

UNA DEFENSA DE LA DIMENSIÓN TEMPORAL DEL RELATIVISMO ÉTICO

MARTÍN D. FARRELL

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

Supongamos que puede sostenerse que el principio "No dañes a otro sin su consentimiento" tiene una validez moral universal (sea en su versión deontológica, sea en su versión consecuencialista). Esta aseveración no socava completamente al relativismo moral, sin embargo, pues este también tiene una dimensión temporal. Una acción, o una institución (la esclavitud, por ejemplo) puede ser considerada correcta para el pasado remoto e incorrecta para el siglo XXI. El trabajo intenta mostrar la plausibilidad de la dimensión temporal del relativismo ético.

PALABRAS CLAVE: ética, relativismo ético, tiempo.

ABSTRACT

Suppose that we can affirm that the principle "Do not harm others without their consent" is a universally valid moral principle. This assertion, however, doesn't completely undermine moral relativism, because the theory has also a temporal dimension. An action, or an institution (e. g. slavery) can be judged right for the remote past and wrong for the XXI century. This paper tries to show the plausibility of the temporal dimension of moral relativism.

KEY WORDS: ethics, moral relativism, time.

1.

La coincidencia del fin del siglo y el fin del milenio condujo recientemente a numerosas reflexiones por parte de los filósofos con relación, por ejemplo, al tema de los derechos humanos. Proliferaron, así, los congresos que se ocuparon del tema de *Los derechos humanos en el siglo XXI*. Sus organizadores han proporcionado, tal vez involuntariamente, el tema de este trabajo. Porque –como es obvio– ellos no pretendían una mera profecía acerca de lo que ocurrirá durante este siglo en el área de los derechos humanos, sino un pronunciamiento normativo acerca de ellos, esto es, lo que *debería* ocurrir en el área de los derechos humanos.

Si el título de un congreso hubiera sido *Los derechos humanos en el siglo XX*, por ejemplo, lo que se esperaría es un catálogo –deprimente, por cierto– de lo que fue la situación en el área durante la centuria pasada. Pero es importante que quienes organizaban estos encuentros se hayan preocupado por incluir la frase “en el siglo XXI”, porque ella parece indicar que hay un elemento temporal que es importante respecto del tratamiento de los derechos humanos; que los derechos humanos no deberían ser los mismos en el siglo XX, por ejemplo, que en el siglo XXI.

Y yo estoy de acuerdo con la idea de una dimensión temporal de la ética, por cierto. Pero esta es una idea que requiere una justificación, pues muchos teóricos de la moral sostienen una suerte de universalismo atemporal, según el cual los derechos humanos, los *mismos* derechos humanos, valen igualmente, en todo tiempo y lugar. Para defender, entonces, mi argumento debo defender una variedad del relativismo ético. A eso voy.

2.

Más que los filósofos de la moral, quienes mejor expusieron las características del relativismo ético fueron los que solemos denominar genéricamente los ensayistas. Tomemos por ejemplo el caso de Pascal, cuando recuerda que

tres grados de latitud desestabilizan la totalidad de la jurisprudencia, y un meridiano determina lo que es la verdad... Es un tipo gracioso de justicia cuyos límites están definidos por un río; verdadero de este lado de los Pirineos, falso del otro¹.

Tal vez querríamos considerar a este párrafo sólo como una descripción del relativismo ético, y no como una justificación de él. Pero allí donde tal vez Pascal describe, Montaigne indudablemente aprueba, cuando afirma que

las leyes de la conciencia, que nacen de la naturaleza, nacen de la costumbre [...]. La Regla de las reglas, la Ley general de las leyes, es

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, Londres, Penguin Books, 1995, III, p. 60. Dos siglos después, un personaje de Balzac en *Eugenia Grandet* dejaba de tener “ideas fijas acerca de lo correcto e incorrecto, porque vio que lo que era considerado un crimen en un país era juzgado una virtud en otro”.

que cada uno debería observar aquello (en vigor) del lugar en que se vive².

Al referirse a las costumbres de pueblos primitivos, Montaigne vuelve a dejar bien en claro su opinión:

Yo encuentro que no hay nada salvaje o bárbaro acerca de esta gente, sino que cada hombre llama bárbaro a cualquier cosa a la que no está acostumbrado; es realmente el caso que no tenemos otro criterio de verdad o de recta razón que el ejemplo y forma de las opiniones y costumbres de nuestro propio país³.

