



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LIBERALISMO RADICAL.

UNA PROPUESTA ÉTICA PARA LA DIVERSIDAD CULTURAL

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

CINDY RAQUEL ALVARADO FERNÁNDEZ

ASESOR: DR. LUIS HUMBERTO MUÑOZ OLIVEIRA

MÉXICO, D.F. 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres quienes
son en parte razón de lo que soy hoy.

A María Fernanda Alvarado
quien no eligió ser mi hermana, pero sí mi mejor amiga.

A Víctor Hugo López Mohedano
por la entrega con la que se involucró en esta tesis,
pero sobre todo por la disposición y el cariño
con el que ha decidido recorrer diversos caminos conmigo.

Índice

Introducción	9
1.-Universalismo	
1.1-¿Para qué una metafísica de las costumbres?	21
1.2-Juicios <i>a priori</i> , juicios <i>a posteriori</i> y juicios sintéticos <i>a priori</i>	25
1.3-Voluntad y Moralidad	27
1.4-La Libertad	32
1.5-Consideraciones finales	35
2.-Relativismo	
2.1-Perspectiva antropológica	39
2.2-Perspectiva filosófica	44
2.3-Consideraciones finales	56
3.-Debate crítico entre universalismo y relativismo	
3.1-Consideraciones introductorias	59
3.2-Primer apartado	61

3.3-Segundo apartado	72
3.4-Tercer apartado	78
3.5-Consideraciones finales	81
4.-Liberalismo radical. Una propuesta ética para la diversidad cultural	
4.1-Consideraciones introductorias	83
4.2-Concepción disposicional de la creencia	88
4.3-Tres formas de explicación de las creencias	92
4.4-Creencias e ideología	94
4.5-Universalismo-relativismo / Objetividad-subjetividad	96
4.6-Racionalidad, Razonabilidad e Irracionalidad	98
4.7-Criterios de objetividad	101
4.8-Prudencia para la pluralidad de razones	105
4.9-Liberalismo radical	106
Conclusiones	111
Bibliografía	127

AGRADECIMIENTOS

A mi asesor el Dr. Luis Humberto Muñoz Oliveira, porque fueron sus clases las que me interesaron en la reflexión ética, por haberme guiado en este trabajo y demostrarme su interés a cada momento con su atenta lectura y sus valiosos comentarios.

A la Dra. Paulette Dieterlen Struck, Dr. Mario Magallón Anaya, Dr. Victórico Muñoz Rosales y Lic. Alfonso Vázquez Salazar, quienes me compartieron su tiempo y conocimientos.

A todos los amigos que estuvieron conmigo en la facultad y con los que actualmente recuerdo grandes momentos. A los nuevos amigos que ahora están en la facultad y con los que actualmente paso grandes momentos.

A Leopoldo Laurido Reyes por sus inspiradas y poéticas correcciones a esta tesis.

A la Facultad de Filosofía y Letras que me dio la oportunidad de ser parte de ella.

Introducción

En la pluralidad de las sociedades actuales, la ética y los cuestionamientos que surgen alrededor de ella, son parte fundamental del ejercicio diario de convivencia entre individuos que se desarrollan en un mismo espacio y que sostienen diversos pensamientos y formas de vida. El debate entre universalismo y relativismo, junto con las posturas éticas que se desprenden de ambas posiciones, tienen un lugar central en la discusión filosófica contemporánea. Así mismo, la importancia de reflexionar en torno a dichos temas no se limita únicamente a la teoría, ya que sus alcances en lo pragmático pueden ser fácilmente ubicados en contextos como los latinoamericanos.

La idea de universalidad, que generalmente ha sido señalada por ser una de las pretensiones de la cultura occidental, encontró fuerte oposición en América Latina. Si bien la región se insertó en dicha cultura, aún existen en ella formas culturales ampliamente disímiles a las consideradas desde la civilización occidental. Por ello los discursos universales muchas veces se enfrentan con la problemática de intentar ser analizados desde una situación en particular. Ante tal discordancia, gran cantidad de países están siendo actualmente cuestionados por sectores que defienden una cultura al margen de la que sostienen los actuales Estados-Nación¹. Debido a que éstos, siguiendo una ideología liberal y motivados por circunstancias

¹“Estado y nación son conceptos distintos: Estado se refiere a un orden de poder soberano sobre un territorio limitado, que se reserva el monopolio de la violencia legítima. Nación, en cambio, es una comunidad de cultura, en el espacio y en el tiempo, unida por una tradición y un proyecto comunes. La unión del Estado y la nación es un invento moderno. Sus inicios pueden trazarse en Europa en el siglo XIV y su consolidación en el siglo XVIII.” VILLORO, Luis: *Los retos de la sociedad por venir*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 196.

históricas específicas, optaron por posturas universalistas que otorgaron un carácter jurídico y simbólicamente igualitario al concepto de hombre, procurando una unidad cultural en su territorio que buscara la homogeneización de la lengua, las normas jurídicas, las instituciones sociales, la interpretación histórica y los valores comúnmente aceptados.

Sin embargo, cada vez se ha vuelto más importante reconocer que al interior de lo que en teoría son Estados-Nación consolidados, existen poblaciones con una gran heterogeneidad sociocultural. Esto debido a la presencia de diversos grupos que, si bien muchas veces se identifican como integrantes de entidades políticamente unificadas, cuentan con prácticas sociales y culturales propias que se desarrollan un tanto al margen de las que son reconocidas en los discursos nacionales; provocando así, la existencia de grupos sociales denominados minoritarios que se proclaman a favor del relativismo por encontrar argumentos para justificar el respeto a sus particularidades.

La anterior problemática ha alentado la reflexión sobre cómo lograr que sujetos que comprenden el mundo de formas distintas y actúan en torno a posturas en muchos puntos contrapuestas, consigan adoptar una ética que regule las relaciones de aquellos que, a pesar de ser tan distintos, deben desenvolverse en un mismo espacio; una ética que busque establecer relaciones de respeto y de justicia. La particularidad en las sociedades surge gracias al compromiso de los individuos y los grupos con su propia historia, por lo que cuesta trabajo creer que en algún momento seremos una sociedad homogénea. Sin embargo, optar por un relativismo absoluto nos impediría crear bases éticas que pudiesen ordenar las relaciones entre personas y sociedades.

Contra posturas universalistas que piensan a los sujetos en abstracto y creen que se pueden alcanzar valores o normas válidos para cualquier ser humano, nacen las posturas relativistas que plantean sujetos concretos influidos por el marco cultural en el que se desenvuelven y sostienen la igualdad de valor de los diversos enfoques éticos. Ambas posiciones se han ido desarrollando de múltiples maneras, produciendo variados discursos en los que, según la posición planteada, se presuponen ciertas cuestiones ontológicas, metafísicas, epistemológicas, etc., que condicionarán la manera en que la ética es entendida y desarrollada. Por ello, en la presente investigación me concentro en el análisis realizado a la ética en relación a dos planteamientos epistemológicos: el universalismo y el relativismo; dado que los fundamentos y alcances éticos se proyectan en relación a la postura epistémica que se adopta.

¿Es entonces posible desarrollar una ética conciliadora entre posiciones que generalmente han sido contrapuestas? Ante situaciones como las existentes en América Latina en donde la pluralidad cultural es innegable, ¿cómo construir una ética que regule las relaciones de sujetos diversos que se desarrollan en contextos particulares, pero que a su vez logre ser una propuesta que comprenda a todos los sujetos por igual?

Para tratar de responder a las preguntas anteriores, pretendo desarrollar los principales rasgos de las posturas universalistas y relativistas, en relación con sus repercusiones éticas, para posteriormente analizar ambas críticamente con el objetivo de sostener la necesidad de una postura conciliadora entre estos dos planteamientos. Considero importante realizar tal mediación ya que ambas presentan importantes planteamientos que no debieran ser soslayados. Si bien el pensamiento occidental ha intervenido la realidad latinoamericana, la diversidad de culturas que la

región presenta vuelve necesario repensar teorías y conceptos que muchas veces no responden a nuestra situación. Basándome en las ideas y planteamientos anteriores, la hipótesis que en esta tesis sostengo es que es posible lograr una postura conciliadora entre universalismo y relativismo, así como en las implicaciones éticas que de ambos se derivan. Para superar tal oposición me valgo del Liberalismo Radical propuesto por Luis Villoro.

Con el objetivo de exponer el universalismo ético, en el primer capítulo desarrollo parte del pensamiento kantiano en torno a la ética. Immanuel Kant tuvo entre sus principales preocupaciones filosóficas, reflexionar acerca de la posibilidad de una ética no contingente cuyos fundamentos proporcionaran normas de acción absolutas; para ello, su propuesta no debía basarse en la idea de Dios ni en autoridades o instituciones sociales; de igual manera, no debía depender de preferencias o sentimientos. Así, Kant encuentra el fundamento absoluto y universal de la moralidad en la idea de una voluntad buena en sí misma, que siga únicamente los preceptos de la racionalidad y deje de lado las inclinaciones de los sujetos.

La teoría Kantiana no sólo propuso una ética que aspiraba a la universalidad, ya que al centrarse en la racionalidad de lo moral, elaboró una nueva concepción del sujeto que encontraba en estos dos conceptos aquello que le concedía al hombre su humanidad. Ante una ética de carácter autónomo y formal como la kantiana, surgieron en respuesta éticas de posturas relativistas, como las centradas en bienes o valores. Por la importancia, influencia y repercusiones del pensamiento kantiano para con la filosofía moral, y debido a que la propuesta ética de Luis Villoro -objeto de la presente investigación- retoma ciertos planteamientos kantianos, es que decido iniciar de esta manera la reflexión.

Mientras que el universalismo se preocupó por establecer principios que fueran válidos para todos los individuos, el relativismo hizo hincapié en la dificultad de alcanzarlos, y centró su atención en condiciones sociales o momentos históricos para señalar que el sujeto no puede ser entendido en abstracto. Puesto que se inserta en un medio social que lo constituye, no es posible elaborar normas éticas que funcionen de igual manera para cualquier individuo independientemente de la circunstancia o el momento en el que se encuentre. El relativismo ha cuestionado muchos de los argumentos universalistas, pero también ha desarrollado teorías que pretenden explicar el origen y proceder del comportamiento ético, las cuales expondré en el segundo capítulo sin centrarme en un solo autor. Esto a consecuencia de que el relativismo, aunque ha sido analizado seriamente e importantes teorías se han elaborado en su entorno, no ha sido parte central de algún sistema de pensamiento. Una teoría que se posicione a favor del relativismo no puede, sin contradecirse a sí misma, pretender un sistema total. Tomando en cuenta esta característica, en este capítulo desarrollo algunas de las posturas relativistas que, a mi parecer, han contribuido más a su desarrollo argumentativo. Debido a que la antropología es una de las disciplinas que más ha retomado y reformulado el discurso relativista, en este apartado no sólo expongo planteamientos filosóficos sino también contribuciones surgidas en el estudio antropológico.

Por su parte, el tercer capítulo pretende ser no sólo la exposición de teorías, sino un debate entre posturas que a lo largo del tiempo han sido percibidas como contrapuestas. Si bien el universalismo y el relativismo construyen sus argumentaciones de acuerdo con fundamentos y finalidades propios, elaboro este diálogo entre conceptos considerando que las ideas se construyen en relación con los argumentos que las contradicen y no

únicamente de manera individual. Por ello, con la intención de lograr un mayor discernimiento entre ambas posturas, retomo ciertos planteamientos expuestos en los dos primeros capítulos e incorporo otros que permitirán mostrar las problemáticas que tanto el universalismo como el relativismo pueden presentar. Así mismo, pienso que desarrollar este tercer capítulo a manera de debate es una forma consecuente para introducir el *Liberalismo radical* de Luis Villoro, ya que su propuesta ética pretende superar la discusión entre universalismo/relativismo, que muchas veces ha conducido a puntos muertos en la reflexión teórica, con el fin de que el pensamiento ético sirva a la realidad.

Después de haber expuesto los aciertos y dificultades de los argumentos universalistas y relativistas, en el cuarto capítulo desarrollo la propuesta ética de Luis Villoro, debido a que encuentro en el *Liberalismo radical* una postura mediadora y una posible salida a las discusiones entre universalismo y relativismo. En términos generales, esta propuesta opta por una ética que considera el multiculturalismo en correspondencia con un liberalismo radical, con el fin de que las implicaciones éticas derivadas de ambas ideas establezcan los marcos necesarios para el sostenimiento de normas de convivencia que no afecten las particularidades de los grupos e individuos, y que a su vez permitan el ejercicio de relaciones generales de justicia entre diversas sociedades y al interior de éstas. Con la intención de comprender más a fondo el *Liberalismo radical* de Villoro, y puesto que muchas de las ideas que acompañan su propuesta encuentran sus fundamentos en los trabajos que el filósofo realizó sobre teoría del conocimiento, decidí profundizar en el desarrollo de mi investigación y trabajar a partir de algunas de sus argumentaciones epistémicas. Pues,

como él mismo señala en su obra, lo ético y lo epistémico guardan siempre una estrecha relación.

Aclaraciones pertinentes sobre algunos conceptos que utilizaré a lo largo de la investigación:²

a) Moral/Ética

Moral y ética pueden entenderse como conceptos equivalentes o como términos disímiles. En algunas escuelas filosóficas suelen diferenciar ambos conceptos. En la filosofía kantiana, por ejemplo, la moralidad se distingue por basar la validez, tanto de sus argumentos como de sus acciones, en tradiciones y convenciones sociales; mientras que la ética, al justificarse en razones, “supone una actitud crítica y una posición autónoma del individuo frente a la moralidad existente.”³

En sentido hegeliano, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*) son igualmente distinguidas. La primera es entendida como asunto de la voluntad individual, la segunda surge sólo en la realización del bien según circunstancias históricas o institucionales que lo garanticen. Es por ello que para Hegel “toda ética está condicionada por la moralidad de las comunidades a que pertenece el individuo y sólo puede desarrollarse en su ámbito.”⁴

A su vez, moral y ética han sido usados como conceptos equivalentes: “El término “ética” deriva de ἠθος, que significa «costumbre» y, por ello, se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las

²Cfr. FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. 3ª ed. Madrid, Alianza editorial, 1981. 3589 p. y ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de Filosofía*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 1206 p.

³VILLORO, Luis: *El poder y el valor...*, p. 223.

⁴VILLORO, Luis: *El poder y el valor...*, p. 223.

costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas⁵; el término moral, que procede del latín *mos*, también denota «costumbre». Por tanto, puesto que ambos términos en sus raíces etimológicas comparten el significado es común que sean usados de manera indistinta.

Si bien en las obras consultadas para la elaboración de la presente investigación, Villoro no señala explícitamente si entiende a la moral y a la ética como conceptos similares o diferenciados, a partir de la lectura de sus argumentos es posible percibir que el filósofo adopta ciertos elementos de las tres posturas antes mencionadas para adaptarlos a sus propuestas teóricas. En ocasiones, Villoro llega a utilizar los términos de ética y moral como equivalentes; no obstante continúa con las ideas kantianas, ya que ésta asimilación la mantiene, siempre y cuando, se entienda a ambos términos como basados en justificaciones. Así mismo, sostiene la posición crítica y autónoma del agente moral kantiano; aunque tomando en cuenta la argumentación hegeliana, reconoce la importancia de la comunidad y el medio social en el que el sujeto se encuentra inserto. Ejemplo de esto es el siguiente párrafo:

Una ética sólo puede referirse a comportamientos y disposiciones conscientes e intencionales. Incluiría, por lo tanto: 1) Una ética de las creencias, que habría de referirse a las maneras como la voluntad debe incidir en la justificación, la adopción y el rechazo de las creencias. 2) Una ética de las actitudes, que se preguntaría por los valores a los que debería dar preferencia en la cultura, y 3) una ética de las intenciones, de los fines que deben fijarse para una cultura. Por otra parte, una ética de la cultura debería poder señalar deberes y derechos en dos niveles

⁵FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía...*, p.1057.

diferentes, relacionados entre sí: 1) Deberes y derechos del agente ante la cultura a que pertenece, como individuo y como miembro de un grupo. 2) Deberes y derechos de una comunidad cultural frente a otras comunidades, sean éstas dominantes o dominadas. Aunque en sentido estricto el único sujeto moral es el individuo, es claro que hay ciertos derechos y deberes que conciernen a todos los miembros de un grupo social, sólo en cuanto pertenecen a ese grupo.⁶

En este sentido, esta investigación retoma la posición de Villoro al no utilizar los términos de moral y ética incondicionadamente como sinónimos exactos; por lo mismo, tampoco se inserta en la diferenciación rígida que pudo haber hecho de éstos alguna corriente de pensamiento en particular. Sin embargo, para aclarar la utilización que de ambos conceptos efectúa Villoro, presento la siguiente cita considerando que puede ser pertinente debido a que las ideas expuestas en ella concuerdan con el uso que el autor realiza de los conceptos de ética y moral.

(...) Ética entendida como aquella parte de la filosofía que se dedica a la reflexión sobre la moral. Como *parte de la Filosofía*, la Ética es un tipo de saber que intenta construirse racionalmente, utilizando para ello el rigor conceptual y los métodos de análisis y explicación propios de la Filosofía. Como *reflexión sobre las cuestiones morales*, la Ética pretende desplegar los conceptos y los argumentos que permitan comprender la dimensión moral de la persona humana en cuanto tal dimensión moral, es decir, sin reducirla a sus componentes

⁶VILLORO, Luis: Aproximaciones a una ética de la cultura. En: OLIVÉ, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. p.134.

psicológicos, sociológicos, económicos o de cualquier otro tipo (aunque, por supuesto, la Ética no ignora que tales factores condicionan de hecho el mundo moral).⁷

b) Universalismo/Relativismo

El universalismo, tanto epistémico como ético, se preocupa por la posibilidad de afirmar o atribuir juicios que sean válidos para todos los seres humanos; éstos pueden ser concernientes a la verdad/falsedad o al bien/mal, entre otros. A pesar de que la preocupación por lo universal se presentó desde épocas antiguas, dicha inquietud fue retomada por David Hume quien se interesó en investigar una regla en torno al sentimiento estético,⁸ pero fue Kant quien trasladó esta inquietud al ámbito de lo ético, postulando así que para que una máxima pueda ser considerada como ley moral debe ser válida para todo ser racional.

Epistemológicamente, el relativismo, en contraposición al universalismo, señala que no existen verdades absolutas, ya que la verdad o validez de los juicios depende del contexto o circunstancia en que éstos hayan sido emitidos. El mismo argumento es utilizado respecto a lo ético, sólo que dentro de esta disciplina el relativismo corresponde a proposiciones que juzguen el bien o el mal, lo correcto o lo incorrecto, etc. El relativismo puede ser entendido de forma radical o moderada: la primera, en ocasiones identificada con el nihilismo, afirma la imposibilidad de

⁷ CORTINA, Adela y MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio: *Ética*. 4ª ed. Madrid, Akal, 2008. p.9.

