

EL RELATIVISMO MORAL CONTEMPORÁNEO

JESÚS CONILL

Ante un tema como éste es inevitable comenzar recordando a Ricardo Alberdi, quien —como no habrán olvidado cuantos le oyeron por todas partes— insistió constantemente en la urgencia de la tarea moral, una tarea que requería trabajar necesariamente en un doble frente: el de las transformaciones estructurales y el de la creación de un hombre nuevo (la conversión personal).

No han perdido vigencia muchos de sus análisis y propuestas, como cuando hace ya años nos advertía:

"Nuestra vida social acusa alarmantemente la pérdida de sentido ético; todo se juzga en términos de eficacia o utilidad social" (1).

"Tarea urgente e inaplazable (...) la recreación de sentido ético en la vida social" (2).

Por eso, seguramente, hay que seguir considerando un tema como el propuesto. Comenzaremos recordando el clima relativista, propio de nuestra época, para pasar seguidamente a reflexionar más concretamente sobre algunos sentidos del relativismo moral contemporáneo.

(1) R. ALBERDI, *La identidad cristiana en el compromiso social*. Marova, Madrid 1982, pág. 29 (texto de 1977).

(2) *Ibid.*

1. Fenómenos relativizadores en la cultura actual

Antes de entrar en el sentido formalmente propio de lo que significa "relativismo" convendría aludir brevemente a la vivencia del relativismo en nuestras sociedades. La cultura moderna-postmoderna en la que nos encontramos ha ido produciendo, mediante diversos resortes, un clima de relativismo. Esto no siempre fue así en todo el desarrollo de la vida moderna, pero esta tendencia ha ido acentuándose, de manera que en el modo de vivenciar lo moderno y postmoderno ha predominado cada vez más este sesgo peculiar.

La introducción sistemática de los mecanismos económicos, políticos y jurídicos, típicamente modernos, ha producido un complejo de fenómenos relativizadores en todas las esferas de la vida social (3). Los principios con contenido, en los que se sustentaba todo el edificio social tradicional, se tambalean y se ven sustituidos o transformados en procesos de racionalización autonomizadora, específica de cada campo. Las lógicas de dichos ámbitos parecen favorecer el relativismo moral, porque de entrada impiden la instauración de criterios morales relevantes en cada uno de los distintos campos (o subsistemas) de la sociedad y de las actividades profesionales.

"Lo moderno" ha significado siempre, desde que empezó a usarse, una conciencia epocal de transición a lo nuevo y, en nuestra época más cercana, una fe en el progreso racional y moral de la humanidad. El impulso moderno, basado en la razón y la libertad —las dos caras del principio de la autonomía—, se ha plasmado socialmente a través de mecanismos racionalizadores, que, a su vez, difunden un dinamismo relativizador de las instancias tradicionales.

La ciencia y la técnica, la economía, la política y el derecho se sustentan en nuevos principios autónomos para conocer la realidad, para comprender el mundo y organizar la vida entera. El poder de la razón está presente en todas las revoluciones (industrial, social y tecnológica), creando nuevos mundos, por tanto, relativizando los anteriores y generando nuevos universos simbólicos. La mentalidad resultante está basada en criterios de eficacia, rentabilidad y manipulabilidad, en la versatilidad de la racionalidad funcional.

De todo ello se desprende un cierto aire relativizador, si lo comparamos con el estilo dogmático, al que había contribuido la tendencia

(3) J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, cap. 5º.

oficial de la religión y la moral tradicionales. Lo moderno introduciría aire fresco, liberador, desplazando —no necesariamente anulando— los principios religiosos y morales tradicionales, que pierden su capacidad hegemónica o monopolística para diseñar nuestros valores y orientar nuestras formas de vida.

Esta interpretación relativista de las tendencias modernas se debe a la —para muchos— radical ruptura de la unidad sustantiva de la razón en diversas esferas, juegos lingüísticos y formas de vida, que se nos presentan como si fueran inconmensurables e irreductibles entre sí. La creciente diferenciación de esferas impide toda mediación entre ellas, porque cada una es un mundo, al parecer, carente de toda relación sustantiva con los demás, y por tanto sólo existiría una relación funcional.

Esta desintegración social, debida a la carencia de un sentido compartido del mundo, ha permitido hablar de un "politeísmo axiológico" (4), que se ha visto reforzado por una "mercantilización" de los juicios de valor y por la "imagocracia" de los medios de comunicación de masas, que está sustituyendo en gran medida los esquemas hasta ahora usados para orientar la acción humana. Politeísmo, mercantilización e imagocracia se convierten con gran facilidad en instrumentos al servicio del relativismo moral.