3.

Si bien Pascal y Montaigne describen –y, en el caso de este último, también avalan– al relativismo ético, falta sin duda alguna precisión teórica en sus escritos. Por eso hay que entrar necesariamente ahora en el terreno de la filosofía moral, para poder caracterizar adecuadamente aquello de lo que estamos hablando. *The Oxford Companion to Philosophy* caracteriza así al relativismo ético:

El punto de vista de que las evaluaciones morales dependen esencialmente de los standards que definen un código moral particular, las prácticas y normas aceptadas por un grupo social en un determinado tiempo y lugar⁴.

Lo que esta caracterización quiere mostrar es que para el relativismo no hay un punto de vista neutral desde el cual pueden emitirse juicios morales de alcance universal; que los juicios morales se emiten siempre desde una moral en particular, una moral que rige en un lugar dado y en un tiempo dado. Quiero anticipar que voy a defender aquí un relativismo ético muy acotado, puesto que sólo

² Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, Londres, Penguin Books, 1991, pp. 130 y 133. Como dice Hume: “comer huevos en Cuaresma en esta casa y en esta diócesis está permitido; cien pasos más allá, comerlos es un pecado abominable”. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Illinois, Open Court, 1966, sección 3, parte 2, p. 32.

³ Montaigne, ob. cit., p. 231.

⁴ Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 758.

voy a rescatar la característica de que los juicios morales deben emitirse siempre en relación a un tiempo determinado. No voy a insistir, en cambio, en sostener también que todos los juicios morales dependen del lugar en que se emitan (aunque no veo inconveniente en sostener esta idea respecto de algunos juicios morales).

Pero antes de adentrarme en este tema, debo indicar que la caracterización del relativismo moral que acabo de proporcionar es, por lo menos, incompleta, en la medida en que ella no distingue entre el nivel ético y el metaético. Una cosa es negar que un único código moral tenga validez universal, y aseverar que la verdad y la justificabilidad moral son relativas a factores culturalmente contingentes. Esta es la tesis del relativismo metaético, que se refiere a la relatividad de la verdad moral. Otra cosa distinta es sostener que es erróneo emitir juicios sobre otros individuos que tienen valores sustancialmente distintos a los nuestros, o tratar de que ellos se adapten a nuestros propios valores, por la razón de que sus valores son tan válidos como los nuestros⁵. Esta es la tesis del relativismo ético.

La crítica de Bernard Williams al relativismo ético, por ejemplo, contiene una confusión entre el nivel ético y el metaético. Él afirma que el relativismo consiste en tres proposiciones: 1) que “lo correcto” significa “correcto para una sociedad dada”; 2) que “correcto para una sociedad dada” debe ser entendido en un sentido funcionalista, y 3) que es incorrecto para los habitantes de una sociedad condenar los valores de otra sociedad.

Williams cree que este punto de vista es inconsistente, puesto que la tercera proposición formula una pretensión acerca de lo que es correcto e incorrecto en nuestro trato con otras sociedades, y esta pretensión emplea un sentido no relativo de “correcto”, lo que no está permitido por la primera proposición⁶.

Pero la primera proposición es claramente metaética, y afirma que lo correcto es algo relativo. La segunda proposición –sin duda, aunque tal vez no tan claramente– también es metaética, por cuanto se limita a especificar el sentido de la primera proposición. Mientras que la tercera proposición, por el contrario, se refiere a la forma como debemos actuar respecto de aquellos que detentan valores diferentes a los nuestros, y esto –una vez más también clara-

⁵ David Wong, “Relativism”, en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, p. 442.

⁶ Bernard Williams, *Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 20.

mente— es ética normativa. La inconsistencia que encuentra Williams deriva de no separar la tesis metaética del relativismo de su tesis ética (lo que no implica negar, por supuesto, la influencia de cualquier metaética en la ética normativa).

Es verdad que si analizamos la tercera proposición desde el punto de vista sostenido en la primera de ellas, la afirmación de que es incorrecto para los habitantes de una sociedad condenar los valores de otra sociedad sólo tendrá validez para los habitantes de la sociedad en la que esa proposición es afirmada. Williams cree que no es esto todo lo que el relativista sostiene⁷, pero, ¿por qué no habría de serlo? Y si lo fuera, claramente no habría aquí inconsistencia alguna.