⁸ “Ya Hume se había propuesto buscar una regla del gusto, o sea una regla “mediante la cual se pueda hacer concordar los diferentes sentimientos de los hombres”. (*Essays*, I, páginas 268 ss.)”
ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de Filosofía...*, p, 1164.

sostener predicados de verdad o falsedad, bondad o maldad; por lo que tales juicios debieran ser anulados. La segunda sostiene que:

Los juicios o proposiciones acompañadas de predicados de los tipos 'es verdadero', 'es falso', 'es bueno', 'es malo' se refieren a determinadas circunstancias, condiciones, situaciones, momentos del tiempo, etc., la especificación de estas circunstancias, condiciones, situaciones, momentos del tiempo, etc. permite admitir juicios o proposiciones acompañadas de los mencionados predicados, los cuales son entonces admitidos restrictivamente. Así, aunque no se puede decir que p es (absolutamente) verdadero, cabe sostener que p es verdadero (y lo es entonces absolutamente) dentro de condiciones especificadas.⁹

c) Objetivo/Subjetivo.

Lo objetivo puede entenderse como "cualquier doctrina que admita la existencia de objetos (significados, conceptos, verdades, valores, normas, etc.) válidos independientemente de las creencias y de las opiniones de los diferentes sujetos."¹⁰ La objetividad busca basar sus juicios únicamente en mecanismos o métodos de control, con la intención de suprimir las inclinaciones del sujeto que considera al objeto. Por tanto, lo objetivo pretende ser válido para todas las personas independientemente de las preferencias de sujetos en particular.

Pueden entenderse como subjetivas todas aquellas ideas que reduzcan los juicios, en relación con la realidad, los valores, etc., a estados

⁹FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía...*, p. 2832.

¹⁰ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de Filosofía...*, p. 865.

de conciencia o actos del sujeto. Así, respecto a la ética y a la epistemología, el subjetivismo reduce la verdad/falsedad y el bien o mal a percepciones o representaciones de sujetos particulares.

Expongo la acepción de los términos universalismo/relativismo, objetivismo/subjetivismo, con el propósito de señalar que estos cuatro conceptos, al no tener un significado completamente preciso y diferenciado, suelen ser usados de forma equivalente; así el universalismo es frecuentemente identificado con el objetivismo y el relativismo con el subjetivismo. Por ello en esta investigación mantengo el uso de considerar tal par de conceptos prácticamente como correspondientes.

Universalismo

¿Para qué una metafísica de las costumbres?

Los avances logrados en el terreno científico desde el siglo XV, poco a poco permitieron que campos como la física o las matemáticas construyeran sistemas al margen de la metafísica, basando su certeza no en ésta, sino en la ciencia misma. La filosofía, por su parte, continuaba arraigada a la metafísica clásica, pues consideraba que era necesario basar la certeza objetiva de las proposiciones en ella.

La crítica que Kant ha hecho de la metafísica inaugura una nueva era en el pensamiento moderno. Los objetos de la metafísica han cambiado de sitio, al variar de sentido. Dejando de ser entes para tornarse en ideas, han ido a situarse en el horizonte lejano al que dirige el hombre su mirada. La vida entera y el concepto de la vida sufren desde este instante una fundamental variación. Ahora entra en pleno vigor la noción dinámica de progreso, de devenir, de evolución.¹¹

En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que la metafísica clásica no puede ser considerada como ciencia, pues al pretender conocer las cosas en sí mismas, ésta no se somete a las condiciones de todo conocimiento posible, ocasionando que no derive de ella un conocimiento verdadero. Es así que Kant desarrolló la dialéctica trascendental, como respuesta a una

¹¹GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004. p. 162.

metafísica que buscaba alcanzar el conocimiento de lo absoluto. Al negar la cosa en sí como objeto y concederle su manifestación como idea, el filósofo sostiene que la cosa en sí como idea es incognoscible, pues las ideas no pueden hallar en la experiencia un fenómeno que las corresponda; no obstante, éstas sirven como guía para el conocimiento de la realidad y señalan la posibilidad de avance y los límites de nuestro conocimiento.

De esta forma, Kant señala nuestra imposibilidad de conocer cuestiones que la metafísica clásica pretendía resolver como: el alma, dios o la libertad. Podemos pensar dichas cuestiones mas no conocerlas; sin embargo, el poder pensar acerca de ellas nos da la posibilidad de dotar a las ideas de una función regulativa que sirva para dar dirección a la experiencia.

A las ideas no corresponden, no pueden corresponder objetos reales, porque no son nociones de algo, sino nociones *para* algo. Defínense esencialmente por el principio de finalidad. Su sentido es servir de prototipos, de modelos, de fines últimos propuestos al desenvolvimiento de la cultura humana. Ahora bien; un modelo es algo que contemplamos para reproducirlo, es decir, algo que tiene sentido sólo cuando se refiere a una práctica, a una acción.¹²

Es así, que la ética en tanto acción, precisa de un modelo, de una idea: *la libertad*; que es condición de posibilidad de la moralidad, pues no se podría hablar de conducta moral si aceptamos que las acciones de las personas se

¹²GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Kant...*, p. 165.

encuentran determinadas por causas naturales; la idea de libertad nos permite aducir responsabilidad moral al sujeto.

La filosofía kantiana modificó la manera en que se abordaban los problemas filosóficos. La ética, así como la creencia de que ésta necesitaba de un fundamento metafísico se modificaron, pues dicha rama de la actividad filosófica se vio afectada al plantear que la metafísica no podía brindar conocimientos ciertos, y al señalar que los límites de nuestro conocimiento se encuentran en la capacidad de pensar las condiciones que hacen posible el conocimiento. Los planteamientos kantianos lograron conceder independencia a la ética, al considerar que los valores morales tienen su justificación y fundamento en sí mismos. Mediante una ética formal, Kant proponía las condiciones que hacen posible el conocimiento de la moralidad, es decir, la posibilidad de plantear un ideal moral con la intención de descubrir valores morales universales y necesarios, estableciendo de esta manera una moral independiente.

Si bien Kant criticó la metafísica clásica, de ninguna manera anuló su importancia, simplemente modificó el enfoque que se le daba. Señaló la necesidad de lo metafísico para el sujeto, pues afirmó que es inherente a la razón que se piense en objetos trascendentes, aún cuando de dichos objetos sólo se pueda tener la idea y nunca la percepción, imposibilitando así, la síntesis que permite el conocimiento. La necesidad de lo metafísico en la ética se puede ver en los *postulados de la razón práctica* que según Kant son: *la existencia de la libertad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios*. Aunque no pueda haber conocimiento alguno de estos postulados, el filósofo consideraba que ellos se derivaban de una creencia denominada *fe racional*, necesaria para que tuviera lugar la experiencia moral. Es por ello que es preciso creer en los *postulados de la razón práctica* mediante la

fe racional; éstos han de admitirse aunque no sean cognoscibles ni demostrables puesto que se suponen a partir de la razón.

Debido a lo anterior, en la filosofía kantiana se le da una enorme importancia a develar y desarrollar el principio fundamental de la moralidad, y a reflexionar en torno a su posibilidad, para lograr una filosofía moral pura-práctica, no contaminada de principios empíricos que pudieran afectar lo universal y lo necesario de las leyes morales derivadas de los principios de la fundamentación de la metafísica de las costumbres:

Aquí está, pues, el límite supremo de toda indagación moral, pero determinarlo es ya también de gran importancia, para que la razón, por una parte, no ande buscando en el mundo de los sentidos, de una manera nociva para las costumbres, la causa motora suprema y un interés concebible, pero empírico, y, por otra parte, para que tampoco despliegue impotente sus alas, sin moverse del sitio, en el espacio para ella vacío de los conceptos trascendentes bajo el nombre del mundo inteligible, y no se pierda entre quimeras. Por lo demás, la idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo miembros del mundo de los sentidos), queda siempre como una idea útil y lícita para una fe racional, aun cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de los *finés en sí* (de los seres racionales), al cual podemos pertenecer como miembros sólo

cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad como si fuesen leyes de la naturaleza.¹³

Juicios *a priori*, juicios *a posteriori* y juicios sintéticos *a priori*

Con la intención de lograr una fundamentación de validez universal para la ética, Kant como filósofo inserto en la modernidad, centró su filosofía en la racionalidad. En contra de las teorías empiristas que consideraban lo ético más como una cuestión de investigación antropológica o de geografía física, Kant buscó desarrollar una filosofía pura, basada en juicios *a priori* que pudieran fundamentarse en lo racional como forma de garantizar la validez y la universalidad de los principios de la moralidad; salvándolos así, del empirismo y por tanto del relativismo.

Si bien la ética empírica¹⁴ no es secundaria en la obra de Kant, el filósofo se preocupó especialmente por la fundamentación racional de ésta. De acuerdo con la filosofía kantiana, el conocimiento empírico sólo permite obtener reglas a partir de la comparación de diversas experiencias, que posteriormente se elevan al rango de universales sin que necesariamente lo sean. Contrariamente al conocimiento derivado de la razón pura práctica que permite alcanzar leyes verdaderamente universales y necesarias. Así pues, la certeza de las leyes morales no dependería de la experiencia de

¹³KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel, 1996. p. 255.

¹⁴Kant señala como filosofía empírica, a aquella filosofía que se basa en fundamentos de la experiencia, en contraposición a la filosofía pura que se desarrolla exclusivamente a partir de principios *a priori*. Es así que para el filósofo, la ética empírica trataría más bien sobre cuestiones de antropología práctica. *Cfr.* KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 107.

cada sujeto, ni derivaría en acciones que en unos casos resulten éticas y en otros no; esta contingencia se vería superada considerando a la racionalidad como principio universal capaz de encontrarse en cada sujeto.

A partir de planteamientos epistemológicos, Kant desarrolló una ética formal distinguiendo entre *juicios a priori*, *juicios a posteriori*, y entre *juicios analíticos* y *juicios sintéticos*, con la intención de desprender principios de moralidad, universales y necesarios cuyo fundamento fuera la racionalidad.

Los juicios *a priori*, anteriores a la experiencia, sólo descansan en el ejercicio de la razón pura y resultan en conocimiento de verdadera universalidad y estricta necesidad. Por su parte, los juicios *a posteriori*, puesto que se dan después de la experiencia, sólo pueden brindar conocimientos particulares y contingentes. Los juicios analíticos serían aquellos en los que el significado del concepto predicado está incluido en el significado del concepto sujeto, es por esto que tales juicios son explicativos mas no extensivos, es decir, no añaden conocimiento nuevo al que ya se tenía. Ahora bien, en los juicios sintéticos el significado del concepto predicado no está incluido en el significado del concepto sujeto, por lo que estos juicios sí son extensivos, y sí añaden información a la que se disponía anteriormente.

La filosofía empirista planteaba que todo juicio sintético era obtenido a través de la experiencia, dando lugar a un conocimiento *a posteriori*, particular y contingente, sosteniendo que el conocimiento *a priori* sólo era posible en los juicios analíticos. Es por ello que lo interesante en la propuesta de Kant fue señalar la existencia de juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios que fueran extensivos, que se fundamentaran *a priori* a la

experiencia y que derivaran en un conocimiento de verdadera universalidad y estricta necesidad.

Los juicios sintéticos *a priori* coinciden con los juicios analíticos en estar regidos por el principio de no contradicción, pero además tienen como principio supremo la concordancia con las leyes universales de la naturaleza. Gracias a ello no sólo son extensivos, amplían nuestro conocimiento, sino que además son universales y necesarios.¹⁵

Partiendo de los postulados de la *razón práctica* y de los *juicios sintéticos a priori*, Kant encuentra la manera de fundamentar una moralidad basada en la racionalidad pura con la intención de evitar la subjetividad y lo empírico.

Voluntad y Moralidad

Los planteamientos anteriormente señalados, fueron desarrollados por Kant con la intención de comprender la actividad cognoscitiva del sujeto y señalar la posibilidad de una fundamentación racional para lo ético. Sin embargo, Kant no sólo consideró al sujeto como pura racionalidad, pues señaló que éste encierra de igual manera inclinaciones, que son todos aquellos deseos y necesidades que surgen en relación a lo empírico. Para poder mediar entre la razón y las inclinaciones, el filósofo sugiere la existencia, en todo ser humano, de una voluntad. Dicha voluntad como motor de toda acción,

¹⁵RÁBADE ROMEO, Sergio: *Kant: Conocimiento y racionalidad: El uso teórico de la razón*. 2ª ed. Madrid, Cincel kapelusz, 1987. p. 82.

permite la facultad de precisar la actuación y la conducta del ser humano, ya sea que ésta se determine según la razón o las inclinaciones.

El sujeto, según Kant, se puede pensar según las leyes de la Naturaleza referentes al mundo de lo sensible y de las cuales se ocuparía la ciencia, o según las leyes de la libertad referentes al mundo inteligible y de las que se ocuparía la ética. Dado que el sujeto es un ser racional y sensible a la vez, su voluntad no es siempre y únicamente en relación a la racionalidad sino que muchas veces responde según sus inclinaciones. Así pues, una voluntad santa sería aquella que se encontrara completamente determinada por su racionalidad, aunque para ésta voluntad no existiría una ley moral, pues su naturaleza sería actuar inevitablemente conforme a su razón. La voluntad humana, en cambio, al verse determinada a la vez por inclinaciones y racionalidad, debe apegarse a la ley moral siguiendo los imperativos que de ésta emanen. Puesto que la voluntad santa, perfectamente buena, sólo es posible para Dios, al ser humano le queda la posibilidad de conducirse según una buena voluntad, que sea buena en sí misma, que actúe únicamente por deber y nunca con la intención de obtener algún fin.

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí, y considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando por un especial disfavor del destino, o por la mezquina provisión de una naturaleza madrastra, le faltase enteramente a esa voluntad la

capacidad de sacar adelante su propósito, si con el mayor empeño no pudiera sin embargo realizar nada, y sólo quedase la buena voluntad (desde luego, no un mero deseo, o algo así, sino como el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro poder), con todo ella brillaría entonces por sí misma, igual que una joya, como algo que posee en sí mismo su pleno valor. La utilidad o esterilidad no puede añadir ni quitar nada a este valor.¹⁶

Debido a que como humanos nos encontramos situados entre la razón y la inclinación, la voluntad debe someterse ante la primera y presentar resistencia a la segunda. Sin la racionalidad nuestras acciones estarían totalmente determinadas según las leyes de la naturaleza, imposibilitándonos la libertad y anulándonos la responsabilidad moral de nuestros actos. Es así que la racionalidad pura práctica nos posibilita la libertad.

Por lo anteriormente señalado, Kant veía en la moralidad la manifestación más profunda de la racionalidad pura y creía que ésta debía de expresarse bajo la forma del Imperativo Categórico. Kant desarrolló la idea del Imperativo Categórico en las tres siguientes formulaciones:

1. Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal de la naturaleza.
2. Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

¹⁶KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 119.

3. Obra de tal manera que por la máxima de tu acción puedas representarte a ti mismo como un legislador universal.

En este sentido estricto, el cumplimiento del deber sólo puede darse cuando se da en la voluntad la facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de toda inclinación, conoce como universal y necesario. Pudiera darse la situación en la que el hombre actúe según sus inclinaciones y en contra del deber, o que su acción coincidiera con la acción que le señalara su deber pero que su intención al realizarla no fuera mantenerse según el deber, sino obtener algún fin realizando la acción sólo como medio. Las dos condiciones anteriores demostrarían que la actuación del sujeto se da según un imperativo hipotético, que es aquel que plantea que se desarrolle una acción tal, que permita alcanzar un fin. Incluso cuando la acción realizada según el imperativo hipotético coincidiera con aquello que tuviese que ser realizado según el Imperativo Categórico, la acción no tendría valor moral alguno, pues el valor del carácter moral radica en hacer el bien, no por inclinación sino por deber. La acción debe darse necesariamente por respeto a la ley moral, es así que una acción ejercida por deber tiene su valor moral en el principio de la voluntad. Por lo tanto, lo que ha de ser señalado como moral o inmoral no es la acción que se realice, sino la voluntad que la determina, dado que la moralidad mediante el Imperativo Categórico no se refiere al contenido del precepto sino a la forma de éste. Es decir que, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant no señala conductas morales en particular que debiesen ser seguidas, sino que sitúa a la moralidad en la disposición del sujeto. Puesto que para poder hablar de una acción moral, el sujeto debe, por medio de su racionalidad, reflexionar sobre si la voluntad que lo mueve a

realizar una acción determinada, es una voluntad apegada a los puntos contenidos en la idea del Imperativo Categórico.

La *moralidad* es, así pues, la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por las máximas de la misma. La acción que puede compatirse con la autonomía de la voluntad es lícita; la que no concuerde con ella es ilícita. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa, absolutamente buena. La dependencia de una voluntad no absolutamente buena respecto del principio de la autonomía (la constricción moral) es la obligación. Ésta, así pues, no puede ser asignada a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber.¹⁷

La dimensión moral en la propuesta kantiana permite disolver la antinomia existente entre el determinismo y la libertad, pues si bien el humano tiene inclinaciones que corresponden a las leyes de la naturaleza y que determinan su voluntad, es igualmente capaz de abrirse paso a la moralidad actuando según su racionalidad para alcanzar la autonomía de su voluntad. Dejar de lado la heteronomía, es decir, superar la dependencia que debido a nuestras inclinaciones tenemos los sujetos con las leyes de la naturaleza, es permitir que la voluntad acceda a formas legislativas universales dadas por ella misma.

Obrar según las leyes, cuando éstas son ofrecidas por la razón práctica, “equivale a obrar desde la misma fundamentalidad de la razón

¹⁷KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 209.

práctica, que es razón por antonomasia. En pocas palabras, la acción moral, cuando es pura, es fundamental y fundamentadora de sí misma, es autónoma en sentido radical.”¹⁸ Dicho principio de autonomía de la razón práctica, prescribe categóricamente cualquier acción independiente de toda autoridad o ley que no sea la que la razón práctica se da a ella misma, dotando así de autonomía a la ley moral. Y sólo actuando bajo esta racionalidad, es que podemos hablar de autonomía de la voluntad y con ello de libertad.

La Libertad

“En la tercera antinomia Kant entiende por libertad trascendental la absoluta espontaneidad de una causa capaz de generar una serie de estados objetivos por sí misma, sin estar a la vez determinada por alguna otra causa. Por su lado, en esta misma sección se entiende por libertad en un sentido práctico, “la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad.”¹⁹ Dado que para los seres humanos es imposible conocer la libertad trascendental, la libertad práctica es la única esfera en que éstos pueden encontrar autonomía. Por medio de la razón, la voluntad humana puede recurrir al libre albedrío, para decidirse a actuar según las determinaciones que emanen de su misma razón e independientemente de los impulsos sensibles. Es así que, “la libertad

¹⁸BENÍTEZ, José Aleu: *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987. p. 159.