El único punto firme en estas circunstancias sería el individualismo, la nueva sal de la tierra, que da sabor a nuestra vida; porque parece que a cada uno sólo le mueve su interés y que la única fuerza que nos une es la del egoísmo. Estamos ante el famoso paradigma del *homo oeconomicus*: el individuo evaluador, inventivo y maximizador de utilidad y de poder, que hace uso de su absoluta libertad individual, aun cuando irremediablemente sometida a las necesarias coerciones que impone la vida en común. Es el enfoque del llamado "individualismo metodológico", que invade todas las doctrinas y actitudes que se precien actualmente de racionalidad. Pero también esta metodología racional inspira en el fondo un relativismo moral o, al menos, favorece la tendencia en esa dirección, aun cuando debería advertirse que hay diversas versiones posibles de tal individualismo metodológico, alguna de las cuales pretende rebasar un craso relativismo, aunque otra cosa bien diferente es si lo puede lograr desde sus propios presupuestos.

Este ambiente de progresiva relativización ha sido secundado por quienes arremeten contra el pensamiento utópico y la acción compro-

(4) A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986.

metida, por considerarlos peligrosos para la racionalidad política y económica hegemónica; una racionalidad que viene marcada por la negociación estratégica, carente de principios universales y convicciones personales, es decir, por un pragmatismo ciego para todo lo que no sea el éxito inmediato en las contiendas políticas (incluidas las electorales) y en los correspondientes "negocios". He aquí el relativismo político y económico practicado por los poderosos en cada contexto. Pero, si bien no hay que caer en el "utopismo", no por ello hay que renunciar a todo ideal crítico y regulativo, que sirva para discernir las mediaciones más adecuadas a los fines racionalmente elegidos. Ni utopismo inmediatista (carente de mediaciones para articular razón técnica y razón práctica), ni mediaciones sin fin (carentes de compromiso emancipador) (5).

El clima relativizador se agrava todavía más con la experiencia denominada "postmoderna", dado que se alimenta de pragmatismo y, en último término, de nihilismo (6). De ahí que la relativización de la verdad y del bien vaya aumentando aceleradamente en la teoría y en la práctica social contemporánea.

2. Algunos sentidos del relativismo contemporáneo

El relativismo se entiende como una *tesis epistemológica*, según la cual no hay verdades absolutas; todas las llamadas "verdades" serían relativas, dado que la verdad o validez de una proposición depende de las circunstancias o condiciones en que sean formuladas.

Pero el relativismo constituye también una tesis ética, según la cual no se puede decir nada que sea bueno o malo absolutamente. La bondad o maldad de algo depende de las circunstancias, de las condiciones o momentos. El relativismo ético niega la existencia de normas morales con vigencia universal. Las condiciones cambiantes de la moral provendrían del individuo, como "medida de todas las cosas", o bien de las sociedades y culturas; es decir, de condicionamientos psicológicos, sociales e históricos.

Efectivamente, los contenidos morales cambian con las épocas, las culturas y los grupos, de suerte que parece imposible hallar criterios comunes. Pero, por otra parte, utilizamos términos morales, como si

(5) J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, cap. 1º.

(6) *Ibid.* cap. 6º; cfr también J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988.

con ellos quisiéramos referirnos a contenidos que valen universalmente, y además entablamos argumentaciones sobre cuestiones morales, en las que esgrimimos razones pretendiendo que valgan intersubjetivamente (7).

Pues bien, el relativismo moral es una posición ética que niega que los criterios morales puedan ser universalmente intersubjetivos. Pues al constatar que los contenidos morales cambian según las épocas, las culturas y los grupos, el llamado *relativismo moral* defiende que, para decidir qué es justo o qué es bueno, hemos de situarnos dentro de cada grupo determinado y ser conscientes de que los resultados a que lleguemos valen para él, pero no para los restantes. Como cada grupo tiene sus costumbres y tradiciones, las opciones morales que toman serían incomparables ("inconmensurables") con las de otros, de modo que lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo serían siempre relativos a algún grupo humano, resultando imposible a los distintos grupos ponerse de acuerdo y alcanzar intersubjetividad.