Creo que se necesita también otra distinción adicional para los fines que me propongo: hay que diferenciar el relativismo ético, que sostiene que un acto es moralmente permisible si y solo si está permitido por la sociedad o la cultura en cuestión, del subjetivismo ético, que entiende a la moral como una cuestión de decisión personal⁸.

4.

Aclarado esto, ¿qué puede decirse del relativismo ético una vez que su caracterización ha sido completada? Simon Blackburn no está de acuerdo con él, por ejemplo, y cree que —independientemente de lo que sostenga una cultura o una sociedad determinada— existen cosas a las que hay que oponerse, tales como “la esclavitud, la opresión de los sistemas de castas, la degradación sistemática de la mujer, el trabajo infantil, y muchas otras facetas de las sociedades”⁹.

Afortunadamente, no necesito rebatir ninguno de los ejemplos proporcionados por Blackburn, porque su queja se limita a la época actual, y se centra en cuestionar la relevancia del lugar en que se emite un juicio ético en relación a su validez. No voy a discrepar con ninguno de sus ejemplos, como veremos. Lo que trata de mostrar Blackburn es que hay al menos un principio moral que es obligatorio para todas las personas, en todas partes. Yo coincido con esta tesis, aunque no es mi propósito en este trabajo el demostrar su ver-

⁷ Williams, ob. cit., p. 21.

⁸ Louis P. Pojman, “Introduction. Part II”, en Louis P. Pojman (ed.), *Ethical Theory*, Belmont, Cal., Wadsworth Publishing Co., 1989, pp. 15-16.

⁹ Simon Blackburn, “Relativism”, en Hugh LaFollette (ed.), *Ethical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 43.

dad. Lo que no creo, en cambio, es que haya un principio moral obligatorio para todas las personas, en todas partes y en todo tiempo, que es una cosa distinta.

5.

Comencemos con el tema de la dimensión espacial del relativismo ético. Creo que –efectivamente– hay un principio moral que –en la actualidad– debe ser considerado como universalmente válido: es el principio que prohíbe causar un daño no consentido a un tercero. Nozick¹⁰ lo llama la ética del respeto, compuesta por principios que ordenan respetar la vida de otra persona y su autonomía, prohibiendo el homicidio y la esclavitud, restringiendo la interferencia con el dominio de elección de una persona, y estableciendo un conjunto de derechos negativos.

Reconozco que el principio en cuestión puede formularse de dos maneras diferentes, una deontológica y la otra consecuencialista. Según la primera de ellas el principio dice: “No causarás un daño a un tercero sin su consentimiento”. De acuerdo a la segunda, el principio dice: “No causarás un daño a un tercero sin su consentimiento, salvo para evitar un daño no consentido aún mayor”. Pero esta diferencia no convierte al principio en relativo, porque ambas versiones consideran que es inmoral causar un daño no consentido a un tercero. Y si una teoría no considera inmoral esta conducta del agente, simplemente no tiene sentido entonces considerarla una teoría moral.

No voy a proporcionar aquí argumentos tendientes a mostrar la verdad de la versión limitada del universalismo ético espacial que he expuesto, ya que no es este el propósito de mi trabajo. Lo que deseo sostener es que –aun si hay argumentos en favor del universalismo ético espacial– todavía puede defenderse el relativismo ético temporal. En otras palabras: el relativismo ético temporal es una tesis correcta incluso si el universalismo ético espacial es una tesis correcta.

La aceptación de este principio permite un amplio espacio residual para el relativismo ético, sin embargo. Dejando de lado momentáneamente la falta de referencia temporal del principio, el re-

¹⁰ Robert Nozick, *Invariances*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, p. 280.

lativismo aparece al menos en dos aspectos: a) en todos aquellos ámbitos de la moral que se encuentran más allá del principio del daño, y b) en la caracterización misma de lo que constituye un daño. (Por ejemplo, ¿debemos limitarnos a defender un principio como el Principio Universal de No-Daño, que propone Narveson, según el cual sólo se daña por acción, o debemos sostener que también puede dañarse por omisión?¹¹)

De todos modos, puesto que estoy sosteniendo que existe un principio moral universalmente válido en la actualidad, esta idea contradice la tesis relativista de que ningún principio presenta estas características. (Obviamente, el principio que invoco no resulta desmentido por la aplicación de sanciones en caso de que el propio principio sea violado, sino que la existencia de esas sanciones –que constituyen un caso de daño no consentido a un tercero– sirve precisamente para confirmarlo.)