¹⁹HERRERA DE LA FUENTE, Carlos: La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad. *Revista Digital Universitaria*. [en línea] Volumen 5. Número 11. 10 de diciembre 2004. p. 13. [fecha de consulta: 17 de enero 2012] Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art76/int76.htm> ISSN:1067-6079.

humana es vista tanto en un sentido positivo, como autodeterminación espontánea, como en un sentido negativo, esto es, como independencia de la imposición de las inclinaciones naturales.”²⁰ En razón de estas dos nociones de libertad es importante señalar que estos conceptos no son incompatibles entre sí, más bien la libertad positiva es entendida como condición de posibilidad de la libertad negativa.

La libertad en la obra de Kant está supuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales, pues señala que éste es un paso necesario para entenderla en sentido práctico; por esto considera que debido a la cualidad que tiene la voluntad racional de determinarse a sí misma y con ello acceder a la ley moral, las acciones humanas son libres. Para tratar de esclarecer la relación existente entre la libertad y la ley moral, Kant señala que: “si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad”²¹. Es decir que, por una parte, los sujetos podemos pensar la ley moral mediante nuestra razón y con ello admitir la libertad, y por otra, considerar que si no hubiera libertad entonces nosotros no podríamos ser capaces de contener idea alguna de moralidad.

Esta argumentación se da debido al señalamiento de Kant sobre la imposibilidad de los humanos para conocer y demostrar teóricamente cuestiones como: la libertad, el Imperativo Categórico o la ley moral. Estableciendo así, que lo único posible a nuestra razón sea el indicar la condición que hace posible la existencia de tales ideas. Y es que sólo suponiendo que la voluntad es libre, podemos establecer su autonomía como condición necesaria. Por lo tanto, Kant supone la condición de la

²⁰HERRERA DE LA FUENTE, Carlos: La tercera antinomia de la razón pura..., p. 13.

²¹KANT, Immanuel: *Critica de la razón práctica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 4. Notas de Granja Castro, Dulce María.

existencia de la idea de libertad pero en sentido negativo, es decir, establece que nos creemos libres en la medida en que no nos consideramos seres determinados a actuar por causas ajenas a nuestra voluntad, y sí como seres autores de nuestras acciones.

Pero la razón traspasaría todos sus límites tan pronto como se atreviese a *explicar cómo* pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería completamente lo mismo que la tarea de explicar *cómo sea posible la libertad*. Pues no podemos explicar sino lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto se puede dar en alguna experiencia posible. Pero la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo según leyes de la naturaleza, y por tanto tampoco en ninguna experiencia posible; así pues, dado que no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía, la libertad no puede ser nunca concebida, ni aun sólo comprendida. Vale sólo como necesaria presuposición de la razón en un ser que cree ser consciente de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (a saber, consciente de la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, y por tanto según leyes de la razón, independientemente de instintos naturales).²²

Puesto que el conocimiento teórico referente a estas cuestiones está negado para la razón humana, basta que en la práctica, actuemos siempre bajo la idea de nuestra propia libertad para que estemos racionalmente obligados a conducirnos según la ley moral. La libertad para todo humano sería entonces, la acción autónoma que sólo obedece al Imperativo

²²KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 249.

Categorico de la razón práctica, libre de toda coacción y legislación externa que no sea la que la libertad racional se impone a sí misma. La libertad, según Kant, se manifestaría entonces en la acción moralmente virtuosa.

Consideraciones finales

La propuesta ética de Kant argumentó a favor de la posibilidad de desarrollar principios de moralidad, derivados de conocimiento necesario y universal. Fundamentó la ley moral particularmente en la razón, con la intención de salvar el juicio moral de la heteronomía y el relativismo. La razón posibilitaría desarrollar una ley moral universal cuya fundamentación demostrara ser apta para todo ser racional y que a su vez pudiera ser aplicada a cada hombre en particular; separando los juicios morales de la experiencia, las particularidades de cada hombre se dejarían de lado en el juicio moral y éste sólo se fundamentaría en la universalidad de la razón. A través de la razón, Kant justificaría el proyecto de liberación del hombre perseguido por la modernidad.

En tanto que la libertad es un concepto central en la filosofía kantiana, el filósofo excluye todo componente empírico del acto moral con el objetivo de poner a salvo la libertad individual. Pensando al sujeto como ser determinado con inclinaciones naturales, sería difícil atribuir a éste responsabilidad moral y libertad, por lo tanto Kant señala que si bien en el sujeto existen ciertas inclinaciones naturales, la razón, como capacidad existente en todos los humanos, permite que la voluntad actúe según la racionalidad y en contra de las inclinaciones, logrando que con la libertad de

la voluntad, el sujeto tenga acceso a los principios de la moralidad. Es por ello que gracias a la moralidad nos es posible separarnos de lo sensible y lo determinado, y pensarnos como seres libres.

La ética de Kant buscó asegurar la ley moral universal no basando el principio moral en actos particulares ni en normas de acción, sino en principios generales, mas no empíricos, que pudiesen ser demostrados *a priori* a la experiencia. Si bien Kant señaló que a todos los seres humanos nos es común la razón y la voluntad, no basta el hecho de que se tengan para actuar según la ley moral. Dado que el sujeto no sólo es racionalidad, sino que también se ve afectado por las inclinaciones, la voluntad está en posibilidad de actuar determinada por cualquiera de ellas. Sin embargo, para acceder a la ley moral es preciso que surja en la voluntad la capacidad de elegir aquello que es señalado por la razón, independientemente de lo sensible. Kant consideraba que ésta capacidad en la voluntad debía expresarse según el Imperativo Categórico, logrando con ello que el sujeto actuase por deber y no sólo conforme al deber.

Según Kant, lo único bueno sin condición es la buena voluntad, ya que: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*.”²³ Esta idea de lo bueno incondicional, entendida según las posibilidades de un ser racional, permite derivar el Imperativo Categórico, imperativo del que nadie puede estar completamente seguro de su cumplimiento. Sin embargo, sólo actuando según el Imperativo Categórico es que actuamos conforme a la ley moral y ejercemos nuestra libertad.

La relación entre libertad y ley moral es muy particular en la obra kantiana, pues ante el impedimento que tenemos los seres humanos para

²³KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 117.

acercarnos teóricamente y conocer dichas ideas, sólo nos es posible pensar las condiciones que hacen posible la existencia de éstas. Las circunstancias que permiten la presencia de tales ideas son las que Kant señala al referir que como humanos nos es posible pensar una ley moral y con ello admitir la libertad, y de igual forma considerar que si no existiera la libertad nosotros no podríamos contener alguna idea sobre la ley moral. Así, Kant supone la condición de la idea de libertad en sentido negativo, asumiendo que nos creemos libres puesto que no nos consideramos determinados a actuar según causas ajenas a nuestra voluntad.

Por lo anterior, Kant señaló que la libertad sólo puede darse basándose en la razón práctica, pues únicamente así es posible actuar libremente y no conforme a las inclinaciones. Las acciones que se dan conforme al Imperativo Categórico no sólo posibilitan la propia libertad, sino también la libertad de los otros, pues al pensar que todos los humanos son fines en sí mismos, las acciones que un sujeto realice deben limitarse para respetar la libertad y dignidad de los demás; "(...) los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto)."²⁴

Estableciendo categóricamente que el hombre debe ser considerado como fin y no como medio, e incluso, más bien como un fin objetivo según valores absolutos, Kant niega la posibilidad de tratar a una persona como un medio cuyo valor sea relativo y dependa de fines meramente subjetivos. Siguiendo esta idea es que el respeto hacia los otros se hace presente en la obra kantiana, ya que, al señalar a todo ser racional como fin en sí mismo digno de ser tratado según valores absolutos, no permite que nuestras

²⁴KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 187.

acciones para con otros sigan inclinaciones subjetivas, impidiendo así utilizar a los sujetos de forma arbitraria y tan sólo como medios.

El respeto es, pues, la solución metafísica del problema del conocimiento del otro, la experiencia efectiva de mi deber en el derecho del otro a ser reconocido. (...) Conocer al otro es respetarlo, ponerlo como persona. O, más exactamente, antes de *conocer* a un hombre cualquiera, hay que *reconocerlo* previamente como hombre; este acto de reconocimiento, aplicado *a priori* a todo ser humano y que le confiere para mí la dignidad de persona, es lo que Kant llama respeto.²⁵

El planteamiento ético expuesto por Kant se posicionó a favor de la posibilidad de desarrollar principios de moralidad fundamentados en conocimiento necesario y universal, así como de un sujeto que actuara en relación a una estricta racionalidad. La ética kantiana alejó la ley moral del conocimiento metafísico; Kant le concedió al sujeto una existencia activa en la que éste mismo sería el autor de sus representaciones e ideas y, por tanto, autor de sus acciones. Sin embargo, con ello elaboró un concepto normativo de lo humano defendido por la modernidad, que ha sido en diversas ocasiones cuestionado por sujetos que no se reconocen en su propuesta y que se sienten ajenos a la idea de sujeto y ley moral planteada en la obra kantiana.

²⁵ LACROIX, Jean: *Kant*. Buenos Aires, Sudamericana, 1969. p. 88.

Relativismo

Perspectiva antropológica

Si bien desde épocas antiguas existieron pensadores que defendían posturas relativistas tanto epistémicas como éticas, éstos no se volvieron temas prominentes sino hasta finales del siglo XIX y XX con el desarrollo de la antropología cultural. Esta rama de la antropología se encargó de realizar estudios empíricos de diversas culturas que habían llevado un desarrollo al margen de la civilización occidental. A pesar de que los antropólogos mostraron interés en el estudio de dichas culturas, éstos las denominaron primitivas, pues consideraron que se encontraban en una situación de atraso e inferioridad respecto a occidente. En 1871, el antropólogo Edward Taylor modificó la *idea ilustrada de cultura*,²⁶ la cual hasta entonces había servido para señalar la superioridad de ciertos pueblos. Es así que, Edward Taylor amplía el concepto de cultura, definiéndolo como “todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otro hábito y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad.”²⁷

La definición, aunque célebre, fue bastante criticada en un primer momento por haberse basado en cuestiones puramente empíricas y

²⁶ La Ilustración se caracterizó por haber brindado a la razón un papel central, pues confiaba en que ésta posibilitaría no sólo pensar, sino actuar correctamente, por lo que sería posible organizar a fondo la sociedad. Todas aquellas creencias no derivadas de principios razonables fueron consideradas prejuiciosas e irracionales, por ello, las ideas o prácticas de ciertas culturas que no se insertaban dentro de “lo razonable” fueron devaluadas y menospreciadas. La ilustración subordinó las peculiaridades históricas o sociales al ejercicio de la razón. Cfr. FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. 3ª ed. Madrid, Alianza editorial, 1981. p. 1623-1625.

²⁷ RAMÍREZ, Mario Teodoro: Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural. En: KLESING-REMPEL, Úrsula (Comp.): *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México, Plaza y Valdés, 1996. p. 21.

descriptivas. Sin embargo, la nueva significación introdujo la idea de que la cultura no es exclusiva de determinado grupo o clase social, por lo que este término tampoco debe asociarse con algún orden o jerarquía de obras o comportamientos exclusivos de grupos particulares. De esta idea se deduce que no sólo existe la cultura occidental, y que cualquier otro grupo humano puede tener una cultura distinta, mas no por ello de menor importancia o validez. Basados en esta argumentación, las distintas prácticas o creencias de las diversas culturas serían todas válidas, incluso aquellas que se opongan entre sí.

Esta postura relativista se puede utilizar para hacer referencia a un relativismo colectivo o individual: el primero señala que los valores de una cultura, nación o grupo humano en general, responden a cuestiones culturales o históricas particulares; el segundo hace que esta idea recaiga no sólo en grupos humanos, sino en cada individuo.

Los argumentos citados, fueron posteriormente retomados y desarrollados por el antropólogo alemán Franz Boas, que como representante de la escuela relativista y precursor del particularismo histórico, se oponía a las teorías evolucionistas, positivistas, y a la existencia de leyes universales. Sus trabajos señalan la importancia de lo histórico y lo temporal como elementos necesarios para estudiar y comprender las diversas culturas. Boas consideraba que en tanto que lo histórico y lo temporal tienen relaciones específicas en cada cultura, no se puede valorar sobre esquemas universales cuestiones que corresponden a hechos particulares. De ahí que sus teorías fueran contrarias a aquellas que consideraban a la cultura y su desarrollo, como un proceso progresivo que debía seguir lineamientos universales y superar estadios evolutivos que se desenvolvían de menor a mayor grado de avance cultural.

En 1947 tuvo lugar un debate organizado por las Naciones Unidas con el objetivo de reflexionar en torno a los derechos humanos. La *American Anthropological Association*, creada por Franz Boas junto con algunos de sus estudiantes como Ruth Benedict, Melville J. Herskovits y Margaret Mead, participó en tal debate pronunciándose en contra de valores universales y defendiendo la existencia de valores morales relativos a las culturas. Así mismo, señaló lo erróneo de considerar ciertos valores como superiores o inferiores en relación a otros. Si bien distintas corrientes antropológicas se opusieron a dichos planteamientos, principalmente porque algunas formas de relativismo entraban en conflicto con la idea de los derechos humanos universales, la antropología cultural tuvo un gran recibimiento, pues sus teorías encontraron enorme aceptación en una época en la que se dieron diversas luchas anticolonialistas.

Tales argumentos fueron utilizados para justificar los procesos de descolonización, debido a que permitían negar la superioridad de la cultura occidental y, por tanto, refutar la imposición de valores o prácticas occidentales a otras culturas. Frente a los derechos humanos que pretendían ser universales, los relativistas reivindicaron derechos étnicos que sólo tendrían validez en lo particular. Más recientemente antropólogos como Richard A. Shweder o Clifford Geertz han continuado defendiendo dichas posiciones.

Las tesis relativistas desarrolladas por los antropólogos son principalmente de tipo empírico. El antropólogo estadounidense Conrad Kottak, define la antropología cultural como el estudio, análisis, descripción e interpretación de diversas culturas con la intención de explicar las similitudes y discrepancias entre éstas.²⁸ Puesto que existen profundas diferencias entre sociedades, señalan que los desacuerdos son más

²⁸ Cfr. KOTTAK, Conrad: *Antropología cultural*. 9ª ed. Madrid, McGraw-Hill, 2002. p. 395.

significativos de lo que pueden llegar a ser los acuerdos entre éstas. Consideran que los problemas entre sociedades, se dan debido a una actitud dogmática y de resistencia frente a ideas y prácticas distintas, implícitas en toda relación con algún otro. Tales diferencias innegables llevan a afirmar que no existe un concepto objetivo material de cultura que autorice a reconstruir y uniformar la diversidad cultural. Es por ello que dejar de lado dicha actitud dogmática es reconocer la existencia de culturas y no de cultura; aceptar la diversidad y no la unidad; hablar de heterogeneidad y no de homogeneidad.

Para el relativismo la existencia de ciertas creencias y la posibilidad de considerar si son racionalmente aceptables o no, queda inevitablemente ligada a los recursos culturales de cada comunidad. Es así que las costumbres de cada cultura, no sólo son hábitos públicos, sino al mismo tiempo reglas de conducta. Esto implica que evadir la costumbre será un hecho públicamente desaprobado, de donde se deduce que si los deberes de las personas dentro de una sociedad están enunciados en las costumbres de la misma, la desaprobación moral de las personas irá estrictamente en relación con las costumbres de la sociedad en la que se desarrolla.

However selfish, however partial a certain rule may be, it becomes a true costume, a moral rule, as soon as the selfishness or partiality of its makers is lost sight of. It must not be supposed that, by deriving the characteristics of moral disapproval from its connection with costume, I implicitly contradict my initial proposition that moral emotions are at the bottom of all moral judgments. Custom is a moral rule only on account of the disapproval called forth by its transgression. In its ethical aspect it is

nothing but a generalization of emotional tendencies, applied to certain modes of conduct and transmitted from generation to generation. In its capacity of a rule of duty custom, *mos*, is derived from the emotion to which it gave its name. And a public disapproval is the prototype of moral disapproval, so public approval, expressed in public praise, is the prototype of moral approval.²⁹

Reconocer la diversidad cultural fue un paso necesario para cuestionar el universalismo, su pretendida uniformidad y su excesiva confianza en la razón. Siguiendo esta idea es que en actuales trabajos antropológicos, Richard Al Shweder ha propuesto para el análisis cultural la distinción de tres conceptos: racionalidad, irracionalidad y no racionalidad. Los conceptos de racionalidad e irracionalidad son conceptos que pueden abarcar cualquier práctica susceptible de ser evaluada como racional o irracional según criterios empíricos o criterios lógicos. Según Shweder, el pensamiento iluminista es el encargado de sostener y difundir esta dicotomía entre ambos conceptos, cerrando así las alternativas y dejando una única opción de escoger entre dos tipos de comportamiento.

Pero, justamente, la “no racionalidad” se refiere a algo distinto: a los “casos en que los cánones de racionalidad, validez, verdad y eficacia están simplemente fuera de lugar ¡Son irrelevantes! (...) ¿Qué es esta posibilidad? Que el pensamiento es más que la razón y la evidencia -la

²⁹ WESTERMARCK, Edward: *Ethical Relativity*. Great Britain, Routledge, 2011. p. 111.

cultura, lo arbitrario, lo simbólico, lo semiótico- que muchas de nuestras ideas y prácticas están más allá de la lógica y de la experiencia”.³⁰

Es así que lo que llamamos cultura, según la teoría de Shweder, pertenece al ámbito de lo no racional. La diversidad de culturas sería entonces una diversidad de esferas no racionales inconmensurables entre sí y por tanto problemáticamente irreductibles.³¹

Perspectiva filosófica

Una vez expuestas ciertas ideas relativistas provenientes de la antropología, me parece conveniente abordar los argumentos filosóficos comenzando con la siguiente cita de Luis Villoro:

Por abstracción pueden separarse de los fines elegidos, pero en concreto nuestras creencias están siempre en relación estrecha con querer e intereses. Por eso, la teoría del conocimiento, al tratar de la función que desempeñan en la vida concreta creencias y

³⁰ RAMÍREZ, Mario Teodoro: Muchas culturas..., p. 29.

