. Se trata de la perspectiva más concreta posible de la naturaleza humana. Una identidad humana, lo que también puede llamarse una forma de vida, es un conjunto de usos, costumbres o prácticas que, al ser vividas con respeto y reverencia por grupos de individuos, constituye una tradición, aquello que permite hablar de una identidad que es compartida por grupos de individuos reales y concretos en distintas épocas históricas.

En la realidad histórica concreta, lo que existe son individuos que pertenecen a una forma de vida, o a más de una forma de vida (la identidad humana individual, en este último caso, estaría constituida por la intersección de todas las formas de vida a las cuales un ser humano pertenece). El concepto de identidad humana, por lo tanto, es sustantivo e histórico, de lo cual se sigue que, en los términos de la segunda sección, apunta al dominio de la moral. El concepto de forma de vida, por consiguiente, incluye el conjunto de costumbres cuya práctica define la identidad que comparten sus miembros; se trata de aquellas acciones cuya inteligibilidad depende de su pretensión de expresar ciertas verdades peculiares a la manera en que dicha forma de vida considera que, en principio, debe vivirse la vida humana. Este es el sentido en el cual la distinción entre los conceptos de naturaleza humana y de identidad humana merece ser descrita como una distinción metafísica: es una distinción acerca de cómo, en último término, son las cosas.

Según el pluralismo, respecto de lo humano, las cosas son así. Existe, en último término, una única naturaleza humana, que todos los seres humanos comparten porque es aquello en virtud de lo cual ellos son lo que son. Por otro lado, en último término, existe también una diversidad de identidades humanas o formas de vida que, en la historia, expresan esa misma naturaleza, unas veces de maneras legítimas y otras de maneras ilegítimas. En palabras de Locke: “Los príncipes por cierto nacen superiores *en poder* a los demás hombres, pero iguales *en naturaleza*”. El entendimiento del concepto de naturaleza humana y el acceso a las verdades que con él se expresan dependen del contexto y pueden cambiar en la historia, unas veces acercándose a la verdad cuando se purifica y formaliza; otras veces, alejándose de la verdad al impregnarse de las peculiaridades pertenecientes a una forma de vida específica. Pero ni los conceptos ni las verdades que con ellos se expresan cambian en la historia, ni dependen tampoco del contexto. Aquí concluye la aclaración de la distinción metafísica entre la naturaleza humana y la identidad humana. A continuación, se presenta la distinción ética del pluralismo, aquella entre *vivir* como valores y *tratar* como valores.

3.4. Vivir como valores y tratar como valores

Dada una identidad humana, es decir, una forma de vida, existen ciertas costumbres que sus miembros deben *vivir* como valores, esto es, respetar y practicar con reverencia.

Poseer una identidad humana es participar por derecho propio y con reverencia en las costumbres peculiares a una forma de vida, las que la identifican (incluida la práctica mediante la cual se define qué costumbres *deben* vivirse como valores en ella). Pero esto deja abierta la posibilidad, en principio, de *tratar* como valores, esto es, con respeto, aunque sin obediencia, algunas de las costumbres ajenas, las que encarnan la identidad de formas de vida legítimas a las cuales no se pertenece.

Poseer una identidad humana supone también el deber de participar por derecho propio en la definición de cuáles costumbres ajenas merecen ser *tratadas* como valores, aunque no sean obedecidas, dado que desde la identidad propia no tiene sentido practicarlas. Así, por ejemplo, un cristiano que invita a comer a un musulmán o a un judío bien puede –esto es, para ser más exactos, debe– *tratar* como un valor sus costumbres gastronómicas y excluir del menú, por ejemplo, platos basados en cerdo, por respeto a la prohibición de consumir cerdo que rige para dichas formas de vida. Al hacerlo, la forma de vida cristiana *trata* como un valor, es decir, con respeto, una costumbre que expresa una identidad distinta de la suya, sin estar, por eso, obligada a practicarla en su propia vida.