Pero pienso que esto es todo lo que debemos aceptar en materia de objetivismo (o universalismo) moral. No existe un principio ético que valga para todo tiempo, de manera que el relativismo ético en su dimensión temporal es una tesis correcta.

6.

Quiero mostrar inicialmente mi idea con las palabras que aparecen en un trabajo poco conocido de un gran filósofo, John Stuart Mill, que en su ensayo sobre el teísmo dice:

El estudio filosófico de la historia, una de las creaciones más importantes de los tiempos recientes, ha hecho posible una evaluación imparcial de las doctrinas e instituciones del pasado, desde un punto de vista relativo en lugar de absoluto, como incidentes del desarrollo humano respecto de los cuales es inútil quejarse, y que pueden merecer admiración y gratitud por sus efectos en el pasado, incluso aunque puedan ser consideradas incapaces de prestar servicios similares en el futuro¹².

¹¹ Jan Narveson, "Egalitarianism: Partial, Counterproductive, and Baseless", en Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 84.

¹² John Stuart Mill, "Theism", en *Essays on Ethics, Religion and Society*, CW x, ed. por J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1969, p. 429.

Mill habla aquí de doctrinas e instituciones, por lo cual voy a considerar enseguida el caso de la esclavitud como institución. Pero antes quiero ilustrar el alcance temporal del relativismo con un ejemplo de otro tipo. ¿Qué pensaría la gente, en general, de un individuo del cual pudiera afirmarse –con gran probabilidad– que era un pedófilo homosexual? La pregunta es retórica, porque descarto que la respuesta sería muy desfavorable. Pero la respuesta misma lleva implícita la condición de que el individuo en cuestión esté, de alguna manera, conectado temporalmente con nosotros. Porque Sócrates era –con gran probabilidad– un pedófilo homosexual, pero no estamos dispuestos a modificar por esta circunstancia nuestra opinión favorable acerca de él, puesto que –como vivió cinco siglos antes de Cristo– no nos sentimos temporalmente conectados con él. (No puedo precisar con exactitud, por supuesto, cuántos siglos deben transcurrir para que se pierda la conexión temporal. Veinticinco siglos es suficiente, desde luego, y un siglo –como enseguida veremos– no basta. En el medio, sin duda habrá fechas que constituyen una zona gris.)

Pensaríamos igualmente muy mal de un individuo del cual pudiera afirmarse –con un cierto grado de posibilidad– que fuera un pedófilo heterosexual, pero también en este caso si existiera una conexión temporal con nosotros. Por eso –a diferencia del caso de Sócrates– reaccionamos desfavorablemente ante las versiones de que Lewis Carroll podría haber molestado a niñas pequeñas, no porque el pedófilo heterosexual sea más moralmente reprochable que el pedófilo homosexual, por supuesto, sino porque Lewis Carroll vivió en el siglo XIX, y sentimos alguna conexión temporal con él. Mientras nuestra opinión sobre la personalidad de Sócrates no cambia cuando se revelan sus preferencias sexuales, nuestra opinión acerca de Lewis Carroll se deteriora cuando conocemos las suyas (asumiendo, lo que es discutible, que las acusaciones en su contra fueran verdadera).

Sin embargo, como he dicho, Mill se refería principalmente a instituciones, por lo que es bueno examinar el caso de la esclavitud. Un economista presenta así el punto de vista que quiero defender:

Para comenzar, no es obvio que la esclavitud es “incorrecta” en algún sentido absoluto. De otra manera, Aristóteles no hubiera pasado por alto el hecho. Ni Cicerón hubiera sido capaz de presentar sus duras propuestas para disponer de los esclavos que habían superado su vi-

da útil como disposiciones a ser observadas por razones morales. Nuestra oposición a la esclavitud es un fenómeno cultural¹³.