³¹ “Así, la esfera “no racional” es aquella que incluye todos los elementos del pensamiento que se refieren a cuestiones “no decibles”: aquellas para las cuales no tenemos (y quizás no podemos tener) criterios que nos permitan resoluciones definitivas y decisiones concluyentes. Son afirmaciones sobre el mundo “cuya validez no se puede confirmar ni desconfirmar.” Esta esfera incluye todo lo que tiene que ver con paradigmas o presupuestos de nuestra experiencia y conocimiento del mundo, con conceptos axiológicos y normativos básicos, con la dimensión ilocucionaria de los actos comunicativos (definir, declarar, ordenar, etc.), y con nuestros esquemas tipológicos y lingüísticos con los que organizamos los datos de la realidad.” RAMÍREZ, Mario Teodoro: Muchas culturas..., p. 29.

conocimientos, tendrá que encontrarse con una teoría de los preceptos que regulan nuestras acciones conforme a fines. De allí que la epistemología tenga una relación estrecha con la ética.³²

Siguiendo esta idea, en el presente apartado trataré sobre el relativismo epistémico y moral; aunque el objetivo de esta tesis es investigar en torno a la moralidad, me parece necesario abordar lo epistémico con el fin de lograr una mejor exposición de lo ético.

Las posturas universalistas se han visto continuamente confrontadas por partidarios del relativismo, pues éstos cuestionan la abstracción a la que se recurre para sustentar conceptos universales. Así, el relativismo epistémico sostiene que no existen verdades absolutas, la verdad o validez de un juicio depende de las condiciones en que éste ha sido formulado. La verdad entonces sería relativa, en este sentido se dice que P puede ser verdadero relativo a X y falso relativo a Y, reconociendo que X y Y, aluden a distintos marcos conceptuales. El relativismo no habla de absolutos, no plantea que P pueda ser verdadero y falso a la vez; por lo tanto, sus partidarios no encuentran inconsistencia en este planteamiento, pues consideran no estar incurriendo en el principio de no contradicción.³³

Habiendo señalado lo anterior, me parece importante mencionar que el relativismo se distingue de posiciones nihilistas. El nihilismo niega la existencia de valor de verdad o justificación de los juicios, por el contrario, el relativismo sí concede valor de verdad o justificación a las proposiciones,

³² VILLORO, Luis: *Crear, saber, conocer*. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2011. p. 269.

³³ El principio de no contradicción asevera que ningún enunciado puede ser verdadero y falso a la vez. Es así que todo enunciado de la forma $P \wedge \sim P$, es falso. *Cfr.* COPI, Irving: *Introducción a la lógica*. 30ª ed. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1987. p. 321.

sólo que propone un valor de verdad relativo a X. Trasladando esta idea a la ética, el nihilismo negará la existencia de hechos morales, de verdades morales o de conocimiento moral. En sus versiones más radicales sostiene la inexistencia de toda construcción moral, y negar toda posibilidad de moralidad sería entonces pensar que absolutamente todo está permitido. En cambio, el relativista moral considerará que el conocimiento moral es posible, aunque la verdad de los juicios morales y las consideraciones acerca de qué es un hecho moral, serán relativas a X o a Y.

El relativismo moral al sostener los supuestos planteados por el relativismo epistémico, sólo que enfocados al campo de la moralidad, se enfrenta igualmente al objetivismo. A muy grandes rasgos, critica el hecho de brindar a los juicios morales verdad o falsedad en sentido absoluto o universal; además de rechazar el argumento de que las justificaciones de cualquier persona razonable y bien informada deben forzosamente concluir en juicios morales que sean verdaderos y no falsos. Ante este cuestionamiento, los relativistas proponen la existencia de fundamentos morales diversos, cuya verdad o falsedad y fuerza normativa sea relativa a un individuo, una sociedad o grupo de personas, según el caso y la postura relativista que se defienda. Es así que los estándares de justificación para un X en dos sujetos o sociedades distintas pueden diferir una de otra, sin que por ello exista una base racional para resolver esta diferencia.

El conocimiento ha pretendido ser objetivo y ha encontrado en la razón su vía de justificación para tal pretensión. Sin embargo, diversas posturas relativistas no comparten el exceso de confianza que se le ha brindado a la razón como vía de justificación lógica de los procesos cognitivos; incluso han cuestionado la idea de justificación, ya que generalmente dentro de la teoría del conocimiento, para considerar una creencia como verdadera, se ha pedido que se tengan justificaciones para

poseer tal creencia.³⁴ Una crítica por parte de los relativistas a esta idea, es que las justificaciones requeridas para las creencias pueden ser otras creencias, que necesiten a su vez de una justificación, llevando este proceso hasta el infinito. Así mismo, el relativismo ha adoptado los supuestos falibilistas³⁵ que reconocen que el conocimiento humano es imperfecto y provisional; por tanto, debe estar sujeto a revisión ante nueva evidencia. Con estas ideas, los relativistas pretenden señalar que el conocimiento nunca está lo suficientemente bien justificado como para adoptar posturas objetivas e inmóviles.

El razonamiento no está bien concebido si se lo toma como un argumento o prueba, con premisas, pasos de razonamiento y una conclusión. Más bien, uno empieza con un conjunto de creencias, planes, metas, deseos e intenciones, que modifica como resultado del razonamiento, agregando o substrayendo de este conjunto como sea

³⁴ “En su forma más radical el justificacionismo, seguido por muchos empiristas lógicos, ha descartado por completo el estudio de todo contexto distinto del de la justificación o validación de los enunciados científicos. Por tanto, ha descartado toda consideración psicológica, sociológica, histórica, etc., que ha estimado como no explicativas de las estructurales proposicionales de una ciencia o teoría científica.” FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía...*, p. 1835.

³⁵ “Según Pierce, hay que rechazar la pretensión de infalibilidad que han poseído los científicos y filósofos; ni las proposiciones de la ciencia ni las de los filósofos son infalibles. Hay que advertir que esto ocurre, al entender de dicho filósofo no solamente en aquellas proposiciones que dependen de medidas concretas efectuadas sobre la realidad o que formulan hipótesis sobre hechos en principio improbables, sino inclusive en las proposiciones matemáticas. En efecto no puede hablarse con propiedad de axiomas absolutamente evidentes; los que parecen tales son meros postulados con los que se efectúan los procesos deductivos. Podemos concluir pues, que hay tres cosas «que no podemos jamás esperar alcanzar mediante razonamiento: absoluta certidumbre, absoluta exactitud, absoluta universalidad.»(...) El falibilismo de Pierce (...) no es sólo la consecuencia de una aproximación inevitablemente deficiente a la realidad por parte de las facultades humanas, sino también del continuo crecer y evolucionar de la propia realidad.” FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía...*, p.1124.

más conveniente. Hablar de las razones que uno tiene es hablar del razonamiento que podría hacer y que conduciría a modificar el conjunto total de creencias, planes, metas, deseos e intenciones.³⁶

Ante el predominio de la razón y el objetivismo, algunos partidarios de la teoría relativista sostienen que dar razones para justificar algún hecho X, es tan sólo llevar a cabo una racionalización de lo que se ha decidido intuitivamente, ya que cuando se ofrecen razones, rara vez son producto de una aplicación exhaustiva de principios verdaderamente razonados y meditados, en torno a una serie de hechos que nos hayan llevado a deducir una respuesta. Relativistas a favor de las *teorías de la costumbre social* han trabajado a partir del argumento anterior, y consideran que si las razones se dan generalmente después del acontecimiento, aún cuando la decisión sobre si un hecho es correcto o no se dé de forma intuitiva, la justificación sobre su corrección o incorrección será según las costumbres. Esta teoría ética trata de explicar el interés que tenemos sobre lo correcto o incorrecto de los actos de forma externa, es decir, que la moralidad no depende únicamente de nuestras creencias e intereses internos, sino que existen otros factores distintos a los propios que pueden afectar la justificación de las creencias, y por tanto, de los juicios morales. Por tal motivo las teorías de la costumbre social consideran que la moralidad depende, al menos en parte, de sanciones externas impuestas por la costumbre y la presión social.

Incluso si el relativista aceptara que las razones se dan *a priori* al acontecimiento, éste considera que los juicios morales no sólo están conformados por racionalidad, sino que de igual forma responden a deseos

³⁶ HARMAN, Gilbert: *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*. 2ª ed. México, U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996. p. 143.

o intenciones que puede o no tener una persona en particular. Es debido a esta interacción entre razón e intención que quienes sostienen posturas relativistas pueden optar por una *teoría de la convención*. Afirmando que las personas realizan acuerdos implícitos con aquellos con los que conviven, con el propósito de establecer principios para vivir en sociedad y evitar conflictos, tales acuerdos se encargarán de delinear el juicio moral, tanto de la persona a la que se juzga como a la persona que formula el juicio. Por ejemplo, en un juicio moral en el que una persona considera que debe hacer X o actuar de determinada forma, decir que las personas tienen ciertas razones que lo motivan a hacer X, es más bien decir que tales razones se dan sólo porque la persona ha entrado en este acuerdo implícito con otros sobre qué hacer en determinados casos. Los juicios morales, según esta idea, sólo pueden ser válidos para los grupos de personas que han hecho tales acuerdos, entonces una acción X podrá ser correcta relativa a un acuerdo e incorrecta relativa a algún otro.

Los relativistas también problematizan el supuesto de que: “la razón es una facultad monádica que tienen algunas criaturas. Este segundo presupuesto condujo en la tradición filosófica a interrogar por la naturaleza de esa facultad que de ser universal, sería la característica distintiva de los seres humanos y, de ser particular sería el rasgo específico de algunos tipos de cultura.”³⁷, cuestionándose la existencia de una racionalidad universal presente en cada uno de los seres humanos o la existencia de diversas racionalidades que se dan según los marcos conceptuales de sujetos en particular. Ante la existencia de diversos marcos conceptuales, el relativismo niega la posibilidad de lograr criterios objetivos que puedan ser

³⁷ QUINTANILLA PÉREZ-WICHT, Pablo: Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo. En HOYOS, Luis Eduardo (Ed.): *Relativismo y racionalidad*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2005. p. 19.

utilizados para establecer la verdad de múltiples creencias referentes a un mismo hecho pero correspondientes a distintos marcos conceptuales, optando así por una inconmensurabilidad de los marcos y por tanto de las creencias.

Partiendo de posiciones científicistas,³⁸ se considera a las creencias como verdaderas cuando éstas corresponden con los hechos que están en el mundo; por ejemplo, en los casos científicos las teorías se contrastan y si éstas corresponden con los hechos del mundo, entonces se considera que son verdaderas. Sin embargo, si hablamos de moralidad, la idea anterior no puede ser aplicada, puesto que no se ha encontrado un hecho moral o un valor en el mundo con el que sea posible contrastar las diversas teorías sobre moralidad. Es así que no se ha dado el caso de que una prueba observacional pueda ser utilizada ni a favor ni en contra de cualquier teoría moral. Lo anterior podría sugerirnos que lo que vemos entonces depende de lo que creemos, es decir, que cuando nos parece razonable tener ciertas creencias en relación a una experiencia particular a la que nos hemos enfrentado, consideramos dichas creencias como aparentemente razonables, no porque en realidad lo sean, sino debido a que dependen de ideas con las que ya contábamos anteriormente.

“La observación depende de la teoría porque la percepción involucra la formación de una creencia como un resultado bastante directo de observar algo; puedes formar una creencia sólo si comprendes los conceptos relevantes y un concepto es lo que es en virtud del papel que

³⁸ El científicismo, corriente de gran influencia en el siglo XIX y principios del XX, hace de la observación el punto de partida de todo conocimiento y considera que sólo las ciencias comprobables empíricamente son capaces de dar explicaciones, ya que, según esta teoría, la observación empírica de los fenómenos es el único medio para lograr la formulación de leyes objetivas que expliquen el mundo.

tiene en alguna teoría o sistema de creencias.”³⁹ De estas ideas se desprende el hecho de que los valores morales no puedan ser universales, ya que conceptos morales como bueno o malo, justo o injusto son entendidos gracias a ideas adquiridas previamente y según el lugar que ocupan en cada teoría o sistema de creencias; es decir, que son tales conceptos debido al contexto particular en el que se ubican.

Incluso pudiera ser el caso que dos personas, ya sea provenientes de la misma cultura o de culturas distintas, aun cuando conozcan el significado de los conceptos morales, difieran en cuanto a qué casos particulares debieran ser aplicados tales conceptos. “Una decisión práctica requiere un tipo especial de razonamiento que no es simplemente acerca de qué creer sino que concierne a qué hacer. La terminología moral es necesaria para expresar las consideraciones que son relevantes al razonamiento práctico y la argumentación.”⁴⁰ Es por ello que, aunque se comprenda el significado de los conceptos, la aplicación de los mismos puede variar de diversas formas, puesto que no existe una norma a la que podamos apegarnos para aplicar los conceptos a cada caso siempre de la misma manera.

Una dificultad más para lograr la objetividad en la moralidad es la posición que se le otorga a cada valor dentro de nuestra propia escala de valores. Suponiendo que dos personas comparten el mismo lenguaje axiológico e incluso se encuentran totalmente de acuerdo sobre a qué casos en particular deben aplicarse los conceptos, todavía habrá que considerar qué lugar se le otorgará a los distintos valores, pues el peso que le concede una persona a un valor X seguramente no será el mismo que le conceda alguna otra al mismo valor.

³⁹ HARMAN, Gilbert: *La naturaleza de la moralidad...*, p. 15.

⁴⁰ HARMAN, Gilbert: *La naturaleza de la moralidad...*, p. 40-41.

La posibilidad de tener diversos lenguajes axiológicos, aplicar de maneras distintas los mismos conceptos u otorgar diferentes pesos a los mismos valores, parece problematizar el intento de alcanzar una moralidad objetiva. Si entre miembros de una misma sociedad estos argumentos parecen poner un freno a la idea de universalidad, cualquiera de estos problemas tiene más posibilidades de presentarse si nos referimos a integrantes de distintas culturas.

Algunas posturas universalistas que señalan que el juicio moral depende únicamente de la razón, sostienen que tales juicios son la consecuencia de un proceso intelectual en el que se define la calidad moral de los comportamientos. Dentro de esta teoría, los sentimientos estarían determinados por un juicio moral realizado anterior a ellos. Por ejemplo, un sentimiento relacionado con la moralidad, como la indignación, sería producto del juicio moral al que se arribó después de haber llevado a cabo un proceso intelectual. Sin embargo, algunos relativistas sostienen una postura conocida como *emotivismo* que contradice dicha teoría. Señalan que es posible que las emociones se den después y por influencia de los juicios morales pero creen que esos juicios morales fueron a su vez basados en emociones, ya que piensan que todos los conceptos morales que utilizamos para hacer juicios morales no son más que generalizaciones de sentimientos provocados en relación a la conformidad o inconformidad de algún hecho. Incluso algunos relativistas consideran que existe un significado intrínseco de los términos, en el que los mismos conceptos tienen ya ciertas cargas o valoraciones que tienden a crear emociones.

Those who first established the use of these and all other moral concepts felt disapproval or approval and expressed in the concepts

their tendency to feel such an emotion in the given circumstances. This is what may be called the intrinsic meaning of the terms. I do not say that those who use them are aware of this meaning. We are often unable to tell what is really implied in a concept that we predicate to a certain phenomenon.(...) As Mr. Bertrand Russell observes, "to say that a word has a meaning is not to say that those who use the word correctly have ever thought out what the meaning is: the use of the word comes first, and the meaning is to be distilled out of it by observation and analysis...A word is used "correctly" when the average hearer will be affected by it in the way intended." When we want to find out the intrinsic meaning of a term we have to examine the circumstances in which it is used. And in analyzing the predicates of moral judgments, we are guided by the fact that if we ourselves emphatically and truly mean what we say when we pronounce such a judgment, we recognize that we are apt, or at least think we are apt, to feel a moral emotion of either approval or disapproval with regard to that on which the judgement is pronounced.⁴¹

Basándose en lo anterior, las teorías emotivistas señalan que las diferencias en relación a la moral son irreconciliables debido al origen emocional de los conceptos morales. Por lo tanto, los juicios morales "expresan las emociones, sentimientos, actitudes, intenciones o, más generalmente, normas y valores del hablante. Valorar algo no sólo es tener una creencia acerca de algo; es tener una actitud hacia algo. Es estar en favor de algo. Valorar algo es estar en un estado emocional, no en un estado cognoscitivo."⁴²

⁴¹ WESTERMARCK, Edward: *Ethical Relativity...*, p. 116.

⁴² HARMAN, Gilbert: *La naturaleza de la moralidad...*, p. 40.

Si las emociones varían en la forma e intensidad en la que se expresan, no sólo entre distintos individuos sino en el mismo, por ejemplo, un acontecimiento X puede causar a una persona diferentes sentimientos en distintos momentos de su vida, no parece ser posible superar tal particularidad. El emotivismo sería entonces una posición internalista respecto de nuestras creencias e intereses, “pues trata de explicar nuestro interés por lo correcto y lo incorrecto identificando el pensamiento de que algo es correcto con un tipo de interés y el pensamiento de que algo es incorrecto con el tipo de interés opuesto”⁴³; el interés moral sería entonces puramente interno a nuestras creencias morales. Por lo tanto, es perfectamente posible que existan personas con diferentes conjuntos de principios morales entre ellas. A reserva de que un conjunto muestre incoherencia o inconsistencia interna, no hay en qué basarse para decir que los principios morales de una persona son correctos y los de otra no.

Mientras las diferencias morales dependan del conocimiento o ignorancia de ciertos hechos, de cuestiones religiosas específicas, de algunas creencias supersticiosas, de condiciones particulares en las que se viva o de sentimientos, es difícil creer que se alcanzará una validez objetiva en cuanto a la moralidad.

De entre las posturas relativistas hay quienes optan por un relativismo moderado, es decir, que aceptan la objetividad de ciertas cuestiones pero están a favor del relativismo en algunas otras. Un ejemplo de ello sería la posición bastante común de aceptar el objetivismo para cuestiones de ciencia dura como la química o la física y mantener posiciones relativistas en el campo de la moralidad. Otra propuesta, por mencionar alguna, es la señalada por el filósofo León Olivé, quien opta por un relativismo

⁴³ HARMAN, Gilbert: *La naturaleza de la moralidad...*, p. 108.

moderadamente radical, el cual “si bien admite, pues, la relatividad de las razones para aceptar una determinada creencia, y de los criterios efectivos empleados en cada contexto específico para decidir sobre la racionalidad o irracionalidad de una creencia, acción o preferencia, sugiere “(...) que hay un sentido de racionalidad en el que es presupuesto de cualquier sistema de creencias de una comunidad epistémica, y de cualquier sistema de interacción comunicativa...[Y que] refiere a un núcleo de factores que, entre otros, hacen posible la comunicación.”⁴⁴ Poniendo de manifiesto dicho núcleo de factores es que se podría entender correctamente la universalidad de la racionalidad. Lo universal sería entonces la necesidad de cierto tipo de categorías, acompañadas de ciertos criterios de decisión. Lo particular consistiría en la forma en que se aplican, según el contexto, las categorías y los criterios. Todo esto basado en procesos de interacción comunicativa.