El cristiano no tiene por qué *vivir* dicha abstinencia como un valor; la costumbre de comer cerdo no atenta contra la identidad humana de la forma de vida cristiana. De manera análoga, un musulmán o un judío que invita a comer a un cristiano en Viernes Santo, bien puede –esto es, para ser más exactos, debe– *tratar* dicha costumbre como un valor y no ofrecerle carne, porque esa identidad humana *vive* como un valor la costumbre de abstenerse del consumo de carne en Viernes Santo. De esta manera, la forma de vida musulmana o judía *trata* con respeto una identidad distinta de la propia, sin tener, por ello, razón alguna para cambiar las prácticas que identifican su forma de vida.

El pluralismo sostiene que las distintas formas de vida (y, en el seno de ellas, cada uno de sus miembros) deben orientar su conducta hacia el encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Los cristianos no deben ofrecer ni a musulmanes ni a judíos un plato de cerdo, una vianda que, en virtud de sus respectivas identidades humanas, para musulmanes y judíos, es repugnante. Musulmanes y judíos, por su parte, deben abstenerse de ofrecer carne al cristiano en Viernes Santo, por el mismo motivo. Así se

refinan las costumbres y se converge al encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Dicho encuentro permite ilustrarse a todas las formas de vida que constituyen la humanidad, esto es, aproximarse, desde su propia identidad, al concepto puro y formal de naturaleza humana, al tiempo que conocer mejor la identidad propia.

Pero el pluralismo permite también entender que en la historia distintas formas de vida legítima pudieran coincidir respecto de cuáles costumbres no deben *tratar* como valores, aun cuando existiera una forma de vida que sí las *viviera* como valores. Así, por ejemplo, judíos, cristianos y musulmanes no están, en principio, dispuestos a *tratar* como un valor la costumbre del sacrificio humano ritual. Dicha costumbre ofende el concepto puro de naturaleza humana, un valor al que todos los seres humanos deben respeto y reverencia. Esto es lo que ilustra el Antiguo Testamento, con la historia de la petición que el Único Dios hace el patriarca Abraham de ofrecerle en sacrificio a su único hijo, Isaac.

La ética, aquello que representa el Único Dios, exige respeto absoluto, pero nunca exige sacrificios humanos. No se trata aquí de un caso como el anterior, donde a todos les gustaría que el prójimo tratara con respeto sus particulares costumbres gastronómicas. El sacrificio humano ritual es una costumbre en cuyos términos a ninguna forma de vida, en principio, debiera gustarle ser tratada porque ofende el concepto puro y formal de naturaleza humana, del cual cada ser humano individual es, por igual, representante. Ningún individuo es, por así decirlo, ni más ni menos ser humano que otro.

Obsérvese, sin embargo, que esto no garantiza que, ni siquiera en el ámbito de una misma forma de vida, haya acuerdo completo, ni mucho menos irreversible, acerca de qué actos ofenden el concepto puro y formal de la naturaleza humana. Supongamos, por ejemplo, que existiera una forma de vida, cuyos miembros todos estuvieran de acuerdo en que el despeñar a los niños minusválidos en la antigua Esparta, la quema de brujas en la Escocia del siglo XVII y la España del siglo XIX, así como el envenenamiento con gas de la Alemania del siglo XX fueron todas formas de sacrificio humano ritual y, por este motivo, prácticas inmorales. En todos estos casos, según destacaría el acuerdo alcanzado en dicha forma de vida, muy complejos argumentos antropológicos, filosóficos, jurídicos, ideológicos, sociológicos y teológicos fueron utilizados para justificar el asesinato de seres humanos que, en el momento de morir, estaban

indefensos. Y ni la importancia de la idoneidad bélica de la comunidad, ni de su homogeneidad religiosa, ni su supremacía racial justifica, en esas circunstancias, el asesinato de un ser humano.