La opinión que sostenemos acerca de Aristóteles no está influida por sus convicciones acerca de la esclavitud, como sí lo está en cambio nuestra opinión acerca del senador John Calhoun, quien la defendió durante el siglo XIX con motivo de la guerra civil norteamericana. Y Aristóteles defendió sin embargo a la esclavitud tal vez con más vehemencia incluso que Calhoun, puesto que creía que “aquellos que siendo un ser humano pertenece por naturaleza no a sí mismo sino a otro, es por naturaleza un esclavo”¹⁴, y que:

todos los hombres que difieren tanto como el alma difiere del cuerpo y como el ser humano difiere del animal inferior [...] estos, digo, son por naturaleza esclavos para quienes el ser gobernados con esta clase de autoridad es ventajoso¹⁵.

Sin embargo, nadie se refiere hoy a Aristóteles como *el esclavista*, juicio que distorsionaría gravemente su contribución a la ética y a la política. Y la *Enciclopedia de Filosofía* de Edwards puede aseverar, sin que su juicio resulte paradójico, que Cicerón “en sus escritos filosóficos, no menos que en sus grandes oraciones públicas, combinó sabiduría y elocuencia al servicio del pueblo romano”¹⁶.

Por cierto que no estoy proporcionando aquí un argumento decisivo en favor del relativismo ético temporal, pero es importante mostrar que los usos lingüísticos –apoyados sin duda en intuiciones morales– se corresponden con la idea que defiendo.

¹³ Ken Binmore, *Playing Fair*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1994, p. 16.

¹⁴ Aristóteles, “Política”, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964, Libro I, capítulo 2.

¹⁵ Aristóteles, ob. cit., Libro I, capítulo 2. Curiosamente, la situación de Jefferson es más complicada que la de Aristóteles. Porque Jefferson creía que todos los hombres habían nacido libres e iguales, pese a lo cual era propietario de esclavos. Él no disponía –a diferencia de Aristóteles– de la excusa de que la esclavitud era algo natural.

¹⁶ *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Paul Edwards, New York, MacMillan Publishing Co., 1967, vol. 2, p. 114.

7.

¿Cómo entenderse, entonces, con el fenómeno de la esclavitud en tiempos pasados? Si la ética surgió como un modo de favorecer la cooperación mutua, bien puede haber etapas en la historia en las cuales un grupo de individuos era obligado a aceptar menos de lo que hubiera podido corresponderle, so pena de que no se interactuara con él de ninguna manera. Al cambiar las condiciones socioeconómicas, la cooperación con este grupo en términos más favorables para él se vuelve deseable, porque grupos previamente más aventajados creen ahora que estos nuevos términos de intercambio redundan en beneficios para todos. Las condiciones previas podían no favorecer una cooperación de este tipo, porque no todos los grupos inicialmente aventajados hubieran resultado entonces beneficiados. Podría decirse, pues, que somos en la actualidad muy afortunados por vivir bajo condiciones tales que no favorecen la conquista, la esclavitud, o el pillaje¹⁷.

Nozick, que desarrolló el argumento anterior, lo dice con toda elocuencia:

Tal vez nosotros, los modernos, deberíamos asignarnos menos crédito por el progreso moral que las condiciones cambiantes (las que en parte fueron causadas por extensiones más tempranas de la cooperación) habían tornado adecuado y deseable¹⁸.

Si la sociedad griega no reunía condiciones adecuadas como para tornar deseable una colaboración con los esclavos, Aristóteles se limitó a reflejar esta circunstancia en su pensamiento político.

No estoy sosteniendo –necesariamente– que la cooperación social sea el único valor en este caso, sino que para promover la cooperación social podría ser necesario defender distintos valores a través del tiempo. Pero, ¿qué ocurriría si –contrafácticamente– las condiciones para la cooperación social hubieran sido las mismas en la Grecia precristiana que en la actualidad? ¿Desaparecería entonces el relativismo ético temporal? Ciertamente no. Además de las condiciones necesarias para la cooperación social, para que pudiera condenarse la existencia de la esclavitud en la Grecia de Aristóteles resulta imprescindible que en esa época estuvieran disponibles en el

¹⁷ Nozick, *Invariances*, ob. cit., p. 265.

¹⁸ *Ibidem*.

debate moral argumentos referidos a la igualdad de (todas) las personas y a la dignidad de (todos) los seres humanos. ¿Y si esos argumentos hubieran estado disponibles? Entonces tendríamos que decir que existe un continuo entre la Grecia del siglo V antes de Cristo y la época actual. Lo que hace mi defensa del relativismo ético temporal –entre otras cosas– es recordar las diferencias que existen –a través de veintiséis siglos– en las condiciones de cooperación social y en los argumentos éticos.

