

ANTROPOLOGÍA, RELATIVISMO CULTURAL Y PRINCIPIOS

Anthropology, cultural relativism and principles

Dr. Jesús Manuel Conderana Cerrillo¹

RESUMEN: Existe peligro de que el relativismo axiológico haga imposible la tarea educativa. Este artículo intenta contestar la pregunta clave para escapar de dicho peligro: «¿es posible sostener que hay puntos de referencia válidos para cualquier cultura sin que ello suponga atentar contra la legítima pluralidad cultural consecuencia de la libertad humana?». La respuesta a la pregunta de la profesora María García Amilburu se asienta en la idea aristotélica de que existe un *telos* para el hombre «por naturaleza». Puestas de manifiesto las deficiencias de la argumentación aristotélica, se presenta una respuesta alternativa desde el intuicionismo ético defendido por el autor.

Palabras clave: Relativismo cultural gnoseológico, relativismo cultural axiológico, intuicionismo ético, principios éticos.

ABSTRACT: There exists the risk that axiological relativism make educational tasks impossible to perform. This article intends to answer the question of how this risk could be avoided: Is it possible to support the fact that there are certain issues which could be accepted as valid by any culture? Could this fact be achieved without menacing the so called legitimate cultural diversity due to human freedom? Professor María García Amilbury offers an answer which stands upon the Aristotelic idea of a «natural» *telos* of mankind. Once the deficiencies of the Aristotelic argument have been uncovered, an alternative answer coming from the «ethic intuitionism» theory is considered by the author.

1. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia de Salamanca. Correo electrónico: jmconderanace@upsa.es.

Key words: Gnoseologic cultural relativism, Axiologic cultural relativism, Ethical intuitionism, Ethical principles.

Fecha de recepción: 8-VI-2006
Fecha de aceptación: 15-XII-2006

Se me ha pedido por parte de esta revista escribir un artículo que yo he entendido en referencia a aquellos temas que son de mi interés y pueden serlo de los lectores de esta arriesgada publicación, dados los tiempos que corren. He pensado que lo mejor que podía dejar por escrito es una cuestión que, a mi juicio, suscita mucho interés y debate en las aulas en que se plantea el problema: la existencia o no de principios éticos universales. Éste es un tema muy interesante de Antropología de la Educación por las repercusiones educativas que tiene. Un reciente manual (BOUCHÉ PERIS, Henri; GARCÍA AMILBURU, María; QUINTANA CABANAS, José María y RUIZ CORBELLA, MARTA: *Antropología de la Educación*, Editorial Síntesis, Madrid 2002) me parece muy bueno en muchos aspectos, pero sobre estos temas no me parece que acierta en el planteamiento de las cuestiones. Suelo corregir sus propuestas de palabra en mis clases, pero creo que ha llegado el momento de formular mis quejas y mi posición personal por escrito. Y el artículo solicitado para esta publicación me ha brindado la oportunidad.

El esquema que seguiré es muy sencillo. Partiré de una caracterización del relativismo cultural axiológico para criticarlo a continuación y terminar con una propuesta alternativa que obvie los inconvenientes que habré puesto de relieve en la postura criticada.

1. Relativismo cultural axiológico

Se puede caracterizar a partir de una serie de tesis en que se muestra el paso sutil desde el relativismo cultural gnoseológico hasta el axiológico. Enunciamos dichas tesis:

«1. El hombre carece de instintos y no está predeterminado biológicamente hacia ningún tipo particular de cultura, ya que desde el punto de vista biológico la característica más notable del hombre es la plasticidad. Por lo tanto, no hay ninguna cultura concreta que pueda reclamar para sí la prerrogativa de ser “la auténtica cultura humana”.

2. Como consecuencia, todas las culturas tienen, en principio, la misma carta de legitimidad, por lo que cualquiera de ellas es digna de ser respetada.