Múltiples propuestas se han generado a partir de posturas relativistas moderadas; sin embargo, puesto que el presente capítulo no tiene por objeto exponer propuestas de ciertos autores en particular, sino enunciar los principales puntos y problemáticas abordadas por el relativismo, no desarrollé con profundidad las diversas propuestas insertas dentro del relativismo moderado.

⁴⁴ARROYO, Marcela Leonor: Crítica a la noción de racionalidad epistémica. En: DI GREGORI, María Cristina y DI BERNARDINO, María Aurelia (Comps): *Conocimiento, realidad y relativismo*. México, UNAM, 2006. p. 42.

Consideraciones finales

El relativismo, tanto epistémico como moral, ha permanecido en el debate, y ha sido una de las teorías más usadas para explicar *a posteriori*, por qué los sujetos creen en lo que en un momento dado creen y por qué las personas aceptan sin mayores cuestionamientos tal o cual creencia. Si bien se responde a tales interrogantes de forma empírica, existen cuestiones muy básicas que refuerzan las teorías relativistas, como el hecho de que se observe la influencia de elementos físicos, psicológicos o culturales en las creencias de los sujetos, la diversidad de pensamiento entre distintos grupos y el cambio de las ideas a través del tiempo. Tales afirmaciones conducen a pensar que no hay criterios objetivos para comprobar la verdad de una creencia o el valor moral de una acción; si reconocemos que no existe algo bueno o malo en sí mismo y que la verdad o justificación de las creencias y juicios morales no es absoluta sino relativa a X, entonces es necesario aplicar los juicios según los casos.

Crear en la objetividad de los valores morales es creer que éstos tienen una existencia aparte de cualquier referencia que exista en la mente humana. Si se considera que un juicio X es correcto, éste deber ser correcto para cualquier persona que reflexione en torno a ese juicio, lo que implica que lo correcto o incorrecto no puede reducirse a lo que la gente piensa que es correcto o no; la innegable diversidad de opiniones parece poner esta idea en duda.

Para el relativismo es un error pensar en conceptos abstractos y sin referente. Así por ejemplo, las posiciones relativistas externistas como la teoría de la convención o la teoría de la costumbre social, lo que creen que

existe más bien es una red de valoraciones morales, estéticas, políticas, empíricas, causales, etc., que sólo cobran vida en el seno de cada cultura y cuyas partes adquieren sentido por la relación que tienen unas con otras. Es así que los hechos son inconcebibles como independientes de los marcos conceptuales. Por ello, se estaría cometiendo un error si se extrae alguna creencia, práctica, concepto, etc., de alguna cultura con el fin de compararla con alguna otra, pues aislar una unidad de su conjunto es lo mismo que abstraerla y con ello privarla de sentido.

Dicha inconmensurabilidad entre los marcos conceptuales dificulta aún más el establecimiento de creencias o valores objetivos. Pues, al hablar de marcos conceptuales es necesario tomar en cuenta las problemáticas previamente planteadas en relación a la posible existencia de múltiples lenguajes axiológicos, las diversas formas de emplear los mismos conceptos y la probabilidad de tener diferentes escalas de importancia para los mismos valores. Si estos puntos parecen complicar en extremo la idea de objetividad para quienes están dentro de un mismo marco conceptual, las relaciones entre diversos marcos se problematizan en mayor medida.

Para estos partidarios del relativismo, la verdad entonces podría ser entendida como “la adecuación entre el entendimiento y la realidad tal como es interpretada desde un marco conceptual (y tal que p es un hecho donde (p) tiene sentido). Por lo tanto, y puesto que la adecuación es relativa a los marcos conceptuales: Por verdad debemos entender también la aceptabilidad racional de una proposición.”⁴⁵

⁴⁵ VARGAS, Evelyn: Sobre verdad, realismo interno y relativismo gnoseológico. En: DI GREGORI, María Cristina y DI BERNARDINO, María Aurelia (Comps): *Conocimiento, realidad y relativismo...*, p. 55.

Otros partidarios del relativismo, a partir de una posición internalista, cuestionan el universalismo con su teoría sobre el emotivismo. Señalando que los conceptos, creencias morales y juicios morales, al depender únicamente de nuestras creencias e intenciones internas, provienen de emociones. Dado que las emociones son experiencias totalmente particulares, es prácticamente imposible alcanzar criterios objetivos de moralidad.

A partir del relativismo sólo es posible pensar la idea de lo objetivo y los valores universales como referentes ideales, únicamente como proposiciones en las que se considera al hombre y sus acciones en abstracto. No se niega que al hablar de tales fines se hable de cómo sería deseable que fueran las cosas, sin embargo, esto no aporta nada a las situaciones en concreto y no nos sirve para hablar de la realidad. Es por ello que, mientras no exista un concepto objetivo de moralidad que nos autorice a reconstruir y uniformar la diversidad, ningún grupo, cultura, individuo o sociedad, puede suponerse mejor o superior a otro, y por lo tanto, no puede existir legitimación alguna para emprender procesos de dominación o exclusión.

Debate crítico entre universalismo y relativismo

Consideraciones introductorias

La discusión entre universalismo-relativismo, ha sido central para las humanidades y en particular para la ética, ya que sus planteamientos alcanzan y dependen de cuestiones epistemológicas, lingüísticas, sociológicas, etc. Muchas han sido las teorías éticas desarrolladas a partir de diferentes disciplinas; de ahí que existan diversas posturas desde las que se reflexiona sobre los fundamentos y justificaciones de las acciones humanas. Dado que el sujeto no se encuentra aislado, dicha reflexión contempla no sólo al individuo, sino a éste en su relación con otros.

En el trascurso de la historia, el universalismo y el relativismo han convivido como dos posiciones distintas desde las que se entiende de diferente forma al sujeto, la fundamentación de sus acciones y su relación con el otro. Considerando que el espacio en el que todos los sujetos nos desenvolvemos es uno y por lo tanto debe ser compartido, sostener posiciones universalistas o relativistas tiene importantes implicaciones. Ya que a partir de la posición que se asuma, variará la forma en la que se concibe al sujeto y las acciones de éste. En relación a dicho planteamiento cobra especial importancia la siguiente interrogante: ¿Es posible llegar a acuerdos y principios que sean válidos para cualquier sujeto o nuestras innegables diferencias nos orillan a sostener ideas y acciones particulares? Tanto el universalismo como el relativismo buscan responder a esta cuestión, claro que desde argumentos distintos; es así que en sus teorías se juegan la posibilidad de afirmar o negar cierta clase de unidad entre todos los humanos, y por tanto, aceptar o rechazar las particularidades de los

sujetos. Dicha afirmación o negación afectará los planteamientos éticos y la manera en que éstos se validen y apliquen.

Considero que un argumento se entiende mejor a la par de aquel que está criticando, refutando o retomando; por tal motivo la intención del presente capítulo es la exposición de algunos de los argumentos que más han propiciado debate y generado discusión entre las posturas antes mencionadas.

Clasificar argumentos de diversas corrientes filosóficas en relación a dos posiciones no es tarea fácil, ya que los planteamientos son complejos, y tratar de insertarlos de manera precisa en dos categorías puede resultar en una exposición parcial, forzada o limitada de las ideas que éstos contienen. Sin embargo, espero que tal disposición me permita mostrar de forma más clara los diversos caminos por los que se ha pensado la ética y la cuestión de lo universal-particular en torno a ésta. Así mismo, no realizaré una delimitación tajante entre las distintas corrientes a las que pertenecen las argumentaciones, ni puntualizaré subtemas en el presente capítulo, con la intención de que los argumentos de cada postura se muestren en una especie de debate que permita mostrar los aciertos y las insuficiencias de cada una de las teorías; así como las respuestas que surgen a partir de cada crítica efectuada. Me concentraré en las ideas desarrolladas a partir de posiciones universalistas o relativistas radicales, considerando que la exposición de las posturas extremas permitirá, como se señaló anteriormente, mostrar de manera más clara aciertos e insuficiencias, además de facilitar la comprensión de las propuestas no radicales, que muchas veces aceptan y retoman elementos de ambas posiciones para desarrollar nuevas teorías, como es el caso de la ética planteada por Luis Villoro.

Primer apartado

El positivismo lógico es una de las corrientes de pensamiento que más se difundió y popularizó en el siglo XX, por ello influyó en gran medida en diversas disciplinas; la ética, así como las teorías y posturas que se derivan de ésta no fueron la excepción. El positivismo, en su intención de reflexionar sobre leyes científicamente comprobables, utilizó el método de la observación, la implicación lógica y la comprobación empírica para validar sus teorías, ocasionando con ello que ramas de la filosofía como la metafísica o la ética, fueran criticadas ampliamente por quienes seguían este pensamiento. Esta crítica se basaba en la consideración de que el criterio para asignar valor de verdad a las creencias, era su adecuación o no a la evidencia empírica proporcionada por la realidad; esta premisa permitía el rechazo de la ética por el carácter no empírico de sus proposiciones. Dado que hasta ahora no se ha encontrado un valor moral como hecho del mundo, los positivistas declararon los argumentos éticos como carentes de verificación empírica y por tanto como cuestiones sin sentido cognitivo. Es así que el positivismo lógico concluyó que los problemas de la ética no eran más que pseudoproblemas ocasionados por un uso incorrecto del lenguaje, que se disolverían realizando un acertado análisis lingüístico apoyado en los principios de la lógica.

Las personas, sostiene el positivismo, actúan movidas por dos tipos de estados psicológicos radicalmente distintos. Se supone que las creencias -el primer tipo- reflejan cómo es el mundo. En contraste, los deseos reflejan cómo nos gustaría que fuera. Tal como lo expresó la filósofa Elizabeth Anscombe, las creencias y los deseos tienen diferentes direcciones de adecuación; las creencias tienen que

adecuarse al mundo, el mundo tiene que adecuarse a los deseos. Así, las creencias pueden ser verdaderas o falsas, razonables o irrazonables. Los deseos, por otra parte, son satisfechos o insatisfechos.⁴⁶

Siguiendo lo anterior, el positivismo utiliza la evidencia empírica o el razonamiento lógico-matemático para calificar las creencias, y según su adecuación, las reconoce como falsas o verdaderas, irrazonables o razonables; es mediante este método que se podría determinar lo que es racional creer, si un sujeto se basa en tal o cual evidencia. Sin embargo, puesto que los deseos no son hechos del mundo, sino ideas subjetivas, éstos no son susceptibles de verificación empírica. Esta diferenciación entre creencias y deseos elaborada por el positivismo es importante para entender por qué sobre los argumentos positivistas el relativismo encontró cabida.

El positivista considera que los deseos establecen los fines, mientras que las creencias organizan y buscan conseguir los medios para llegar a éstos. Los deseos, en cuanto que son personales y no tienen que adecuarse a la realidad, no pueden ser juzgados como correctos o incorrectos; es así que sólo los medios y no los fines pueden ser criticados o evaluados. La única forma de juzgar como incorrecto un deseo, es que éste haya surgido como resultado de creencias erróneas; ya que de hecho la mayoría de los deseos con los que cuenta un sujeto tienen creencias incorporadas. Los deseos entonces pueden criticarse, si y sólo si, están siendo sustentados por una creencia falsa. Aún si se llegasen a eliminar

⁴⁶ APPIAH, Kwame Anthony: *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires, Katz Editores, 2007. p. 47.

todas las creencias erróneas presupuestas por los deseos, con la intención de arribar a los deseos básicos, éstos seguirían sin poder ser evaluados ya que continuarían sin relación alguna con la realidad. Por lo tanto, no existe ningún hecho del mundo que señale que un deseo básico es incorrecto.

Así, el positivismo lógico identificó las cuestiones de la ética en el terreno de lo transempírico. Consideró que algo como un valor moral, al no tener hecho en el mundo que lo respaldara, debía ser colocado en el campo de los deseos. Entonces, para el positivista, que un sujeto considere X como valor, es equiparable a decir que tal sujeto desea que todos quieran X, pues considera ese X como algo valioso. Como se señaló anteriormente, algunos valores pudieran ser criticados si están basados en alguna creencia errónea, pero si éstas se eliminaran y se llegase a valores básicos, éstos no podrían ser criticados ni juzgados como incorrectos. Incluso pudiera darse el caso en el que un valor X fuera deseado y considerado valioso por todas las personas. Aun así, según la teoría positivista, el hecho de que X sea un valor compartido por todos, no brinda ninguna justificación racional para establecer que tal valor X es correcto.

Existen hechos y existen valores. Jaque. A diferencia de los valores, los hechos- las cosas que vuelven verdaderas o falsas a las creencias - son los habitantes naturales de este mundo, las cosas que puede estudiar la ciencia o que podemos explorar con nuestros sentidos. Jaque. Así, si las personas de otros lugares tienen deseos básicos diferentes de los que tienen las personas que nos rodean- y, en consecuencia, tienen valores diferentes-, eso no es algo que podamos criticar racionalmente. Ninguna apelación a razones puede corregirlas. Jaque. Y si ninguna apelación a razones puede corregirlas, entonces, el

intento de cambiar sus opiniones debe involucrar una apelación a algo diferente de la razón, lo que equivale a decir: a algo irrazonable. No parece haber una alternativa al relativismo en lo que respecta a los valores fundamentales. Jaque mate.⁴⁷

Incluso pudiera darse el caso de que alguna teoría científica, mediante verificación empírica, encontrara la explicación de por qué los sujetos tenemos deseos o valores, sin embargo, tal teoría no podría explicar ni justificar por qué debemos o no, desear o valorar X. Esta idea se inserta en la problemática planteada por Hume⁴⁸ y posteriormente retomada por algunos filósofos analíticos, en donde se señala la imposibilidad de derivar proposiciones normativas de proposiciones descriptivas, pues no se considera válido pasar de una enunciación que contenga “ser” a una de “deber ser” sin que exista una justificación lógica para tal derivación. Conforme a este argumento, Hume señaló la insuficiencia de la razón como fundamentadora de las normas morales, así mismo mencionó que la moralidad no puede ser conocida por la razón dado que ésta sólo tiene la capacidad de conocer hechos. Por lo que optó por una postura emotivista, recalcando la importancia de los sentimientos y de algo que podría

⁴⁷ APPIAH, Kwame Anthony: *Cosmopolitismo...*, p. 51-52.

⁴⁸ “Hume, David (1711-1776). Pensador, ensayista e historiador escocés, fue quizá el más grande de los filósofos del siglo XVIII. Hume se propuso adentar «la Lógica, la Moral, la Crítica y la Política» sobre un nuevo fundamento: la «ciencia del hombre» y la teoría de la naturaleza humana. Famoso por su escepticismo en metafísica, insistió, sin embargo, en que la naturaleza humana pone límites a nuestra capacidad de ser escépticos. En ética defendió la realidad de las distinciones morales, a pesar de sostener que, en última instancia, nuestros juicios en esta materia no tienen otro fundamento que el sentimiento humano. En todos los ámbitos del pensamiento, el interés de Hume se centra en exponer las limitaciones de la razón y en explicar, en ausencia del ilusorio apoyo de ésta, cómo nos formamos nuestros juicios.” HONDERICH, Ted (Ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. 2ª ed. España, Tecnos, 2001. p. 558.

entenderse como cierta intuición común a los humanos, mediante la cual es posible aprobar o desaprobamos moralmente las acciones de los sujetos.

Hume consideró que lo bueno o malo de una acción X, no puede ser una propiedad del hecho que se está percibiendo, ya que en la moralidad parece no haber continuidad en la cadena explicativa que se teje alrededor de la descripción de las acciones; por ejemplo, un sujeto X que perciba un asesinato, podría describir a quienes participaron en él, señalar si se utilizaron armas o no, si observó sangre; incluso, ayudándonos de ciertas ciencias podríamos comprender los mecanismos de la armas posiblemente utilizadas, la reacción y los procesos químicos del cuerpo del sujeto al momento de ser asesinado, etc. Sin embargo, examinar fragmentariamente los distintos hechos que componen tal suceso, no nos permite afirmar lo bueno o malo de tal acto, puesto que lo bueno y malo no son hechos, ni propiedades de los hechos, y por tanto no son perceptibles.

El hecho de que se sostenga que el valor moral de las acciones reside en los sentimientos, ha hecho de esta argumentación una de las teorías utilizadas por el relativismo, pues si la fundamentación de la moralidad es de carácter sentimental y los sentimientos son evidentemente subjetivos, no existe entonces un criterio objetivo en la que ésta se pueda fundamentar, reduciendo así los juicios éticos a manifestaciones de aprobación o rechazo según estados de ánimo. Siguiendo esta idea, aquellos que han deseado salvar el emotivismo del relativismo radical, han propuesto entonces que la aprobación o desaprobación proviene de alguna clase de intuición moral o de sentimientos comunes a la humanidad. Así mismo, se ha señalado que el argumento de Hume a favor de situar el fundamento de la moralidad en los sentimientos, es cuestionable, ya que pudiera aceptarse que ciertas razones emanen de los sentimientos, sin

embargo, “tanto la cuestión de si deberíamos tener cierto deseo, como la cuestión de si, dado que tenemos ese deseo deberíamos actuar sobre la base del mismo, están siempre abiertas a la consideración racional.”⁴⁹

A pesar de que el relativismo retomó varios de los argumentos positivistas, la idea relativista de respetar las creencias y prácticas de todas las sociedades, aun cuando los diversos valores entren en conflicto, no se sostiene y es criticable desde las mismas teorías positivistas. Como se mencionó anteriormente, el positivismo, al identificar los valores como deseos subjetivos carentes de verificación empírica, y por tanto faltos de valor de verdad, permite decir que X es un valor, es equiparable a decir que se desea que todos deseen X. De acuerdo a lo anterior, se puede decir que el mismo concepto de valor tiende evidentemente a imponerse sobre otros valores. “En consecuencia, toda la estrategia de argumentación a favor de la tolerancia de las otras culturas sobre la base del positivismo parece contradictoria. ¿Cómo podría argumentarse racionalmente que es preciso respetar las elecciones de valores básicos que hacen otras personas sobre la base de una perspectiva que afirma que no existen argumentos racionales a favor de esas elecciones básicas? El positivismo no motiva la intervención, pero tampoco motiva la no intervención.”⁵⁰

El positivismo retomó las distinciones realizadas por Kant sobre los enunciados analíticos y sintéticos, así como la forma en que éstos pueden ser conocidos: *a priori* o *a posteriori*. Sin embargo, cuestionaron la proposición kantiana acerca de la validez de los enunciados sintéticos *a priori*, pues como se señaló anteriormente, el positivismo no concibe que existan enunciados que hablen sobre el mundo y que se den de manera

⁴⁹ NAGEL, Thomas: *La última palabra*. Barcelona, Gedisa, 2000. p. 116.