Gilbert Harman nos pide que imaginemos una sociedad que cuenta con un sistema de esclavitud hereditaria, y cuyo acuerdo social no presenta aspectos que cuenten en contra de la esclavitud. En una sociedad tal no aparecería ninguna incoherencia en el acuerdo moral básico de ella, y no sería verdadero en tal sociedad que los dueños de los esclavos deberían liberarlos, o que los esclavos no deberían obedecer a sus amos. Pero puede llegar un tiempo en el cual existen razones para modificar el primitivo acuerdo básico, sea por una amenaza externa de sociedades opuestas a la esclavitud, o por una amenaza interna de rebelión de los esclavos. No obstante, en la primera etapa del desarrollo de una sociedad tal, no parece posible emitir juicios morales internos acerca de la esclavitud.

Muy distinto sería el caso, sin embargo, si en el acuerdo moral básico de la sociedad en cuestión hay elementos que hablan en contra de la esclavitud. Los propios dueños de esclavos, entonces, compartirían ciertos principios con nosotros, y es con referencia a esos principios que podemos decirles a los propietarios que ellos no deberían tener esclavos, y hasta que era inmoral haberlos tenido. Pero este tipo de juicios se vuelve cada vez más inadecuado cuanto más distante se encuentra esta sociedad de la nuestra, porque entonces es más difícil para nosotros pensar que nuestra comprensión moral es continua con la de ellos¹⁹.

Harman está hablando aquí de un acuerdo implícito: cada uno de los individuos involucrados tiene una intención, basándose en la suposición de que los demás individuos tienen la misma intención. Puesto que uno mantiene el acuerdo en la medida en que retiene las mismas intenciones, no puede establecerse un momento temporal preciso en el cual uno convino, pero no me parece que esta circunstancia prive de fuerza al argumento.

¹⁹ Gilbert Harman, "Moral Relativism Defended", en Pojman, ob. cit., p. 40.

Me parece que es por este motivo que no le reprochamos a Aristóteles su defensa de la esclavitud, y que sí, en cambio, se la reprochamos a Calhoun. Porque encontramos un continuo con la sociedad norteamericana del siglo XIX, pero no con la sociedad griega del siglo V antes de Cristo.

En la sociedad en la que vivía Aristóteles él no podía haber escuchado argumento alguno en contra de la esclavitud, mientras que Calhoun, de hecho, los escuchaba. La situación se asemeja a lo que bien puede ocurrir hoy respecto del servicio doméstico. Supongamos que dentro de cinco siglos aparezcan argumentos que muestren –al menos para una parte considerable de la sociedad– que el servicio doméstico es inmoral, argumentos que hoy –como sabemos– están ausentes. ¿Qué sentido tendría decir en el siglo XXVI que yo me comportaba inmoralmente –en el siglo XXI– por tener servicio doméstico, cuando nadie se planteó nunca el problema que relato –en términos éticos– en este último siglo? No se trata, simplemente, de que las creencias éticas dependen de lo que acontece en un plano fáctico. Se trata de que las creencias éticas sólo pueden basarse en los argumentos éticos disponibles en el momento en el cual la cuestión se plantea.

8.

Mi interpretación de la tesis de Aristóteles no difiere mucho, en el fondo, de la que sostiene Martha Nussbaum. Es verdad que, en un examen superficial, ambas parecen ser radicalmente diferentes (y lo son en su conclusión final, es cierto, pero sólo en esta). Nussbaum pretende encontrar una base objetiva –explícitamente no relativista– para sustentar las virtudes aristotélicas. Sin embargo, su tesis aparece acotada desde el primer momento por concesiones al relativismo.

Ella comienza examinando las distintas esferas de experiencia reconocidas por Aristóteles, y sus correspondientes virtudes²⁰. A la esfera de la distribución de los recursos limitados, por ejemplo, le corresponde la virtud de la justicia.