3. Cada cultura particular no sólo es digna de respeto, sino que se cometería una grave injusticia si se juzgaran sus peculiares manifestaciones utilizando criterios de valoración pertenecientes a otra cultura. Dicho de otro modo, no es justo enjuiciar una cultura *desde fuera* de ella misma, y mucho menos, imponer por la fuerza formas culturales ajenas o impedir el desarrollo de las propias: sería considerado un acto de “colonialismo cultural”» (García Amilburu [2002] 101-102).

Hasta aquí el planteamiento nos parecería aceptable a todos. Pero las siguientes afirmaciones seguramente no suscitarán tanto grado de acuerdo:

«4. En último extremo, no es posible llegar a comprender una cultura cuando se pertenece a otra. No se puede alcanzar una plena comunicación en el diálogo intercultural, pues la mentalidad de cada individuo está configurada inconscientemente por los presupuestos de su propia cultura.

5. Esto conduce a considerar cada cultura como un absoluto, una especie de mónada que constituye un universo autosuficiente, clausurado sobre sí mismo, que se autojustifica sin ninguna referencia a una instancia exterior, llámese naturaleza humana, Derechos Humanos, o como se quiera.

6. Como consecuencia, se afirma que no es posible encontrar un criterio con el que se puedan emitir juicios de validez universal acerca de la bondad o maldad de las acciones personales y las manifestaciones culturales de los diversos grupos humanos.

7. Y se concluye que cada cultura deberá darse a sí misma los criterios acerca de lo bueno y lo malo; criterios que podrán basarse en la tradición, la autoridad o el consenso entre los miembros del grupo social, pero nunca en instancias *objetivas* externas al propio ámbito cultural. Cada cultura tendrá su propio código de valores sociales, estéticos y éticos, que pueden coincidir o no con los códigos de otras culturas, pero que serán *buenos para ella*, precisamente porque son *los suyos*» (ibídem 102). Esta postura se conoce como *relativismo cultural axiológico*.

La pregunta clave que hemos de hacer a esta posición teórica es la siguiente: ¿Es posible sostener que hay puntos de referencia válidos para cualquier cultura sin que ello suponga atentar contra la legítima pluralidad cultural que es consecuencia de la libertad del hombre? (cf. ibídem 103).

2. Crítica al relativismo cultural axiológico

Pensamos que sí es posible sostener puntos de referencia universalmente válidos, pero por razones distintas a las que sostiene García Amilburu en las páginas que estamos citando. Según esta autora es posible sostener dichos puntos de referencia universalmente válidos apelando a una noción de natu-

raleza humana que se entienda en sentido teleológico. Lo natural para la autora es lo que «brota desde sí mismo en armonía con el propio modo de ser. Lo natural es en consecuencia bueno y conveniente porque se orienta a la consecución de la propia plenitud». Según esto «pueden considerarse buenas las manifestaciones culturales que estén en armonía con el desarrollo adecuado de la naturaleza humana, las que facilitan alcanzar la perfección que le es propia; y son en cambio malas aquellas que impidan o entorpezcan su consecución» (ibídem).

Esta argumentación en contra del relativismo cultural axiológico adolece de algunas dificultades graves. La autora no explica en qué consiste la plenitud humana, ni cómo se determina. ¿Qué significa, pues, «la plenitud que le es propia»? ¿La que es *exclusiva* del hombre o la que le es *característica*? ¿Se refiere la autora a la racionalidad, a la sensibilidad, a los sentimientos o a una combinación de todos estos elementos? Sobre estos importantes asuntos la autora no dice nada. Se nos va a permitir que exponamos brevemente y critiquemos la postura expresada por Aristóteles en un famoso pasaje de su *Ética a Nicómaco* (EN) I, 7 (cf. *Ética a Eudemo* [EE] II, 1) porque nos parece ser la misma expresada por la autora o estar en los fundamentos de lo que ella quiere proponer, si no nos confundimos demasiado. No se debe olvidar que la naturaleza entendida como principio de operaciones, punto de partida de la autora, fue magistralmente descrita por el Estagirita en *Física* II, 1. Nos parece, pues, que la postura de la autora refleja las ideas expresadas por Aristóteles en el citado pasaje de su *Ética*. Para que la crítica sea más eficaz convendrá revisar a fondo la fuente misma.