⁵⁰ APPIAH, Kwame Anthony: *Cosmopolitismo...*, p. 55.

previa a la experiencia. Las cuestiones sobre las que Kant proponía una respuesta basándose en enunciados sintéticos a *priori*, fueron consideradas por los positivistas como pseudoproblemas.

Igualmente, dentro del terreno de la ética, la propuesta positivista de evaluar sólo los medios y no los fines dista de la propuesta kantiana, que en el imperativo categórico señala: “*Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.*”⁵¹ Mientras que para el positivismo, la incorrección o corrección de las creencias y por tanto de los actos, sólo puede ser evaluada en los medios y no en los fines; Kant, que buscaba una ética universal, señaló que para con los otros, por ser fines en sí mismos, se debe de actuar según la ley moral, independientemente de lo que se pueda obtener de tal acción. Siguiendo la teoría kantiana, el simple hecho de que no se considere a los sujetos como fines, vuelve al hecho reprobable moralmente. Para este filósofo, la corrección o incorrección de una acción moral depende de que ésta se dé o no de forma necesaria e incondicionada, no por inclinación sino porque la voluntad ha decidido actuar sólo conforme a la razón, otorgando así valor a lo moral. Por lo tanto, lo que ha de ser señalado como correcto o incorrecto no es la acción que se realice, sino la voluntad que determina tal acción; es por ello que el imperativo categórico señala que el valor de la moralidad no se encuentra en el contenido de la norma sino en la forma de ésta.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant señala: “*Bueno prácticamente es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón, y por lo tanto no por causas subjetivas,*

⁵¹ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel, 1996. p. 189.

sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal.”⁵² En cambio, para el positivista, considerar que el valor moral de las acciones reside en la obediencia de la voluntad para con la ley moral, no es un argumento falso ni verdadero, sino simplemente una proposición carente de sentido a causa de la imposibilidad de su verificación. Es por ello que el positivista ya no tratará de responder a preguntas como: ¿en qué consiste lo bueno?, o ¿en dónde radica la moralidad de una acción?, centrándose sólo en el estudio de los conceptos que los sujetos utilizamos para emitir juicios éticos. Valiéndose de planteamientos positivistas el relativista criticó, desde la filosofía analítica, las éticas universalistas como la kantiana, haciendo evidente la exigencia de abstracción e imparcialidad que este tipo de ética, basada en una supuesta razón universal, requiere para determinar los principios fundamentales de todo comportamiento ético. Ya que actuar según tales preceptos parece demandar que el sujeto salga de sí y de su contexto, para juzgar de manera completamente objetiva, y dicha pretensión aparenta sobrepasar las efectivas capacidades humanas.

La propuesta positivista de reducir las creencias a proposiciones básicas, con la intención de verificar el valor de verdad y la corrección de éstas, fue otro de los puntos retomados por el relativismo que suscitó diversas críticas. Cuando nos relacionamos con el mundo, consideramos a las creencias como razonables o no, basándonos en aquellas con las que ya contamos. Por tal motivo tratar de comprobar la corrección de nuestras creencias nos llevaría a tener que comprobar la razonabilidad de todas, incluso las que sostienen a la que inicialmente queríamos evaluar, con lo que estaríamos entrando a una evaluación que bien se podría ir hasta el

⁵² KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica...*, p. 157.

infinito. A menos que se considere el argumento fundacionista como posible salida al regreso epistémico. El cual sostiene que existen creencias básicas y no básicas, en donde las primeras no necesitan estar respaldadas epistémicamente de forma inferencial. Pero, ¿qué pasaría si se descubre que varias de las creencias de un sujeto no tienen un correcto respaldo epistémico en una creencia básica?, ¿debieran ser eliminadas todas esas creencias por su falta de justificación? Es así que el relativista y el fundacionista se encuentran en un punto, ambos comparten el siguiente pensamiento:

(...) para que haya conocimiento objetivo es necesario que se compruebe, más allá de toda duda concebible, la verdad de una creencia. (...) La tradición ha considerado distintos candidatos que podrían cumplir esta función: la experiencia sensible, las ideas innatas, el *cogito*, las categorías del entendimiento, etc., todos ellos con dudoso éxito. Al descubrir el relativista que esta base no existe, concluye que el conocimiento objetivo es imposible, y que da igual tener una creencia u otra porque no hay cómo darles una justificación última. (...) El problema con este tipo de relativista es que tiene sus pretensiones epistemológicas demasiado altas, tan altas como el fundacionista. Si la justificación de una creencia no alcanza sus exigencias, es rápidamente descartada.⁵³

⁵³ QUINTANILLA PÉREZ-WICHT, Pablo: Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo. En HOYOS, Luis Eduardo (Ed.): *Relativismo y racionalidad*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2005. p. 32.

Realizar una evaluación tan detallada sobre la corrección de las creencias no es viable según fines prácticos. Si este fuera el caso, para que se pudiera afirmar que se tienen razones suficientes para creer que un acto X es aceptable o no moralmente, un sujeto tendría que evaluar todas sus creencias inferidas hasta llegar a las básicas, con la intención de valorar la justificación epistémica de éstas, y así poder juzgar el valor moral de la acción que está por realizar; es evidente que, por lo menos en la vida cotidiana, este no parece ser el caso. Algunas teorías señalan que muchas veces las razones que se dan para justificar una acción X, se dan después de haber cometido la acción; se podría decir entonces, que se racionaliza algo que en realidad se ha decidido hacer de forma intuitiva.

Por una parte, estas críticas son útiles a la postura relativista, pues si resulta que los sujetos en realidad no actuamos de forma tan racional, lo ético entonces se basa en cierta intuición que puede estar ligada a la emoción, a la convención o a las costumbres que se adquieren según el contexto de cada sujeto; por otra, entender la moralidad como una clase de intuición o sentido común inherente a todos los hombres, también ha permitido que se desarrollen argumentos a favor de la objetividad de los valores morales. Ya que si se comparte un mínimo de intuición o sentido común en todos los hombres, no importa que los contextos en los que se desarrollen los sujetos sean diversos, siempre compartirán ese mínimo de moralidad que les permite realizar juicios sobre la corrección o incorrección de los actos.

Las discusiones vertidas hasta este momento nos permiten aseverar que al cuestionar la idea clásica de racionalidad, se permitió introducir una nueva forma de entender la razón, no como una forma de “aludir únicamente a un tipo de justificación lógica de contenidos cognitivos sino,

más comprensivamente, a la articulación entre creencias, deseos, y acciones, con lo cual debe entenderse fundamentalmente en su dimensión práctica, pues el objetivo último de las creencias y los deseos es hacer posible la acción.”⁵⁴ Esta manera distinta de comprender lo racional, posibilitó el desarrollo de nuevas teorías éticas, pues al modificar el concepto de razón, se modificó también la concepción del sujeto y la forma en que se fundamentarían las acciones de éste.

Otra crítica efectuada a la teoría positivista y en consecuencia, a las posturas relativistas que habían asumido sus argumentos, es que los sujetos solemos contar con numerosas creencias que damos por verdaderas y de las que no tenemos evidencia empírica; por ejemplo, los números son considerados por las personas, incluso por científicos y positivistas, como algo correcto y verdadero a pesar de que dicha creencia nunca ha sido comprobada con algún hecho del mundo. Si seguimos su planteamiento, los individuos deberíamos renunciar a creer en cuestiones metafísicas, en valores, en números, etc., y abandonar tal cantidad de ideas, parecería demasiado. Partiendo de estas discusiones, surgirán otras teorías que optan por aceptar que es posible sostener diferentes tipos de verdad, en relación a las diversas creencias que se desee sostener y bajo las que se insertarán tanto relativistas como universalistas no radicales, cuestionando los conceptos de conocimiento, objetividad y subjetividad, con la intención de construir saberes que reconozcan los límites y alcances del ser humano.

⁵⁴ QUINTANILLA PÉREZ-WICHT, Pablo: Interpretando al otro..., p. 19.

Segundo apartado

El relativismo utilizó los argumentos que plantean la posibilidad de que las teorías se encuentren indeterminadas por la evidencia para articular otra crítica a las teorías universalistas; es decir, que no hay forma de establecer una explicación única para cada teoría pues hay un número cuantioso de hipótesis que la soportan. El hecho de señalar la incorrección de una teoría implica que sólo una o algunas de las hipótesis han sido canceladas; sin embargo, siempre resulta posible que una teoría alcance el mismo grado de justificación mediante hipótesis construidas con base en evidencia distinta, por lo que es posible retomar una teoría que ha sido previamente despreciada si se señala que la incorrección, sólo de algunas de las hipótesis y no de todas, ha sido demostrada. Es así que siempre existirán diversas maneras de explicar racionalmente los hechos, no importando cuanta evidencia logremos recabar. La indeterminación de las teorías por la evidencia es un problema para el conocimiento objetivo, dado que manifiesta la imposibilidad de instituir una explicación única de los hechos dentro de la investigación científica por más profunda que sea la indagación. En esta idea el relativismo encontró un nuevo argumento en contra del universalismo y a favor de la existencia de una diversidad de marcos conceptuales, en donde una acción X o Y tiene un determinado valor según el marco en el que se inserte.

Diversas disciplinas retomaron tal argumentación, incorporándola y adaptándola a su conjunto de teorías; sin embargo, la antropología fue una de las ramas que más significativamente adoptó tal hipótesis. “Antropológicamente toda ética tiene que solucionar dos tareas: proteger la

integridad del individuo y las relaciones intersubjetivas.”⁵⁵ La antropología cultural considera que el hombre es lo que es según las condiciones determinadas en las que éste existe, por lo que hablar del hombre como un concepto puro, abstrayéndolo de referentes carecería de sentido. El hombre es, según sus circunstancias y según el juego de relaciones en el que esté incluido. Es por ello que se cuestiona que sea posible evaluar y hacer juicios sobre diversas culturas, basándose en principios independientes de los contextos.

La cultura no es solamente un cierto orden de significaciones, sino todavía más, la manera como estas significaciones se vuelven formas vivientes, acciones y conductas cotidianas en un espacio histórico-social determinado. (...) Ahora bien, que toda cultura es necesariamente una realidad particular, un conjunto de significaciones a la vez originales (por originarias) y expresadas, implica que la pregunta por una cultura universal en el sentido de una cultura única y uniforme no tiene sentido. *Cada cultura particular, en cuanto cultura concreta, es la cultura universal.* (...) Por ende, hay que asumir la consecuencia -a primera vista escandalosa- de que la relación entre culturas no es una relación entre diversas “particularidades” sino entre diversas “universalidades”.⁵⁶

A partir de esta idea, podría decirse que todas las culturas son etnocéntricas ya que los sujetos comprenden la realidad con las categorías de la cultura

⁵⁵ SOBREVILLA, David: Ética etnocéntrica y ética universal. En: OLIVÉ, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 67.

⁵⁶ RAMÍREZ, Mario Teodoro: Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural. En: KLESING-REMPEL, Úrsula (Comp.): *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México, Plaza y Valdés, 1996. p. 33.

en la que se encuentran insertos. Es poco probable que las personas consideren sus categorías como dudosas e ineficientes, pues resultaría enormemente complicado que un sujeto aprendiese dichas categorías, a la par de los cuestionamientos que pudieran hacersele, a partir de la percepción de otros ajenos a su cultura. Así, se entiende el hecho de que al entrar en contacto diversas culturas, éstas suelen rechazar los conceptos, prácticas o valores distintos a los propios, pues se conciben a sí mismas como el centro, no pudiendo evitar ver y juzgar a las otras desde su perspectiva.

Según la antropología, este tipo de etnocentrismo es inevitable y se puede decir que hasta conveniente, ya que permite crear cierta sociabilidad con personas semejantes. No obstante, la clase de etnocentrismo que provoca en las culturas un sentimiento de superioridad respecto de otras, debiera ser evitado. “Desde este punto de vista, el problema de las identidades culturales se vuelve irrelevante o una cuestión mal planteada. En realidad el procedimiento de “identificar” a las culturas particulares sólo puede hacerse desde un punto de vista externo a cada cultura o bajo la pretensión de construir una cultura única.”⁵⁷ Para la antropología cultural el discurso de las verdades universales y objetivas es un error conceptual, pues los valores de cada cultura cambian según las circunstancias y el tiempo. Por lo que sería, no sólo incorrecto sino poco plausible, juzgar a las culturas desde una posición externa, ya que los referentes, para el que juzga desde el exterior y para los que participan en una cultura, nunca podrán ser los mismos. Argumentos como éstos cuestionaron los métodos y la supuesta objetividad con la que antropólogos y estudiosos de diversas

⁵⁷ RAMÍREZ, Mario Teodoro: Muchas culturas..., p. 34.

ramas investigaban otras culturas, abriendo paso así al relativismo y a su argumentación en contra de lo objetivo y de lo universal.

Una crítica efectuada desde la filosofía a las ideas de la antropología cultural, es la que hace referencia a los estados mentales de los sujetos. De forma general, los universalistas consideran que los seres humanos compartimos ciertas cuestiones básicas, no importando nuestra diversidad de ideas y circunstancias, por lo que es posible hablar de principios éticos que puedan ser sostenidos por toda la humanidad. Reconocer a otro como alguien semejante no sería posible, si no le atribuyéramos a éste los estados mentales con los que nosotros contamos. Esta atribución de estados mentales permite a los universalistas argumentar a favor de la existencia de cuestiones básicas comunes a todos los sujetos. Sin embargo, también se podrían construir argumentos en contra de esta unidad: si se recurre a la idea de que existen ciertos rasgos mentales básicos en todos los humanos, un rasgo mental básico podría ser que todos los sujetos tenemos la capacidad de sostener una idea y reconocer su contrario; ya que cuando definimos una idea, reconocemos lo que es en oposición a lo que no se es. A partir de lo anterior se puede decir que un estado mental básico funciona mediante la consideración de relaciones entre cuestiones incluyentes-excluyentes. Es así que la humanidad en su totalidad no puede considerarse como un sólo grupo, pues si ésta fuese una unidad incluyente, requeriría de un grupo externo y excluido de ella. Y ya que hasta el momento no se ha encontrado un grupo excluido que permita la vinculación de absolutamente todos los sujetos, la existencia de diversas culturas ha permitido el reconocimiento y la puesta en práctica de la idea de exclusión/inclusión entre distintos grupos humanos. Dicha diversidad parece

que imposibilita la consideración de unidad en lo humano y, por tanto, la universalidad de los planteamientos éticos.

Si bien los argumentos a favor del relativismo tuvieron gran acogida dentro de la antropología, la lógica expuso fallas evidentes en su argumentación. La contradicción existente en el relativismo surge inmediatamente; si consideramos como premisa básica del relativismo que “la verdad es relativa”, entonces aceptaremos que las múltiples afirmaciones que se hagan sobre la verdad serán válidas; y si afirmamos que “algunas verdades son absolutas”, tal afirmación deberá ser válida; sin embargo, esta afirmación contradice los supuestos del relativismo. De igual forma, afirmar que “no existen verdades absolutas” es totalmente válido para el relativista, no obstante, esta afirmación es una verdad absoluta por sí misma.

Conforme al pensamiento relativista, la antropología cultural ha fomentado la idea de la tolerancia⁵⁸ con la intención de consentir las creencias y prácticas de todas las culturas e impedir la intervención de unas sobre otras. Si bien el relativismo y las propuestas a favor de tolerar las diferencias culturales han conseguido cuestionar prácticas de dominación consideradas como justificadas, permitiendo así un mayor respeto entre los distintos grupos, al examinar sus propuestas las contradicciones en sus argumentos se hacen evidentes. Los antropólogos culturales señalan que

⁵⁸ La tolerancia puede ser entendida de dos maneras: la tolerancia positiva reconoce la particularidad del otro, acepta sus diferencias y permite respetar sus ideas y prácticas; la tolerancia negativa consiste en dejar pasar inadvertidas las diferencias del otro, sin mostrar interés en eso que lo hace distinto. Así mismo, se puede identificar la idea de tolerancia con la de un relativismo radical que valide absolutamente cualquier comportamiento, o bien, se puede alejar al concepto del relativismo si se opta por una tolerancia que encierre en sí misma límites y reflexione en torno a aquello que debe ser señalado como intolerable, pues sostener que se tolere absolutamente todo, terminaría con la práctica misma de la tolerancia. *Cfr.* CAMPS, Victoria: Defensa de la Tolerancia. En: DE LA LAMA, Enrique (Comp.): *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*. Cataluña, La Llar del Llibre, 1994. pp. 29-37.

palabras como bien o mal, correcto o incorrecto, se entienden y tienen valor sólo en relación a culturas y acuerdos particulares. Por su parte, quienes están a favor de los conceptos absolutos y universales, señalan que si se sostiene la inexistencia de conceptos como “lo bueno” o “lo malo”, se pierde entonces la capacidad para juzgar un todo. Aun cuando no se crea en la existencia de algo absolutamente bueno o absolutamente malo, se suele creer que algo puede ser mejor o peor que algo otro, si bien no lo mejor o lo peor. A pesar del deseo de evitar recurrir a ideas absolutas, el hecho de que se sostenga que algo puede ser mejor o peor que otro, indica que se están utilizando ciertas ideas como criterios absolutos que permiten guiar y realizar tales juicios.

Algunas posturas que sí admiten la efectiva utilización de conceptos universales, apelan, no obstante, por la correcta fundamentación de los mismos. Señalan que a lo largo de la historia se ha proclamado la universalidad de ciertos conceptos que realmente no son tan universales como desearían serlo, demostrando que sólo son conceptos que responden a la realidad de donde surgieron, por lo que su fundamentación debiera ser algo que verdaderamente trascienda lo particular. Evitando así que ciertas culturas se autoproclamen como instauradoras y defensoras de conceptos que en realidad sólo tienen pretensiones de universalidad. Partiendo de estas ideas, el relativismo extremo es criticado al señalársele que busca escapar a la difícil tarea de fundamentar conceptos o ideas, haciendo uso de la idea de tolerancia entendida como consentimiento irrestricto e incondicional hacia todas las formas de vida. Así, surge la paradoja de afirmar la igualdad de derechos de las culturas, incluyendo a aquellas culturas que no aceptan la igualdad de derechos entre todas ellas. Al final, la idea de tolerancia que el relativismo extremo utiliza para no recurrir a

universales termina volcándose contra él, al convertir la tolerancia en un bien absoluto por sí mismo, contradiciendo así las posturas del relativismo en las que de acuerdo a sus preceptos la tolerancia debiera ser tan sólo un valor más.