2.1. *Relativismo cultural*

Aunque ya en la antigüedad Herodoto describió algunas diferencias en el comportamiento moral existentes en las distintas civilizaciones, lo bien cierto es que, a partir de los descubrimientos de nuevos mundos comenzó un proceso de estudio, que la etnología y sociología contemporáneas han convertido en más intenso y sistemático sobre la pluralidad de formas de comportamiento moral en las distintas sociedades.

Un modo de interpretar la diversidad moral, descubierta desde antiguo, será el relativismo, una de cuyas formulaciones ha sido la del "*relativismo cultural*", es decir, aquella que afirma que los criterios morales dependen de las distintas culturas.

El relativismo cultural, que en gran parte representa una reacción frente al etnocentrismo, parece basarse en el relativismo propiciado por una sociología funcionalista, según la cual habría que explicar todas las normas morales en virtud de necesidades e intereses (8).

(7) J.L. ARANGUREN, *Ética*. Revista de Occidente, Madrid 1958; A. CORTINA, *Ética mínima*. Tecnos, Madrid 1986; *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 1991; *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid 1993.

(8) M. OSSOWSKA, *Para una sociología de la moral*. Verbo Divino, Estella 1974.

Desde esta perspectiva sería imposible entender los valores propios de cada cultura desde fuera de ella, como si cada cultura estuviera encerrada en sí misma y determinara su propio punto de vista. El etnocentrismo sería irrebasable. Incluso el interés por defender "valores absolutos" o la presunta universalidad de los "derechos humanos" estarían ligados a ciertas culturas o a determinadas circunstancias (9).

Por tanto, la pretensión de los juicios morales no podría ser justificada, ya que no existirían fundamentos universalmente válidos de los mismos. Las diferencias sincrónicas y diacrónicas entre las formas de comportamiento abogarían, en esta interpretación, por el relativismo moral.

Pero este relativismo es meramente *descriptivo*, cuando se limita a poner de manifiesto las diferencias morales entre las diversas concepciones y sociedades; sin embargo, cuando pretende justificarlas éticamente en virtud de la diversidad cultural alcanza rango *normativo*.

El relativismo también puede estar producido por la necesaria *aplicación* cultural de los *principios*. Pues, dado que resulta difícil precisar la pluralidad de situaciones concretas en las que se encuentran los diversos grupos humanos, se suele sacar como conclusión el *relativismo de principios*. Pero hay que aprender que a partir de idénticos principios morales pueden surgir "paisajes morales" completamente diferentes, según sean las condiciones geográficas, económicas e históricas en las que viven los grupos humanos (10).

El famoso ejemplo de los esquimales, pero también el de otras tribus como los *tschuktschen* constituyen *formas de comportamiento* extrañas y terribles; pero, en ambos casos, subyace el *principio moral* que sostiene que los hijos deben procurar el bien de sus padres y están obligados a librarlos del dolor y la miseria en la medida de lo posible. Así pues, un principio moral que también vale entre nosotros puede conducir a reglas concretas totalmente divergentes (11).

Estos ejemplos (y muchos otros que podrían aducirse) muestran que el principio moral en cada regla concreta y su fundamentación representan siempre sólo uno de los puntos de vista en cuestión. Aun cuando no se modifiquen los principios, se puede llegar a reglas de

(9) E. LÓPEZ, "Supuestos teóricos de los relativismos éticos", en *Sistema*, n° 58 (1984), págs. 3-29.

(10) G. PATZIG, *Ética sin metafísica*. Alfa, Buenos Aires 1975, págs. 62-97.

(11) *Ibid.*

comportamiento diferentes. Ahora bien, la indiscutible relatividad de las normas concretas en los diferentes órdenes sociales no es, por sí sola, un argumento decisivo en favor del relativismo de los principios éticos, porque lo que cambia son las *condiciones* en las que se ha de poner en práctica la exigencia moral.

Y, por otra parte, muchos de los que han defendido un relativismo cultural radical y negaban la existencia de valores supraculturales, exigían que se respetase la dignidad inherente a todos los sistemas culturales y el derecho que toda persona tiene a vivir de acuerdo a sus propias tradiciones. Pero de este modo (al defender tal derecho y recomendar respeto universal) estaban defendiendo valores supra o interculturales.

Y es que el relativismo cultural normativo no puede dar cuenta del sentido de los juicios morales. Porque éstos tienen que pretender validez universal y objetividad, pero, de acuerdo con la concepción del relativismo moral, no pueden hacerlo sin entrar en contradicción consigo mismo.