Sin embargo, en esa misma forma de vida, podría no haber acuerdo acerca de si la pena de muerte constituye o no constituye también una forma más de sacrificio humano ritual y, por lo tanto, una costumbre que ofende el concepto puro y formal de la naturaleza humana. Esto es, una práctica que todos tenemos el deber ético de combatir. Algunos podrían defender la intuición según la cual invocar la importancia para la comunidad del “castigo retributivo” o del “castigo ejemplarizador” para justificar un homicidio es, desde el punto de vista de la ética, equivalente a justificarlo en términos de mantener la idoneidad bélica de la comunidad, su pureza religiosa o su superioridad racial, casos respecto de los cuales existe acuerdo en esa forma de vida que ofendían el concepto puro y formal de naturaleza humana. Pero otros podrían discrepar y ofrecer razones para creer que invocar los conceptos de “castigo retributivo” o de “castigo ejemplarizador” constituye una situación por completo distinta que, muy lejos de ofender, exalta la dignidad del concepto puro y formal de la naturaleza humana. El pluralismo no es un relativismo, pero tampoco es un universalismo.

La distinción entre *vivir* como valores y *tratar* como valores y la distinción metafísica entre *naturaleza* humana e *identidad* humana separan dos dimensiones que el debate acerca de la pregunta inicial ha confundido hasta aquí. Ambas distinciones mejoran el entendimiento de lo que está en juego en las discusiones éticas y orientan el cumplimiento de los deberes y el ejercicio de los derechos de cada ser humano. Ese es el desafío ético común a todos los seres humanos que pertenecen a las distintas formas de vida legítima: una empresa internacional, en parte pública y en parte privada, cuyo propósito es el encuentro respetuoso en la diversidad de todos los seres humanos, para avanzar en su auto-conocimiento y orientar su desarrollo material.

La interacción respetuosa con la diferencia legítima se presenta ahora como un deber ético ineludible, y que orienta el proceso de aproximación sucesiva, a la vez teórico y práctico, al mejor entendimiento –esto es, un entendimiento menos hipócrita, menos vanidoso y menos mezquino, al tiempo que más respetuoso, más puro y más formal– de la naturaleza humana en sentido filosófico. En términos de estas dos distinciones es

fácil analizar el contenido del relativismo y del universalismo, así como señalar sus respectivas limitaciones. En términos metafísicos, el relativismo reconoce el concepto de *identidad* humana, pero desconoce el concepto de *naturaleza* humana, mientras que por su parte el universalismo reconoce el concepto de *naturaleza* humana pero desconoce el de *identidad* humana. En términos éticos, el relativismo sostiene que debemos *tratar* como valores todas aquellas costumbres que alguna identidad humana *viva* como valores, mientras que, por su parte, el universalismo sostiene que solo las costumbres que la identidad humana propia *vive* como valores merecen ser *tratadas* como valores por las demás.

El pluralismo supera al relativismo y al universalismo porque distingue los aspectos metafísicos de los aspectos éticos en la pregunta inicial. Conforme a la metáfora de Kant este paso constituye el prolegómeno de todo intento futuro de señalar cómo, en principio, debe vivirse la vida humana. Pero el pluralismo ofrece algo más, esto es, una explicación del valor intrínseco de la diversidad de identidades humanas. La pregunta inicial acerca de cómo, en principio, debe vivirse la vida humana es una pregunta que solo seres humanos reales y concretos –los únicos que existen– pueden formularse. Y lo hacen desde una identidad humana específica que no comparten con todos, sino solo con algunos de los demás seres que también caen en la extensión del concepto puro y formal de naturaleza humana. El propósito ético de la interacción humana, la única cosa que, en sentido estricto vale la pena llamar “el fin de la historia”, es descubrir cuáles son las costumbres que, en cada momento, a la luz del entendimiento del concepto de naturaleza humana y del conocimiento de la identidad propia, cada forma de vida (y cada individuo al interior de ellas) debe *vivir* como valores y cuáles debe *tratar* como valores. La posibilidad conceptual del perfeccionamiento y refinamiento de las costumbres, tanto propias como ajenas, orienta el desarrollo moral y material de la humanidad en la dirección del pluralismo.

Toda respuesta futura a la pregunta inicial de la ética, entonces, tendrá que distinguir de manera radical entre aquello que sostiene que la forma de vida desde cuya identidad se la propone debe *vivir* como valores y aquello que debe *tratar* como valores, por un lado de, por el otro, aquello que no debe *vivir* como valores ni *tratar* como valores. Un mérito del pluralismo es poder analizar con claridad ambos asuntos y señalar los términos de referencia de cada uno de estos debates. La distinción metafísica entre la

naturaleza humana y la identidad humana y la distinción ética entre *vivir* como valores y *tratar* como valores permiten analizar mejor qué está en juego en la pregunta inicial de la ética y, en este sentido, desde la dimensión teórica, contribuyen también a orientar el cumplimiento de los deberes y el ejercicio de los derechos de cada ser humano individual.