Porque si el relativismo respecto de la ética y la moralidad fueran verdaderos, tendríamos que concluir muchos debates diciendo: “desde mi punto de vista, tengo razón. Desde su punto de vista, usted tiene razón.” Y no habría nada más que decir. De hecho, desde nuestras diferentes perspectivas estaríamos viviendo en mundos diferentes. Y si no compartimos un mundo, ¿qué tenemos que debatir? A menudo se recomienda el relativismo porque se cree que conduce a la tolerancia. Pero si no podemos aprender unos de otros qué es correcto pensar, sentir y hacer, la conversación entre nosotros carecería de sentido. Esa clase de relativismo no es una manera de alentar las conversaciones: es, ni más ni menos, una razón para permanecer en silencio.⁵⁹

Tercer apartado

Estudiar el lenguaje como forma viable para abordar los cuestionamientos éticos ha sido otra de las propuestas para acercarse al terreno de la ética. Estudiar la moralidad a partir de lo que se conoce en filosofía como el “giro lingüístico”, posibilitó la generación de nuevos planteamientos respecto de problemas éticos que desde la antigüedad se han mantenido en la discusión, de entre ellos la disputa entre universalismo y relativismo moral.

⁵⁹ APPIAH, Kwame Anthony: *Cosmopolitismo...*, p. 62.

El giro lingüístico le concedió un papel central al lenguaje, reconoció que éste se da en relación con la manera en la que aprehendemos al mundo, de ahí que se señale su importancia y estrecha cercanía con el pensamiento y la experiencia sensible; dicho reconocimiento permitió admitir al lenguaje como parte fundamental del proceso cognitivo. Si bien muchos de los debates entre supuestos universalistas y relativistas se habían construido a partir de hechos empíricos y enfoques históricos⁶⁰, este nuevo enfoque filosófico se centró en el estudio del lenguaje moral y de sus fundamentos, por lo que la acción humana dejaría de ser el tema predominante en la reflexión ética. El lenguaje se puede entender desde dos posturas: una que considera a lo lingüístico como herramienta del sujeto, que cumple una función calificativa y cuya justificación de uso se encuentra en la cognición individual; y la otra que considera al lenguaje como forma de expresión del hombre, construida en colectividad y conforme a su composición social, en donde no sólo en los estados mentales del individuo se encuentra su justificación y utilización, sino que también influyen factores externos como el contexto social o cultural.

El universalista supone factible la elección entre teorías o argumentos contrapuestos, por ello juzga a algunos como correctos y otros como incorrectos. Esto significa que el universalista considera que, o bien los supuestos de una teoría son perfectamente traducibles en la estructura de otra o advierte la creación de un metalenguaje ajeno a las teorías que se desea evaluar, con la intención de afirmar independencia y neutralidad en la evaluación. Sin embargo el relativista pensaría que si se opta por afirmar la

⁶⁰ Por una parte, en el terreno empírico la diversidad de creencias y culturas parece cuestionar los supuestos universales; por otra parte, el estudio histórico ha señalado que los principios que sustentan las ideas y prácticas de los sujetos, responden mayormente a las exigencias de su tiempo, por lo que éstos se entienden ubicándolos dentro de su contexto.

perfecta traducibilidad entre teorías, se estaría afirmando la existencia de una misma realidad empírica común a todas las ellas, ya que la realidad es la que es, según las teorías que la posibilitan y viceversa. Por tanto para ellos sería un error creer que existen hechos independientes de nuestras creencias, o teorías independientes de los hechos, además de que nuestra propia experiencia parece demostrar que no existe algo así como una misma realidad empírica para todos. Así mismo, la creación de un metalenguaje no es un camino viable para el relativista, ya que, retomando la idea de los marcos conceptuales, considera prácticamente imposible la pretensión de crear un lenguaje con independencia total de las teorías por evaluar; pues toda teoría, incluso un metalenguaje, contiene referentes de los marcos conceptuales en los que surge. La propuesta universalista de comparar esquemas supone es posible que un sujeto o algún metalenguaje, juzgue desde una posición externa y sin influencia de sus propios esquemas los supuestos de algún otro; la crítica relativista se encargará de recordar que toda interpretación se realiza ya mediada por supuestos. Es así, que ciertas teorías contrarias al universalismo señalarán que: “los diversos marcos interpretativos desarrollados a lo largo de la historia han generado sus propios criterios y normas de evaluación y de procedimientos justificatorios. Dichos criterios son absolutos para ese marco de referencia y, desde allí, se dota no sólo de validez a las proposiciones, sino también adquieren sentido las afirmaciones y conceptos de una teoría o imagen del mundo.”⁶¹

⁶¹ OLIVOS SANTOYO, Nicolás. Dimensiones argumentativas del relativismo epistémico: entre el programa y la duda escéptica. *Andamios* [online]. 2009, vol.5, n.10 [citado 2012-11-02], pp. 197-226. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632009000100009&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1870-0063. p.204.

La posibilidad de contar con diversos leguajes axiológicos, las variadas formas en las que pudiesen ser empleados los mismos conceptos, y la posibilidad de colocar los mismos valores en rangos de importancia distintos, reforzaron la idea de la inconmensurabilidad entre distintos marcos conceptuales y por tanto la inviabilidad de sostener creencias o valores objetivos que puedan ser juzgados según un valor de verdad. Es así que para el relativista el vocabulario moral no depende de los estados mentales del individuo, sino del contexto en el que los términos surgen y a las necesidades que buscan responder; por ejemplo, el significado de conceptos como los de benevolencia o crueldad dependerán del marco conceptual en el que dichos términos se encuentren insertos. Si lo que entendemos de los conceptos depende de cierta clase de consenso, entonces aquello que se considere como correcto o incorrecto se entenderá de ese modo, sólo por el acuerdo social en el que surgieron y porque la costumbre fue consolidando el término. A partir de estos argumentos, el discurso de la verdad moral objetiva se cuestiona, pues el valor de verdad del lenguaje moral variará según el consenso en el que se realice. Sin embargo, si consideramos las afirmaciones del relativismo en las que, apoyándose también en evidencia histórica, se sostiene la imposibilidad de separar las ideas y conceptos de sus marcos conceptuales, el relativismo entonces, debiera admitirse también como una verdad relativa.

Consideraciones finales

Como se señaló anteriormente, el estudio del lenguaje permitió acercarse a la ética desde otra perspectiva, es así que, tomando algunos elementos de

este enfoque, el pensamiento de Luis Villoro y la propuesta de un liberalismo radical, se centrarán en el análisis de conceptos tanto éticos como epistémicos, con la idea de que este proceder develará razonamientos pertinentes para la reflexión filosófica, en particular para la diversidad cultural y las problemáticas que se han presentado en relación a ésta. Es por ello que el capítulo sucesivo del presente trabajo tiene como propósito exponer algunas de las ideas propuestas por Villoro, con la intención de que sus observaciones permitan dejar de lado la disputa entre universalismo-relativismo, y contribuyan no sólo a la reflexión teórica sino a la aplicación práctica que demanda la diversidad en cuanto a cuestiones éticas.

Si bien los planteamientos expuestos en el presente capítulo sólo son algunos de los tantos argumentos desarrollados por universalistas y relativistas, considero que la breve discusión aquí mostrada permite dar una idea de cómo ambas posturas han llevado a cabo un debate que ha influido directamente en cómo se piensan y abordan los asuntos éticos. Así mismo, es precisamente porque este apartado fue desarrollado a manera de debate, que decido finalizarlo sin presentar conclusiones cerradas, pues creo que esta manera de terminar el capítulo concuerda con la situación abierta en la que aún se encuentra la discusión entre universalismo-relativismo, ya que argumentos a favor o en contra de uno u otro, continúan siendo presentados. Igualmente, me parece que prescindir de conclusiones y de posicionamientos totales a favor de una u otra postura, es una disposición que permitirá comprender de mejor manera el liberalismo radical de Luis Villoro, cuya intención es la de superar el debate aquí planteado conciliando las críticas y propuestas tanto del universalismo como del relativismo.

Liberalismo radical. Una propuesta ética para la diversidad cultural

Consideraciones introductorias

Pertenecer a una cultura en particular implica aprehender el mundo de una manera específica, ya que lo cultural cumple con dotar de sentido a los comportamientos y actitudes de los sujetos, condiciona lo que se siente y desea de la vida, además de que señala las preferencias en cuanto a fines y valores, así como los criterios para optar por medios que permitan tales fines. Puesto que esas funciones se realizan de diversas maneras, reconocer las formas particulares en que éstas se cumplen es reconocer lo concreto y singular de cada sociedad. Distinguir a cada grupo cultural e identificar lo propio de éste, permite a su vez advertir lo distinto y admitir la diversidad. Es por ello que la interculturalidad debiera comprender lo particular de cada cultura y su relación con los diversos grupos. “Cualquier reflexión sobre interculturalidad debe partir de un hecho: la pluralidad de culturas, simultaneas y sucesivas, en la historia. La multiplicidad de las culturas corresponde a la multiplicidad de las formas de vida de los grupos humanos. Cada forma de vida es una manera de vivir de un grupo social que puede identificarse frente a los demás.”⁶²

En general las relaciones entre diversas culturas se han pensado desde dos posiciones aparentemente extremas y disímiles: universalistas y relativistas. Como se ha expuesto en los capítulos anteriores, tales enfoques y las críticas que han hecho los partidarios de una u otra postura

⁶² VILLORO, Luis: *Los retos de la sociedad por venir*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 139.

han contribuido a señalar los aciertos y carencias de cada una de ellas; sin embargo, las problemáticas derivadas de optar por el universalismo o el relativismo aún continúan. Partiendo de esta idea es que Villoro afirma que en realidad el debate alrededor del universalismo y el relativismo, y de los argumentos que ambos sostienen hacia la diversidad cultural, se han envuelto en equívocos que han frenado la comprensión intercultural.

Si bien, la multiplicidad de culturas desde siempre ha sido un hecho evidente, la manera en que se ha tomado conciencia de ella no ha sido la misma en todo momento. Villoro considera que la necesidad de reconocer la diversidad cultural surge en respuesta a la pretensión de la cultura occidental de considerarse por muchos siglos como la poseedora de la verdad.

Elegida por la voz divina primero, producto supremo del desarrollo de la razón, después. (...) Pero a finales del siglo XX el pensamiento moderno sospecha que está en su fin. La ilusión ha terminado. Primero es el despertar de las naciones colonizadas, luego, la profunda crisis de los Estados Nacionales, las reivindicaciones de pueblos y etnias ignorados por un Estado que se creía homogéneo. Al mismo tiempo, la conciencia crítica, en el mismo Occidente, sobre la pretendida unidad de la razón, el descubrimiento de su condicionamiento en la multiplicidad de la vida histórica.⁶³

A partir de estos momentos de desequilibrio para la cultura occidental surgen controversias en torno a la razón, lo objetivo y la universalidad,

⁶³ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 185.

ideales que esta cultura creía encarnar y que el liberalismo adoptó y difundió. Al mismo tiempo, se comienza a reconocer la existencia de diversas concepciones del mundo, y con ello a cuestionarse las pretensiones de occidente, dando paso así al relativismo y a las hipótesis del multiculturalismo. Es precisamente en esta idea donde se inserta la propuesta ética de Villoro, ya que ésta se construye a partir de las críticas que el filósofo realiza a la asociación y contraposición casi automática que se ha hecho entre liberalismo-universalismo y multiculturalismo-relativismo, así como a los malentendidos que han surgido alrededor de estos conceptos. Con la intención de aclarar la confusión y de encontrar una posible salida entre dos posturas que generalmente se han opuesto y excluido una a otra, el autor desarrolla una postura ética en la que propone un liberalismo radical.

En el presente capítulo expondré las ideas que a mi parecer son las que permiten a Villoro sostener tal propuesta. Si bien, muchos de sus planteamientos éticos y la idea de un liberalismo radical se encuentran en su libro *Los retos de la sociedad por venir*, considero que examinar los argumentos de esta obra en relación a algunos de sus planteamientos epistémicos permitirá comprender su propuesta de manera más integral. Como el mismo autor señala, la relación entre términos éticos y términos epistemológicos resulta clara siempre y cuando se conciben las creencias, las razones, la justificación y el conocimiento, como acciones directamente relacionadas con fines e intereses y no como conceptos ajenos a la práctica. Pues sólo si se asume que existe correspondencia entre creencias, propósitos y acciones, lo epistémico puede tener una dimensión ética, ya que de una acción involuntaria no puede surgir juicio ético alguno.

Con la intención de develar el equívoco antes señalado, Villoro comienza por aclarar qué es lo que entiende por multiculturalismo y para ello resume los supuestos de éste en tres tesis principales:

1. Cada individuo forja su identidad personal en una cultura. Ésta puede diferir de otras en una sociedad. Luego, el respeto a la libertad personal de cada quien implica el reconocimiento de sus diferencias. Frente a los derechos iguales para todos, proclamados por la modernidad, el derecho a las diferencias.

2. Toda cultura es valiosa. No hay culturas del todo superiores. La realidad responde a puntos de vista múltiples. Cada cultura tiene sus propios criterios sobre lo razonable y valioso. No se puede imponer el punto de vista de una cultura sobre las demás. Frente a la pretensión de una cultura de ser universal, el reconocimiento recíproco entre todas las culturas.

3. Los Estados nacionales son plurales. En su seno, ninguna cultura, ningún pueblo, ninguna etnia debe ser hegemónica. Todos tienen derecho a su autonomía. La unidad no es resultado de una imposición sino de una colaboración recíproca.

Estas tres proposiciones pueden resumirse en una: vigencia del pluralismo, en el reconocimiento recíproco de lo diverso.⁶⁴

En relación a estas tres tesis que Villoro encuentra como características del multiculturalismo, el filósofo presenta también tres equívocos generados a partir de éstas, y que pretende esclarecer en su propuesta ética:

⁶⁴ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 186.

1. La primera expresión del equívoco concierne a las libertades individuales. Se refiere a la relación entre derechos a la igualdad y derechos a las diferencias.
2. La segunda atañe a las relaciones entre culturas diferentes. Universalismo frente a relativismo cultural.
3. La tercera trata de la estructura del Estado nacional: Estado nación homogéneo frente a Estado plural.⁶⁵

Es importante señalar que, si bien Villoro desarrolla estas tres hipótesis junto con sus equívocos en su propuesta, para efectos de esta tesis dejo de lado la tercera hipótesis con su equívoco correspondiente, por considerar que esto escapa a los alcances del presente trabajo. Me parece que tratar de exponer las estructuras del Estado-Nación en relación a las demandas de pluralidad y autonomía, requeriría de una investigación aparte para poder abordar el tema en toda su complejidad. Por lo que me concentraré en la primera y segunda hipótesis debido a la relación estrecha que encuentro entre ambas, y a la vinculación que estas dos hipótesis presentan con la propuesta de un liberalismo radical.

⁶⁵ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 189.

Concepción disposicional de la creencia

Villoro plantea que muchas de las respuestas contrarias que ha recibido el multiculturalismo se deben a que sus propuestas han nacido en medio de disputas entre quienes sostienen posiciones liberales y quienes critican dicha postura. En su obra define al liberalismo de la siguiente manera:

(...) una doctrina económica y política específica que, en algunos países, se tilda de “neoliberalismo” o de “liberalismo basado en la neutralidad”, según la expresión de Dworkin. Esta doctrina política es una interpretación individualista de las reivindicaciones a la libertad, que se traduce en una teoría de la democracia representativa y de los derechos humanos la cual consciente o inconscientemente, sirve de justificación a un sistema específico de dominación. Por ello cumple una función ideológica.⁶⁶

El autor no encuentra únicamente en el liberalismo rasgos característicos de un sistema de dominación, ya que señala la posibilidad de que cualquier conjunto de creencias, cualquier doctrina política, económica, filosófica, etc., resulte en una ideología que sea utilizada para acreditar el dominio de un grupo sobre otro. Puesto que uno de los principales intereses de Villoro es escapar a la dominación y a los sistemas que se emplean para ejercerla (por ello su propuesta a favor de un liberalismo radical) resulta coherente que éste reflexione en torno a lo ideológico; y dado que la ideología es un

⁶⁶ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 187.

sistema de creencias, conviene comenzar por aclarar qué entiende el autor por creencia.

Al oponerse a la concepción de la creencia como ocurrencia mental⁶⁷, Villoro niega la hipótesis de que creer sea un acto privado que se dé totalmente al interior de la conciencia y propone una concepción disposicional de la creencia que expresa de la siguiente manera:

S cree que p si y sólo si:

- 1] S está en un estado adquirido X de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias;
- 2] p ha sido aprehendida por S
- 3] p determina X

De donde podríamos proponer la siguiente definición de “creencia”: un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de

⁶⁷ Villoro cuestiona que la creencia sea un asunto de ocurrencia mental, señalando tres problemáticas que presenta tal hipótesis. 1.- Si toda creencia fuera un dato mental, ésta como ocurrencia, se ejecutaría en un periodo determinado; pero de hecho, se cree en muchas cosas que no necesariamente se tienen presentes en la mente. El autor considera a la creencia más bien como una especie de potencia en sentido aristotélico, la cual en determinados momentos puede actualizarse o no en la conciencia. 2.- Quienes han sostenido teorías a favor de la creencia como acto mental, consideran que una manera de distinguir la creencia de otros procesos mentales como los de la imaginación, es que la primera va acompañada de ciertos sentimientos de firmeza, seguridad o confianza. Contrario a ello, Villoro sostiene que es posible que se presente la creencia sin esos sentimientos o que surjan esos sentimientos sin que vayan acompañados de una creencia. 3.- Más allá del hecho de si el sentimiento de seguridad confirma o no la existencia de una creencia, la creencia como ocurrencia mental sería entonces un acto meramente subjetivo, pues el sujeto sería el único capaz de acceder a los datos de su propia conciencia. Bajo esta idea, investigar en qué consiste la creencia o definirla sería irrealizable, pues la creencia como cualidad mental sería sólo comprobable por el sujeto mismo. *Cfr. VILLORO, Luis: Creer, saber, conocer. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2011. pp. 25-51.*

respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva
aprehendidos.⁶⁸

En tal definición, la creencia se precisa no como un acto mental interno del sujeto, y no es que se niegue totalmente la existencia de actos mentales, pero si se define de esa manera, ésta sería entonces una cualidad particular de la cual no se podrían desprender características mínimamente objetivas que permitan establecer un concepto de creencia en el que todos los sujetos se puedan contener. Es por ello que Villoro sostiene la teoría de que la creencia debe ser situada en el interior de la conciencia sólo como posición inicial, pues ésta permite explicar la coherencia en el sujeto, pero a la que es necesaria añadirse otras creencias y disposiciones para que puedan causar comportamientos en los sujetos. Las disposiciones serían características que el sujeto debe atribuir a los objetos para que éste pueda explicarse ciertos sucesos, es decir que la creencia sería un estado disposicional a actuar, en tanto que ésta orienta al sujeto a comportarse de maneras determinadas según las circunstancias, ya que “cualquier creencia, aún la más abstracta, implica expectativas, formulables a modo de hipótesis, que regulan nuestras acciones ante el mundo.”⁶⁹ Esto no quiere decir que las creencias deban forzosamente convertirse en comportamientos, pues no todas las creencias dan lugar a acciones. Pero se puede decir que tener una creencia X es estar en un estado de disposición a actuar determinado por tal creencia, en el caso de que se presentaran condiciones que lo requiriesen. Aún cuando nunca se diera la ocasión para efectuar tal disposición, esto no implica que se deje de estar

⁶⁸ VILLORO, Luis: *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2011. p. 71.