2.2. *El emotivismo*

El relativismo también ha conducido frecuentemente al *escepticismo* y al *subjetivismo*; y, en la actualidad, dos posiciones se perfilan también relativistas: el contextualismo y el etnocentrismo (12). Pero cabría destacar un último derivado de esta tendencia relativizadora de lo moral, cuyo impacto social ha aumentado enormemente en los últimos tiempos: me refiero al *emotivismo* (13).

Para el *emotivismo*, las afirmaciones morales no acrecientan el conocimiento, sino que pretenden expresar emociones y sentimientos. La maldad o bondad de un acto no se percibe por la razón, sino por el sentimiento de reprobación que experimentamos ante él.

Desde esta posición, los conceptos morales no añaden ningún contenido comprobable, sino que expresan la aprobación o desaprobación del que lo formula. De ahí que los presuntos enunciados tengan una doble función: *expresar* sentimientos o emociones subjetivas e *influir* en nuestros interlocutores, intentando que tengan la misma actitud

(12) A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1991.

(13) A. CORTINA, *Ética sin moral*, cap. 3º; y más literariamente expuesto en *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.

que nosotros. Los juicios morales no pretenderían describir situaciones, sino provocar actitudes. Si, por ejemplo, tengo una actitud de rechazo ante la pena de muerte, y afirmo "la pena de muerte es moralmente insostenible", no hago sino expresar mi sentimiento de rechazo, e intentar influir en otros para que la rechacen igualmente: intento inducir en ellos una actitud de reprobación.

Estas posiciones éticas relativistas, que hemos comentado, están muy extendidas y, sin embargo, son incapaces de dar cuenta del *significado* de algunos términos morales, como también del hecho de que *argumentemos* sobre cuestiones morales.

En cuanto al *significado*, cuando afirmamos que algo es justo, el predicado "justo" no expresa simplemente una opinión subjetiva, ni tampoco relativa a nuestro grupo, sino la exigencia de que *cualquier hombre* lo tenga por justo. Y cuando *argumentamos* para aclarar por qué lo tenemos por justo, estamos dando a entender que creemos tener razones suficientes para convencer a cualquier interlocutor racional, y no sólo tratando de provocar en otros la misma actitud.

De hecho es bien distinto tratar de causar psicológicamente en otros una actitud, por ejemplo, mediante la propaganda, e intercambiar razones para que cada quien pueda tomar una decisión ponderada, de modo autónomo. En el primer caso no nos interesa dialogar con el interlocutor, porque puede aportar argumentos que merecen la pena, sino ganarlo para nuestra causa con recursos psicológicos: no nos interesa *en sí mismo*, como interlocutor válido, sino utilizarlo *para* nuestros fines, que es lo propio de la manipulación y la propaganda.

Si el lenguaje moral, o al menos parte de él, no nos remitiera a criterios intersubjetivos, entonces no cabrían entre nosotros más "diálogos" que los estratégicos, encaminados a utilizar a nuestros interlocutores como medios para nuestros fines y no a tratarlos como fines en sí mismos; no cabría entre nosotros auténtica comunicación, sino sólo manipulación. Sin embargo, parte de nuestro lenguaje moral tiene pretensiones de valer universalmente, intersubjetivamente, y utilizarlo para manipular es desvirtuarlo (14).

(14) Cfr. las obras citadas de Adela Cortina (*Ética mínima*, *Ética sin moral* y *La moral del camaleón*).

3. El relativismo moral según la "Veritatis Splendor"

No podemos exponer con detalle todo el contenido de esta "Carta Encíclica" de Juan Pablo II, pero indudablemente una de las pretensiones de la "Veritatis Splendor" consiste en mostrar las deficiencias del relativismo moral, la primera de las cuales se debe a que en él se "busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma" (15).

Ni el respeto a la conciencia ni a la libertad, que son auténticas adquisiciones de la cultura moderna, deben entenderse en sentido relativista; antes bien, hay que superar las concepciones relativistas de la conciencia y de la libertad. Por eso hay que evitar: 1) "exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores"; y 2) atribuir "a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal", como si el juicio moral fuera verdadero "por el hecho mismo de que proviene de la conciencia" (16).

Esta concepción subjetivista e individualista de la libertad y de la conciencia hace desaparecer la necesaria referencia a la verdad. El relativismo moral se produce porque entra en crisis la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, y por lo tanto cambia la concepción de la conciencia.