En los párrafos anteriores al texto de la *Ética a Nicómaco* que hemos citado, Aristóteles establece que la felicidad ha de ser una *actividad*. A continuación intenta delimitar la naturaleza de semejante actividad. Para ello razona, en síntesis, del modo siguiente:

Para todas las cosas que poseen una función ésa es su bien; el hombre posee una función (el uso excelente de la razón), luego para el hombre su función es su bien.

La *premisa mayor* está justificada mediante inducción. Todos los oficios desempeñados por los hombres tienen una función o cometido específico. También tienen una función específica todos los instrumentos, órganos y miembros corporales (cf. EE II, 1, 1219a 1-5). Un *buen* artesano, instrumento u órgano es aquel que desempeña *bien* su cometido. Y es tanto *mejor* cuanto *mejor* lo realiza.

La *premisa menor* es introducida como consecuencia de las observaciones anteriores: el hombre también ha de tener una función propia, algo así como

un «oficio de hombre». ¿Cómo puede ser que todo tenga una función y el hombre carezca de ella?

La *conclusión* del argumento se desprende sin dificultad. Si calificamos de «bueno» al artesano o al órgano que cumplen adecuadamente con su función específica, también calificaremos de «bueno» al hombre (o a la acción, como dice María García Amilburu) que cumpla con su función propia de modo conveniente.

Aristóteles emprende a reglón seguido la tarea de determinar cuál es la función específica del hombre en cuanto tal. El bien del hombre consistirá en cultivar de manera excelente aquello que le caracteriza, pues en eso consiste la función propia de los casos examinados anteriormente. Una comparación con el resto de los vivientes le hace pensar que lo específico del hombre es cultivar la vida racional, sea en el modo de la reflexión teórica o en el de la moderación de acciones y pasiones mediante la razón práctica.

La conclusión del argumento parece ir en contra del intuicionismo que defiende y que explicaré un poco más adelante. (a) No es preciso apelar a la intuición para conocer qué bienes debería cultivar el hombre. (b) Además, la manera en que se alcanza dicha conclusión socava una tesis subsidiaria del intuicionismo: para encontrar el bien del hombre no necesitamos ninguna argumentación específicamente moral, ya que basta con determinar, por comparación, qué es lo específico del hombre frente a los demás seres. Esta estrategia cuenta con la ventaja de aplicar criterios objetivos: no parece difícil ponerse de acuerdo en qué hace al hombre diferente del resto de los seres.

(c) Otra consecuencia de lo expuesto más arriba podría arruinar definitivamente la tesis intuicionista que defendemos. Hemos señalado la racionalidad como característica distintiva del hombre. Podemos precisar las condiciones que deberían concurrir para poder hablar de un «buen» hombre: sería aquel que cumpliera su cometido racional de manera sobresaliente. Como es posible fijar en qué condiciones un hombre usa de manera excelente su razón, la indefinibilidad del bien (consecuencia de ser intuitivo) queda definitivamente descartada.

Sin embargo, la interpretación expuesta de *EN I*, 7 adolece de ciertas deficiencias y de algunos desenfoces que, resueltos, hablan a favor del intuicionismo al suprimir las tres dificultades señaladas. Proponemos a continuación una interpretación diferente del conjunto del texto que discutimos y que mostrarán qué defendemos nosotros al declararnos «intuicionistas» al tiempo que respresentará una alternativa crítica a la propuesta de solución del relativismo ético de la profesora Amilburu.