Pero es obvio, por supuesto, que a la pregunta acerca de cómo distribuir cualquier recurso, puede haber una pluralidad de respuestas diferentes, todas ellas invocando –sin vacilación– la virtud

²⁰ Martha Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen, (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 245-246.

de la justicia. Esto bastaría para darle a la virtud de la justicia un carácter relativo: mientras el concepto de justicia sería objetivo, sus concepciones, que es lo que realmente interesa en filosofía moral, serían relativas. Curiosamente, los argumentos de Nussbaum parecen aceptar esta conclusión. Ella reconoce, por ejemplo, que no es necesaria una única respuesta cuando se requiere la especificación de una virtud (pasando del concepto a la concepción de ella), y que la respuesta correcta bien puede depender de las prácticas y condiciones locales, por lo cual –dice expresamente– las conclusiones de Aristóteles no diferirían de las que recomendaría un relativista²¹.

Hasta aquí estoy de acuerdo con ella, porque en este caso la idea aristotélica –en sus recomendaciones prácticas– sería sin duda relativista. Para arribar a la conclusión contraria, Nussbaum introduce una idea algo sorprendente: que es correcto, de manera absoluta y objetiva, en cualquier lugar del mundo, prestar atención a los rasgos particulares del contexto²². En otras palabras: que es siempre objetivamente valioso ser un relativista moral. Ni siquiera los elegantes argumentos de Nussbaum consiguen disipar por completo el aire paradójico que rodea a esta afirmación²³. En esta idea final, pero sólo en esta, aparece planteada la discrepancia con la interpretación que estoy defendiendo.

9.

Sin embargo, hay al menos todavía una objeción que puede plantearse a la tesis que defiende. El relativismo ético temporal pa-

²¹ Nussbaum, *ob. cit.*, pp. 255-257.

²² Nussbaum, *ob. cit.*, p. 257. En su comentario a ese trabajo Susan Hurley cree que la posición de Nussbaum es correcta, y no se detiene a analizarla críticamente. Cfr. Susan Hurley, "Martha Nussbaum: Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, en Nussbaum y Sen, *ob. cit.*, p. 270.

²³ Mucho más cautelosamente, yo no hago ninguna afirmación –como puede verse– acerca del carácter de la proposición metaética de que debemos ser relativistas temporales. En realidad, se sigue implícitamente de mi trabajo que pueden aparecer en el futuro argumentos morales –al nivel metaético– que muestren la incorrección del relativismo ético temporal, así como aparecieron argumentos –al nivel de la ética normativa– que mostraron la incorrección de la proposición de que la esclavitud era buena. En ese caso, la corrección de lo que aquí sostengo sería sólo relativa, lo cual tal vez para algunos le reste fuerza, aunque no creo que puede acusárselo de paradójico.

rece implicar que los reformadores morales están siempre equivocados –moralmente equivocados– porque marchan en contra de los cánones culturales, o de las condiciones posibles de cooperación mutua²⁴. ¿Sería un inmoral, entonces, aquel que hubiera propuesto la abolición de la esclavitud en la Grecia de Aristóteles?

Inmoral no, por cierto. Un reformador moral puede ser un visionario, en el sentido de anticipar formas futuras de cooperación (sin esclavitud, por ejemplo). O puede ser un individuo moralmente desubicado, que sostiene que esas formas ya son posibles, cuando en realidad no lo son (y tal vez no lo sean nunca). Pero cuando hablo de formas *posibles* de cooperación, ¿estoy pensando a la vez en formas *deseables*? Sí, pero con el mismo sentido relativo que aparece en todas mis aseveraciones. La eliminación de la esclavitud no era algo ni siquiera deseable en el siglo V antes de Cristo, pero lo era en cambio en el siglo XIX.

Para comprender mejor este problema, dejemos por un momento de lado el tema de la esclavitud y concentrémonos en el trabajo asalariado bajo el modelo de producción capitalista. Marx recuerda que

el proceso de donde salieron el obrero asalariado y el capitalista tuvo como punto de partida el esclavizamiento del obrero. En las etapas sucesivas, este esclavizamiento no hizo más que cambiar de forma: la explotación feudal se convirtió en explotación capitalista²⁵.

Porque

estos trabajadores recién emancipados sólo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se ven despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban. El recuerdo de esta cruzada de expropiación queda inscripto en los anales de la historia con trazas indelebles de sangre y fuego²⁶.

En una interpretación posible (y no voy a discutir aquí si esta es la mejor interpretación) Marx considera inmoral al modo de producción capitalista, pues el trabajo asalariado constituye una ex-

²⁴ Louis P. Pojman, "A Critique of Ethical Relativism", en Pojman, ob. cit., p. 27.