El relativismo presupondría una concepción ética individualista y subjetivista, donde la libertad y la conciencia no dependen para nada del conocimiento de la verdad. La libertad sería la fuente autónoma creadora de las normas y los valores, incluido el de la verdad, en la que consistiría la "soberanía absoluta" de la autonomía moral humana.

Con lo cual la Encíclica siente la necesidad de rebasar tales concepciones relativistas de la libertad y de la conciencia, acudiendo a un modo de entenderlas que las vincule fundamentalmente a la verdad, mediante la conexión, por un lado, de la conciencia y la ley y, por otro, de la libertad y la naturaleza. Pero a lo largo de toda la exposición no se presenta ningún otro modo de establecer la "dependencia de la libertad con respecto a la verdad" (a fin de superar las antinomias entre conciencia y ley, y naturaleza y libertad) que la ofrecida por el modelo tradicional de la "ley natural". Por lo tanto, parece que no haya otro modo de salvar el relativismo moral que no sea el del modelo propues-

(15) *Veritatis Splendor*. PPC, Madrid 1993, pág. 8.

(16) *Ibid.*, págs. 48 y 49.

to y expuesto. De donde se deduciría que todo el que no acepte la universalidad e inmutabilidad de la ley natural, inscrita en la naturaleza racional de la persona, y supedite la autonomía moral a la teonomía, es incapaz de preservar y respetar algunos bienes fundamentales y cae irremisiblemente en el relativismo.

Pero ¿no existen también en la cultura contemporánea otras concepciones que contribuyen a compaginar la sensibilidad del hombre contemporáneo por la diversidad histórica y cultural con la defensa de normas y valores universales, aun cuando por otras vías que la propuesta de la ley natural? ¿Por qué silenciarlas y no entrar en diálogo con ellas?

4. Límites del relativismo

A modo de breve conclusión, habría que recordar, en primer lugar, que algunas concepciones contemporáneas han ayudado a comprender que el hombre, aunque vive siempre en una cultura concreta, no se agota en ninguna de ellas, sino que las trasciende. Prosigue, a pesar de todo, el interés por buscar y proponer criterios universales, que sean condiciones de posibilidad de la dignidad humana. Habría algo así como "elementos estructurales" de lo que significa "humanidad" y "moralidad", que es necesario formular universalmente y aplicar en cada contexto cultural, histórico y situacional específico.

Por otra parte, es necesario, distinguir entre "*absolutos morales*" y "*universales morales*". Porque no es lo mismo absolutismo que universalismo (17). Incluso desde la hermenéutica contemporánea se han propuesto vías de ampliación no relativista de la comprensión de otras culturas y criterios universalistas que trascienden la particularidad cultural e histórica (18).

Por consiguiente, no hay que confundir el pluralismo con el relativismo. A pesar de la diversidad de normas y valores culturales, éstas no tienen por qué concebirse como funciones de la organización social (según sus necesidades e intereses). Ni mucho menos tiene que aceptarse el paso desde la mera descripción (explicación) sociológica al nivel normativo y axiológico. Pluralismo no equivale a relativismo. Precisamente el pluralismo exige admitir unos mínimos universales,

(17) Cfr. el artículo de Adela Cortina en este mismo número.

(18) K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985, 2 vols.; P. WINCH, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires 1971.

desde los que se respete la pluralidad de concepciones que conviven en una sociedad plural y democrática.

El relativismo normativo invalidaría cualquier criterio moral y negaría todo posible fundamentación de lo moral. Pero no hay por qué aceptar los presupuestos funcionalistas del relativismo social y cultural, dado que no sirven para explicar la especificidad del fenómeno moral y mucho menos en las sociedades complejas; ni tampoco esclarecen ni fundamentan el tránsito desde lo fáctico a lo normativo.

Para este relativismo serían epistemológicamente irrebasables las barreras culturales. Lo cual supondría, además, una quiebra de la intersubjetividad y racionalidad transculturales en el orden moral. El escepticismo y relativismo moral abonarían la desvinculación de la ética respecto a toda posible racionalidad compartida interculturalmente. El resultado sería el indiferentismo entre valores y alternativas, así como la destrucción de la racionalidad práctico-moral (19).

Pero no hay por qué aceptar sin más que el hecho de la diversidad y el pluralismo equivalga al relativismo, porque tanto a partir de las bases antropológicas de lo moral, como desde la reflexión formal-transcendental, es necesario recurrir a un universalismo moral, que rebasa el relativismo (20).

(19) N. RESCHER, *La racionalidad*. Tecnos, Madrid 1993.

(20) J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, caps. 1º y 2º.