Respecto de la primera premisa diremos que las inducciones empleadas por Aristóteles no bastan para fundar la doctrina según la cual la *función* es la

característica de un ente que constituye su bien específico. Ciertamente *para el hombre*, un *buen* caballo (de tiro) es aquel que tiene fuerza y resistencia. Pero tal vez el caballo pudiera tener una idea más exacta de lo que significa realizarse como caballo. Si se responde que los caballos sólo están para el servicio del hombre, entonces la crítica de la segunda premisa se facilita enormemente, pues podría ser que el bien de los oficios, utensilios y animales sea realizar de modo excelente el cometido que el hombre les asigna. Aristóteles insiste en que habiendo algunas actividades propias del carpintero y del zapatero, también debe existir una actividad propia del hombre². Pero no vemos la necesidad de esa conclusión. El carpintero, el zapatero y el caballo *son buenos* en la medida en que «sirven para». No parece que el hombre en cuanto tal tenga que «servir para».

Aclaremos este análisis estudiando el contexto del argumento. Los ejemplos y el lenguaje aristotélico apuntan a que dicho contexto es el de la comprensión teleológica de la naturaleza (como parece ser el supuesto de la autora). Todos los seres naturales tienden a un fin que es llegar a ser un ejemplar perfecto de su especie, es decir realizar plenamente su forma específica³. De ahí que la forma en acto sea fin. Explicamos los procesos naturales aduciendo los fines a que tienden, o sea, las formas en plenitud hacia las que caminan dichos procesos. La semilla echa raíces, absorbe agua, crece... *porque* así llegará a ser una planta en plenitud. En el caso del hombre, además de alcanzar su plenitud biológica como todos los demás animales, realizarse completamente como hombre le exige desarrollar la racionalidad que su forma contiene.

2. Que el hombre deba desarrollar lo que le caracteriza es un criterio problemático. No es exclusivo del hombre el poseer razón. Ser capaz de contemplar es algo que comparte con los dioses. En cambio, la razón práctica es exclusiva del hombre. En rigor, pues, lo que el hombre debería desarrollar, caso de ser válido el argumento que analizamos, serían las virtudes éticas (incluida la prudencia, en la medida en que lo es), no las dianoéticas. En este caso la función propia del dios aristotélico es la contemplación, solución coherente con lo dicho en otros textos aristotélicos.

3. MacIntyre [1966] 69 considera el argumento válido únicamente si se mira desde la concepción aristotélica de un universo que aspira a parecerse lo más posible al Motor Inmóvil. Los seres vivos aspiran a participar de la eternidad generando seres semejantes a sí mismos: individualmente no son eternos, pero la especie puede serlo (cf. *De an.* II, 4, 415a 26). Además, cada ser aspira a participar en la vida del Motor Inmóvil actualizando sus potencialidades, especialmente las más elevadas y el hombre no es una excepción. Pero ya que la razón lo distingue y puede ser usada conscientemente, el hombre debe desarrollar al máximo sus capacidades racionales. Sin duda este argumento supone, para ser válido, una premisa mayor ética: el hombre debe desarrollar lo que le es propio. Ni siquiera desde esta perspectiva el argumento es plenamente convincente. Podría entenderse como un intento sofisticado de derivar un «debe» de un «es».

Las limitaciones explicativas de este modelo teleológico se hacen manifiestas cuando queremos alcanzar una comprensión definitiva de los seres naturales. Podríamos entender que el árbol busque agua porque es buena para su desarrollo como árbol. Pero ¿por qué es bueno que haya árboles? «La pregunta es aún más acuciante en el caso del hombre. Aceptemos que también a él le está prescrito por naturaleza un *telos*, una forma de plenitud. ¿Por qué ha de sentirse el hombre vinculado por tal prescripción? ¿Por qué no habría de desentenderse del logro de su entelequia? Y no se conteste que el hombre ha de perseguir su plenitud porque es bueno para él, pues la cuestión es por qué es bueno que haya hombres» (Rodríguez Duplá [1998] 329). Acabamos de tocar fondo. Es evidente que una vez determinado el fin de algo, será fácil saber qué ejemplares lo alcanzan o qué acciones lo realizan. A esos ejemplares los llamamos «buenos». El término tiene aquí un sentido atributivo: significa «bueno en su especie» o «bueno para». Pero la cuestión decisiva es la primera: indicar el *fin bueno*. El sentido atributivo de «bueno» remite inexcusablemente al uso absoluto de ese término: lo que es *intrínsecamente bueno* (sentido predicativo). No disponemos de un criterio para saber qué es intrínsecamente bueno. Lo que buscamos es precisamente ese criterio. Lo intrínsecamente bueno es indefinible, según parece. No puede ser deducido, pues es principio y no conclusión. Por eso decimos que es conocido intuitivamente. Por «intuición» entendemos un conocimiento inmediato que se sabe verdadero y que no encuentra su fundamento en otro u otros conocimientos, sino en sí mismo. Aplicando esta noción a la ética, objeto de intuición sería el bien en sentido predicativo.