El análisis del pluralismo distingue, en la pregunta inicial de la ética, la pregunta acerca de cómo, en principio, debe vivirse la vida humana, cuatro dimensiones que, a pesar de estar relacionadas de manera estrecha a nivel existencial, son conceptualmente distintas: ¿Cuáles de nuestras costumbres no debemos *vivir* como valores? ¿Cuáles de nuestras costumbres debemos *vivir* como valores? ¿Cuáles de las costumbres ajenas debemos *tratar* como valores? Y, por fin, ¿cuáles de las costumbres ajenas no debemos *tratar* como valores? En su historia, la filosofía de la moral ha estado obsesionada por los aspectos cubiertos por las preguntas segunda y cuarta. Parecería, en términos de la metáfora del Evangelio, que hay mucha paja en los ojos ajenos y ninguna viga en los propios.

En principio, entonces, ¿qué costumbres debemos *vivir* como valores en la vida propia y *tratar* como valores en la vida ajena? La respuesta es simple: todas aquellas que definen la identidad humana propia o la identidad humana ajena sin ofender el concepto puro y formal de naturaleza humana. Y ¿qué costumbres debemos combatir, tanto dentro de la forma de vida propia como en formas de vida ajenas? La respuesta es también simple: todas aquellas que ofendan al concepto puro y formal de naturaleza humana. Es un mérito del pluralismo, como ya fue señalado, precisar los términos de referencia de cada uno de estos debates. La tolerancia en el trato no tiene por qué ser siempre, como algunos de sus adversarios sostienen, un libertinaje hipócrita. Y por otra parte, al contrario de lo que sostienen algunos de sus partidarios, la censura no solo es un derecho respecto de las conductas ajenas, sino que, en primer lugar, es un deber respecto de las costumbres propias. La esperanza del pluralismo está abierta en principio a todos los seres humanos por igual porque éste reconoce una única naturaleza humana que es compartida por todos los individuos, más allá de las diferencias legítimas e ilegítimas que separan las distintas formas de vida. El pluralismo ofrece una concepción tan absoluta como plural del valor, de aquello que da sentido a la existencia humana. El carácter absoluto del valor descansa, en último término, en el concepto puro

y formal de una naturaleza humana única. Su carácter plural descansa, en último término, en el concepto sustantivo e histórico de una diversidad de identidades humanas igualmente legítimas.

La posibilidad de entender mejor el concepto de naturaleza humana y también los deberes y derechos que confiere la identidad humana propia depende del encuentro respetuoso en la diversidad con otras identidades. El encuentro respetuoso en la diversidad y la interacción con las identidades humanas distintas es el único laboratorio que permite a la vez refinar las costumbres y mejorar el conocimiento de la identidad propia. A medida que las distintas identidades se refinan y decantan en la historia, se las puede individualizar con precisión creciente y, por su intermedio, entender mejor el concepto de naturaleza humana. Este es el significado último de la existencia humana en la historia. Enfrentar identidades humanas distintas de la propia constituye la principal avenida por la cual se accede a un mejor entendimiento del concepto de naturaleza humana, aquello que en último término nos hace ser lo que somos, esto es, tan humanos como otros que son distintos de nosotros. Dentro del marco que circunscribe este propósito común, sin embargo, hay amplio espacio para muchas identidades humanas legítimas, muchas formas de vida distintas, pero por igual valiosas, muchas maneras distintas de hacer bien las cosas respecto de cómo, en principio se debe vivir. En suma, respecto de los usos, las costumbres o las prácticas que de manera parcial constituyen la moral, desde el punto de vista de la ética, hay muchas maneras de hacer bien las cosas y solo dos de hacerlas mal: ser un relativista y ser un universalista. *Haec beatitudinis clavis*. Aquí está la llave de la felicidad.