²⁵ Karl Marx, *El Capital*, Buenos Aires, Cartago, 1956, I, p. 575.

²⁶ Marx, ob. cit., I, p. 574.

plotación del obrero. Si realmente existían al momento de escribirse *El Capital* las condiciones de cooperación que permitían eliminar el trabajo asalariado y concretar relaciones más igualitarias entre las partes, Marx fue un visionario moral. Si estas condiciones no existían, y él se equivocó al pensar lo contrario, Marx fue un desubicado moral. Y esta es la forma que adopta precisamente el debate sobre sus ideas. Nadie, salvo un reducido grupo de fanáticos, piensa que Marx era un inmoral²⁷.

10.

Lo que he estado defendiendo hasta ahora, entonces, es lo siguiente:

- a) El relativismo –entendido como tesis metaética– sostiene que los juicios morales varían de acuerdo al lugar y al tiempo. No hay juicio moral que sea universalmente válido en todo tiempo.
- b) Esta tesis puede dividirse en dos partes: aquella que sostiene que los juicios morales varían de acuerdo al lugar, y aquella que sostiene que varían de acuerdo al tiempo.
- c) La primera parte de la tesis relativista es incorrecta. Hay un juicio moral que es válido –en este tiempo– en todo lugar: es inmoral causar un daño no consentido a un tercero. El juicio puede expresarse en su versión deontológica o en su versión consecuencialista. (Recuerde que si usted coincide con el relativismo ético espacial, no tiene por qué discrepar con la tesis central de este trabajo, que se limita a defender al relativismo ético temporal.)
- d) Desde luego que este juicio moral todavía deja un amplio lugar para el relativismo espacial, por dos motivos. Primero, porque el concepto mismo de daño puede variar de sociedad en sociedad. Y segundo, porque el ámbito de la moral abarca mucho más que este principio, y dentro de este ámbito puede

²⁷ Tal vez esta interpretación, como he sugerido, no sea la mejor que pueda realizarse, y es posible que Marx no considerara inmoral al capitalismo. Cfr. Martín Diego Farrell, *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989. El resultado del debate, de todos modos, no modifica la conclusión que acabo de exponer.

ocurrir que los restantes juicios morales dependan del lugar en que se emitan. Pero si la tesis relativista espacial sostiene que no existe ningún juicio moral que valga hoy en todo lugar, entonces la tesis es falsa. (Recuerde que no es mi propósito mostrar la falsedad de esta tesis, sino argumentar en favor de la tesis relativista temporal.)

- e) Sin embargo, la segunda parte de la tesis relativista es correcta: no hay ningún juicio moral que sea válido en todo tiempo. No podemos emitir hoy, por ejemplo, un juicio moral que sea válido respecto de la esclavitud, tal como se la practicaba en la sociedad griega. El relativismo ético temporal es una tesis correcta.
- f) Esto no significa que los reformadores éticos sean inmorales. Según el valor que tengan sus profecías, ellos serán visionarios morales o desubicados morales.

Comencé el examen de este tema con una frase poco conocida de John Stuart Mill, y quiero terminarlo con otra de él, también poco conocida. Mill dijo que Bentham

supone que la humanidad es la misma en todo tiempo y lugar, que tiene los mismos deseos y está expuesta a los mismos males, y que si las mismas instituciones no le convienen, es sólo porque en las etapas más atrasadas de su desarrollo no tienen la sabiduría para apreciar cuáles instituciones son mejores para su bien.

Pero, agregó Mill, si Bentham hubiera visto el panorama completo

hubiera advertido que las mismas instituciones no se ajustarán a dos naciones en diferentes etapas de civilización, más que las mismas lecciones se ajustarán a niños de diferentes edades²⁸.

Esto es, precisamente, lo que con una prosa por supuesto mucho más pobre he tratado de transmitir aquí²⁹.

²⁸ John Stuart Mill, "Remarks on Bentham's Philosophy", CW x, ob. cit., p. 16.

²⁹ Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el Primer Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, Alcalá de Henares, 2002. Agradezco las observaciones de Ernesto Garzón Valdés, José Juan Moreso y Cristina Redondo, así como las del editor de *Análisis Filosófico* que revisó este trabajo.