La pregunta que se hacía nuestra autora de si «es posible sostener que hay puntos de referencia válidos para cualquier cultura sin que ello suponga atentar contra la legítima pluralidad cultural», respondemos que sí, pero justificando nuestra respuesta de modo diferente a María García Amilburu.

La finalidad y las dimensiones que nos hemos propuesto para este artículo no nos permiten detallar más las tesis que sobre estos asuntos defendemos⁴. Nos contentamos con ofrecer un «experimento mental» que muestra de una manera «intuitiva» que estos principios éticos universales existen y que es posible conocerlos.

El enunciado del experimento es sencillo: Un miembro de la Resistencia francesa (precisamente tú) es detenido por la Gestapo y se presentan ante ti únicamente dos salidas. Puedes delatar a tus amigos, y entonces quedas libre, y además nadie jamás descubrirá tu traición; o bien puedes guardar silencio

4. Se puede consultar nuestra obra CONDERANA [2002], especialmente en las páginas 22. 182-187. 309-312.

(en tu cultura no delatar es la acción justa). En ese caso sólo te esperan grandes sufrimientos y, al final, la muerte⁵.

Todo «experimento» se realiza bajo ciertas condiciones. En este «experimento mental» también existen. La primera y fundamental consiste en entender que la pregunta que se hace está dirigida a ti en primera persona: «¿qué deberías hacer en este caso?». En segundo lugar, no entramos en el debate de si la Resistencia o la Gestapo eran organizaciones justas o no. Para el objetivo del experimento esto no es relevante, como tampoco lo es qué es lo que la mayoría haría en este caso. Debe entenderse también, en tercer lugar, que no se pregunta si eres o no valiente. Es claro que podrías ceder a las torturas y por cobardía delatar a los amigos. Pero considerarnos cobardes es haber contestado ya al asunto principal que se nos pregunta: la cobardía solo existe si hay un principio moral que nos insta a ser fiel a los amigos. Quien no es capaz de enfrentar peligros y dolores por alcanzar un *verdadero* bien, ése es precisamente el cobarde.

Teniendo en cuenta estas acotaciones, ¿tiene ya el lector su respuesta preparada?

Pues bien, es evidente que en esta situación alguien que sostenga el relativismo cultural axiológico no tendrá ninguna razón para guardar silencio. No podrá aducir que quizá prefiera afrontar la muerte antes de verse marginado por sus amigos a causa de su delación, puesto que, por hipótesis, hemos supuesto que jamás se descubrirá la traición.

Tampoco en ese caso el relativista puede argumentar que guardaría silencio porque ha interiorizado la norma de ser leal, norma que desde pequeño le han inculcado y que, por este motivo, no querría vivir luego con ese peso en la conciencia. En efecto, esto es lo que un relativista diría de los no relativistas, que todavía no han descubierto la convencionalidad de las normas. Pero quien sostiene el relativismo cultural axiológico se encuentra por encima de eso. Es como el adulto que descubre que su miedo a la oscuridad se debe a que de pequeño lo encerraban en un cuarto oscuro como castigo o que ya sabe que no existe «el hombre del saco». Una vez descubierto el origen de sus miedos,

5. Cf. García-García [1990] 221-222. En varias secuencias de películas se plantea un dilema moral semejante. Por ejemplo en una de las secuencias finales de «Perros de paja» de Sam Peckinpah y en una muy reciente: «La vida de los otros» de Florian Henckel-Donnersmarck. En determinado momento, el Capitán de la Stasi Hauptmann Gerd Wiesler propone a la mediocre actriz Christa-Maria Sieland delatar a su prometido, el dramaturgo Georg Dreyman, a cambio de libertad y con la condición de que él nunca se enterará de lo sucedido, pues la delación y el apresamiento se orquestarán de modo que nunca pueda sospechar que ella le delató.

puede vencer el temor a la oscuridad o al hombre del saco. De igual forma, el relativista, una vez descubierta la relatividad axiológica de las normas morales, puede superar la coerción que ejercen sobre él y el remordimiento que le produce no cumplirlas.

Por consiguiente, si en la situación descrita consideras que, de ser tú el prisionero, harías mejor en no confesar (otra cosa es que tuvieras valor para ello) no puedes ser relativista, entre otros motivos, porque acabas de descubrir un principio moral: «se debe ser fiel a los amigos». Y si hemos descubierto uno, posiblemente podremos encontrar más con un procedimiento semejante. A este tipo de argumentación que nos pone delante de principios éticos hemos dado en llamarla «argumentación práctica» y consiste fundamentalmente en un recurso dialéctico por el que se pone al interlocutor delante de sus propias convicciones morales en el entendido de que un uso sensato de la razón práctica supone dichos principios. Es una argumentación típicamente ética.

Con lo dicho creemos haber cumplido el objetivo que nos proponíamos en esta investigación. Por supuesto que no quedan contestadas todas las cuestiones. Nos permitimos señalar alguna de ellas, cuyo esclarecimiento dejamos para una ulterior investigación. ¿Es consciente el lector de que el conocimiento moral al que estamos apelando tiene condiciones morales? Dicho en palabras llanas: solo al bueno le es dado el bien como tal. Como decía Santo Tomás siguiendo a Aristóteles: «tal y como uno es, así le parece el fin que ha de perseguir». Y, además, para complicar un poco más el asunto, no es fácil responder a la pregunta de en qué medida el bueno sabe que lo es, pues no es objetivo de las acciones hacerse bueno moralmente hablando. En eso consiste precisamente la hipocresía.

Bibliografía

- CONDERANA [2002] = CONDERANA CERRILLO, Jesús Manuel: *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002.
- De an.* = ARISTÓTELES: *Acerca del alma* (introducción traducción y notas de Tomás Calvo Martínez sobre texto establecido por A. Jannone. Las variaciones respecto del texto de Jannone se encuentran en la página 128), Madrid 1988.
- EE = ARISTOTELIS: *Eudemi Rhodii Ethica* (Franz Susemihl, ed.), Leipzig 1868 (reimpreso en Amsterdam 1967). Hemos empleado la traducción de Pallí: *Ética nicomáquea. Ética Eudemia* (introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet), Madrid 1985.
- EN = ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Introducción y notas de J. Marías, Madrid 1989.

- GARCÍA-GARCÍA [1990] = GARCÍA BARÓ, Miguel – GARCÍA NORRO, Juan José.
Filosofía, Madrid 1990.
- MACINTYRE [1966] = MACINTYRE, Alasdair: *A short History of Ethics*, New York 1966
(*Historia de la ética*, traducción de Roberto Juan Walton, Buenos Aires 1970).
- RODRÍGUEZ DUPLÁ [1998] = Rodríguez Duplá [1998a] = RODRÍGUEZ DUPLÁ,
Leonardo: «Sobre los sentidos de «bueno» y su relevancia para la ética» en *Cua-
dernos salmantinos de filosofía* XXV (1998) 319-330.