⁶⁹ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 32.

dispuesto a actuar según la creencia, ya que ésta seguirá guiando la práctica del sujeto en el mundo.

La creencia dispone al sujeto porque creer en X es considerar que X forma parte del mundo real, y por tanto, se está dispuesto a relacionarse con X partiendo de la idea de su existencia. Es por ello que Villoro no busca “la creencia en el interior de la conciencia, sino en las relaciones del hombre concreto con su mundo en torno.”⁷⁰ Puesto que las disposiciones no son características de propiedades observables de los objetos, sino características atribuidas por el sujeto hacia los objetos, la disposición será subjetiva. Sin embargo, las creencias sí pueden ser compartidas por varios sujetos a pesar de lo subjetivo de la disposición, ya que existen ciertas propiedades de ésta en la creencia que pueden ser experimentadas por cualquier sujeto.

A esas propiedades que las disposiciones del otro me comunican acerca de un mundo que puede ser común con el mío, las califico de “objetivas”. “Objeto” es lo que el otro ha aprendido y puedo también aprender yo o cualquiera: “objeto” es lo que puede ser común a cualquier sujeto. La disposición en cuanto determinada por el objeto la llamamos “creencia”. Por lo tanto, la creencia es el aspecto de la disposición que cualquiera puede compartir. Si S cree que p , yo u otro sujeto cualquiera puede también creer que p , porque p puede ser un hecho del mundo común a todos y no sólo a S.⁷¹

⁷⁰ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 31.

⁷¹ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 60.

Es por ello que la creencia no es particular, si bien contiene disposiciones individuales, una misma propiedad atribuida a un objeto X puede determinar las creencias de varios sujetos. El hecho de que varios sujetos puedan compartir creencias, debido a la determinación de éstas por un objeto que es común a todos ellos, señala la importancia de lo colectivo y de la relación con los otros, pues poner atención en las creencias de los otros puede mostrarnos mucho de la forma en la que uno ha aprehendido el mundo.

Tres formas de explicación de las creencias

A partir de esta definición de la creencia, Villoro considera que las creencias con las que contamos los sujetos pueden ser explicadas de tres maneras: por razones, por motivos y por antecedentes. Es importante señalar que éstas no se excluyen ni se contraponen; incluso, una creencia puede ser explicada según sus antecedentes, sus motivos y porque cuenta con una justificación racional. Un sujeto que cree en X por razones, lo hará así debido a que considera éstas como suficientes para explicar su creencia; si las razones con las que cuentan los sujetos son insuficientes justificarán sus creencias según motivos o antecedentes. Esto no quiere decir que si se recurre a motivos o antecedentes para la justificación, forzosamente las razones han sido eliminadas, pues como se acaba de señalar, es posible tener antecedentes, motivos y también razones para justificar una creencia. Por una parte, los motivos explican por qué en ocasiones los sujetos consideran ciertas creencias como justificadas en razones sin someterlas suficientemente a juicio, frenando el proceso de razonamiento e impidiendo cuestionar sus creencias, pues de hacerlo descubrirían la insuficiencia de

razones con las que cuentan para justificarlas. Por la otra, los sujetos pueden aplazar la investigación indefinidamente, negándose a aceptar las justificaciones que se presenten para evitar ir en contra de sus motivos. Además de razones o motivos, las creencias pueden justificarse en antecedentes, investigando los hechos psicológicos o sociales por los que se considera una creencia como justificada.

Como se señaló, estas tres formas de explicación no se excluyen necesariamente unas a otras, debido a que se enfocan en elementos distintos de las creencias. Explicar una creencia por antecedentes o motivos es situar la atención en los hechos psíquicos y sociales, ambos pueden señalar por qué los sujetos tienen ciertas creencias o qué es lo que los lleva a sostenerlas, sin embargo, nada pueden explicar sobre la validez de las razones, esto sería el interés acerca de la verdad o falsedad de las creencias. Villoro resalta que diversos argumentos relativistas y universalistas han pasado por alto este hecho, confundiendo las formas de justificación. Así, han reflexionado en torno a la diversidad dando razones que responden a motivos y antecedentes, cuando en realidad lo que se demanda es una investigación sobre la validez de las creencias o viceversa. Por ejemplo, este argumento invalidaría las ideas del relativismo radical, que ha encontrado en la tradición o en los usos y costumbres la justificación a todas las acciones de las diversas culturas.

Creencias e ideología

Las tres formas de explicación de las creencias ayudan a esclarecer las críticas que realiza Villoro hacia las ideologías, las cuales no se pueden entender sin haber señalado la relación entre motivos, antecedentes y razones en las creencias. Los motivos desempeñan un papel importante en lo ideológico, ya que manipulan el proceso de razonamiento que se da en relación al sistema de creencias de uno o varios sujetos, al presentar creencias aparentemente objetivas que en realidad son creencias también producto de motivos particulares. Esto no quiere decir que sus creencias contengan sólo motivos y estén exentas de razones, ya que no es que las razones subjetivas se hagan pasar por objetivas, sino que el ideólogo no alcanza a distinguir totalmente entre sus motivaciones y sus razones, y las motivaciones lo llevan tanto a priorizar unas razones sobre otras, como a detener o acelerar el proceso de razonamiento. Es así que en la ideología las razones se conducen según intereses particulares, dando como resultado una específica interpretación y jerarquización de éstas. Las tres formas de explicación de las creencias pueden estar presentes en lo ideológico, por ejemplo, antecedentes como lo económico y lo social pueden contribuir a crear motivaciones en un grupo que posteriormente dirigirán las inclinaciones de éste y provocarán que se privilegien ciertas razones sobre otras. La principal crítica de Villoro hacia el pensamiento ideológico es que con objetivos como los de lograr cohesión social o conseguir el poder o perpetuarlo, éste suele fijar la justificación de sus creencias, impidiendo así, la crítica y el cuestionamiento. Al resistirse a toda transformación que pueda afectar los intereses del grupo ideológico,

propicia con ello el ejercicio de diversas formas de dominación e imposibilita la práctica de relaciones éticas entre los sujetos.

Puesto que en cualquier ideología las críticas serán rechazadas con la intención de evitar perder el dominio, la ideología liberal ha percibido las ideas del multiculturalismo como amenazas a sus posturas y pensamientos. Por su parte, el multiculturalismo ha llegado a caer en posturas intransigentes de defensa hacia lo particular de las culturas. Situación contraria a lo que debiera suceder, si es que efectivamente se busca la comprensión y el respeto intercultural, ya que pudiera darse el caso en que con la intención de confrontar las imposiciones de la cultura occidental, la cultura antes dominada afirmara su superioridad y se auto impusiera como el nuevo modelo de cultura a seguir. El equívoco que Villoro señala en su obra se insertaría entonces, en las interpretaciones que se le han dado al liberalismo y al multiculturalismo. “Estamos pues frente a un doble equívoco. La ideología liberal confunde el multiculturalismo con su interpretación por integrismos monistas. La ideología integrista confunde el liberalismo con su interpretación en favor de un poder político. La única forma de dar luz en la confusión es despejar ese doble equívoco.”⁷²

La ideología liberal moderna ha reproducido la pretensión de universalidad de la cultura occidental y ha legitimado el dominio que ésta ha ejercido sobre otras culturas, valiéndose del discurso de una supuesta superioridad moral, intelectual, etc. Por su parte, el multiculturalismo buscando frenar la imposición, ha hecho notar que los valores de la cultura occidental no son universales ni superiores, ya que éstos responden a una cultura y a un tiempo específicos, por ello ha encontrado apoyo en las ideas del relativismo y ha insistido en la igualdad de valor de todas las culturas.

⁷² VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 189.

Sin embargo, ambos argumentos contienen ideas que pueden ser cuestionables. Puesto que los capítulos anteriores fueron dedicados a desarrollar las ideas y críticas tanto del universalismo como del relativismo, en el presente capítulo me limitaré a señalar los argumentos que presenta Villoro en su ensayo: *Multiculturalismo: un liberalismo radical*.

Universalismo-relativismo / Objetividad-subjetividad

Con la intención de evitar el universalismo occidental, el relativismo ha negado la posibilidad de todo valor objetivo. Sin embargo, si se sigue la idea de que los valores de todas las culturas son equivalentes, el relativista no tiene argumento alguno para cuestionar a una cultura que busque la dominación o que discrimine a las demás. Oponerse a tales cualidades implica reconocer la existencia de ciertos valores transculturales que permitan mantener relaciones de respeto entre las diversas culturas con el objetivo de que éstas puedan convivir. Por su parte, el universalismo se adscribe el cometido de rectificar a ciertas culturas que califica de inferiores, uno de los argumentos que presenta es que en ellas no se garantizan derechos a sus integrantes. Si bien esto sucede efectivamente en varias culturas, la occidental no puede jactarse de que al interior de ella no suceda en ocasiones lo mismo. Incluso si ello se lograra, y en dicha cultura se respetaran completamente los derechos de sus integrantes, esto no la autoriza a imponer sus creencias y valores a otros, de manera irrestricta, con violencia o por la fuerza.

A ninguna cultura le es indispensable la dominación de otra para reformarse críticamente a sí misma y alcanzar valores superiores. Y la reforma moral que proceda del interior de la misma cultura será siempre preferible a la que se impusiera desde fuera porque sólo en el primer caso será auténtica. La relación entre culturas diferentes facilita cualquier reforma, sin duda, pero sólo si se da en el diálogo y si su aceptación responde a una convicción autónoma.⁷³

Es así que el multiculturalismo no puede darse a partir de un relativismo absoluto que se encierre en lo particular de cada sociedad y se niegue a la comunicación entre diversas culturas. Ya que el hecho de que cada cultura tenga ideas y comportamientos distintos y se relacione con el entorno de cierta forma en particular, no imposibilita que las diferentes culturas admitan la objetividad de ciertos valores. Para entender cómo es posible llegar a tales valores transculturales, Villoro considera necesario distinguir entre las maneras en que la cultura se expresa, según sus circunstancias históricas y sociales, y la forma en la que la cultura puede ser entendida.

La moralidad social convencional responde a las formas de manifestación de la cultura, pues en toda sociedad, en determinado momento existen reglas y valores que son aceptados por la mayor parte de sus integrantes, transmitidos entre ellos y perpetuados por el tipo de autoridad que se sostenga en ella. Pero para Villoro, la cultura no puede reducirse a aquellas ideas o prácticas a las que se ha llegado por

⁷³ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p.195.

convención, por lo que el filósofo propone una definición que busca ampliar el concepto de cultura.

Una cultura es un espacio de posibilidades abiertas que rebasan las que se realizan de hecho en un momento dado. Ofrece a los individuos un abanico de elecciones posibles de fines y valores, y muchas de ellas pueden entrar en contradicción con las formas de vida existentes en una sociedad. Tanto las creencias y comportamientos que se adecúan a las reglas que rigen la realidad social, como los que las subvierten, forman parte de una misma cultura. Una cultura no es una forma de vida aceptada de una vez para siempre. Toda cultura está transida de un conflicto permanente entre las creencias aceptadas por la mayoría y las actitudes críticas frente a esas creencias. Porque cada cultura comprende criterios de racionalidad propios, conforme a los cuales se pueden poner en cuestión y superar los usos y costumbres establecidos.⁷⁴

Racionalidad, Razonabilidad e Irracionalidad

Esta definición de cultura nos lleva a analizar qué es lo que el autor entiende por criterios de racionalidad y de qué forma influyen tales criterios para hacer posible lo objetivo en las relaciones transculturales. Frente a un concepto de razón que pretendía ser capaz de encontrar los fundamentos del conocimiento, fueron surgiendo críticas que señalaban la incapacidad de ésta para acceder a la comprensión absoluta, de ahí que varios pensadores

⁷⁴ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 194.

hablaran del agotamiento de la razón. Sin embargo, Villoro al encontrar errados ambos posicionamientos, planteó como alternativa no eliminar el concepto sino reformarlo, por ello define a la razón como guía que garantiza la adecuación de la acción a la realidad. “A diferencia de la razón, la conjetura irracional, aun si llega a acertar, no nos suministra una vía segura, válida para cualquiera, de hacer eficaz nuestra acción y realizar nuestros propósitos.”⁷⁵ Es así que, aunque se cuestione la desmedida confianza que se ha puesto en la razón, optar por la irracionalidad tampoco sería conveniente, ya que ésta impediría concretar las acciones de los sujetos en el mundo.

Partiendo de esta defensa a la razón, Villoro propone dejar de lado las ideas puras, absolutas y universales que se le asociaban, para transformar el concepto en uno que responda mejor a las necesidades de la vida.

Llamaré “racional” a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y “razonable” a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo “razonable” es pues una especie del género “racional”. Los términos “razonable” y “racional” pueden aplicarse a distintos tipos de sujetos lógicos: creencias y enunciados, acciones e intenciones y agentes de unos y otras.⁷⁶

⁷⁵ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 206.

⁷⁶ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 208.

Por ejemplo, se puede decir que una creencia o acción es racional si no ha surgido de argumentos infundados y por tanto, se encuentra justificada en razones. Como las razones buscan conciliar las creencias con la realidad, lo razonable de las creencias se juzgará entonces, en función de la adecuación de sus razones a la realidad, por lo que una creencia razonable tendrá siempre pretensiones de verdad. Aceptar creencias razonables, implicará entonces que se es consciente del carácter falible de nuestro conocimiento y por ello no se exigirá la certeza absoluta de las razones; incluso sería posible admitir la razonabilidad de diversas creencias que se contrapongan. Así, lo objetivo basado en razones infalibles, será sólo un parámetro al que tenderá lo razonable.

La propuesta que hace Villoro entorno a lo razonable, sería irrealizable si se partiera de la razón como un concepto de fundamentos concluyentes que no permitiesen más que una forma de racionalidad. En lo razonable, el nivel de fundamentación racional se adecua al campo de conocimiento al que se aplica, con el objetivo de que el sujeto alcance sus propósitos. Por ejemplo, para el conocimiento científico será razonable exigir un alto grado de fundamentación, mientras que exigirle a lo religioso el mismo grado de justificación que a la ciencia sería una acción irracional.

Lo razonable no impone, por lo tanto, un paradigma de racionalidad. Admite que la racionalidad es múltiple, porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad. Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas

maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos.⁷⁷

Es importante mencionar que no por ser plural lo razonable es irracional o relativo, ya que acude a justificaciones de la razón, que si bien reconocen lo concreto del sujeto no admiten lo completamente subjetivo y por ello no niegan la posibilidad de alcanzar ciertos valores objetivos en los que toda cultura se pueda reconocer.

Criterios de objetividad

Para poder hablar de objetividad dentro de la pluralidad, Villoro empieza reconociendo la subjetividad y lo concreto de los individuos. Puesto que éstos se desenvuelven en momentos históricos y en condiciones determinadas, los sujetos justifican sus creencias a partir de razones válidas para su marco conceptual, “el cual se expresa en ciertas creencias básicas acerca de la constitución ontológica de la realidad, que delimitan lo que podemos admitir como existente. Esas creencias básicas no están expresadas en ningún enunciado científico pero son un supuesto de todos ellos; constituyen un marco de conceptos que encuadran todas nuestras creencias acerca del mundo.”⁷⁸ Es así que la validez de las razones tenderá a ser semejante en los sujetos que compartan un mismo marco conceptual. Partiendo de estas ideas el autor propone lo siguiente: “Llamemos “sujeto

⁷⁷ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 212.

⁷⁸ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 147.

epistémico pertinente” de la creencia de S en p a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a S y no otras, y “comunidad epistémica pertinente” al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para un creencia. Todo sujeto S forma parte de una comunidad epistémica determinada, constituida por todos los sujetos epistémicos posibles que tengan acceso a las mismas razones.”⁷⁹ El sujeto epistémico, en tanto sujeto situado en la historia, cuenta con cierto número de creencias y razones que corresponden al marco conceptual en el que se encuentra inserto, por ello los individuos no pueden ser sujetos epistémicos pertinentes para todas las razones, pero sí pueden serlo respecto de ciertas razones y creencias que les sean accesibles gracias a sus marcos. Incluso el mismo sujeto puede ser sujeto epistémico pertinente en un tiempo histórico y no serlo en otro. Siguiendo esta idea, las razones y creencias sólo pueden ser juzgadas por los sujetos que pertenezcan a la comunidad epistémica en la que surgieron. El que una comunidad epistémica comparta los mismos marcos conceptuales entre los sujetos que la integran, posibilita la intersubjetividad, la cual resulta viable porque los sujetos epistémicos pertinentes logran coincidir en torno a la validez o invalidez de las razones. “En este sentido, la intersubjetividad es garantía de la verdad de un juicio, porque establece su validez con independencia de quien lo sustenta; es pues criterio de objetividad.”⁸⁰

Es importante señalar que el criterio de objetividad no debe ser confundido con el consenso, ya que éste último se da cuando diversos sujetos que comparten una razón o creencia coinciden en su juicio hacia ésta, y la juzgan como verdadera o falsa, correcta o incorrecta, no

⁷⁹ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 147.

⁸⁰ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 150.

importando si son sujetos epistémicos pertinentes o no, para realizar tal juicio. De hecho, el que una creencia sea válida intersubjetivamente no significa que la totalidad de los sujetos epistémicos que conforman la comunidad epistémica han coincidido en el juicio de ella, sino que si un sujeto epistémico de la comunidad considera las razones con las que se cuenta, las reconocerá como razones válidas para ejercer algún juicio sobre la creencia. El que la condición de intersubjetividad permita sostener criterios de objetividad sin que se reduzcan al consenso, posibilita el disenso. Así Villoro señala una vez más la importancia de la crítica contra la dominación, ya que las comunidades epistémicas pertinentes pueden también contar con motivos o antecedentes que, como se señaló anteriormente, pueden ignorar ciertas razones y detener o postergar el proceso de justificación. “La crítica supone un cambio de actitud: el paso de la actitud que somete la razón al consenso del grupo, a la que enfrenta la razón al consenso. La primera da lugar a un pensamiento reiterativo de las creencias aceptadas, la segunda, a un pensamiento disruptivo frente a ellas. Todo progreso importante del conocimiento es efecto de un pensamiento disruptivo.”⁸¹

Puesto que el sujeto epistémico pertinente es un sujeto situado históricamente, tiene acceso a una cantidad limitada de creencias y razones en relación a condiciones como: el nivel tecnológico de la comunidad epistémica, el nivel de conocimientos con que se cuenta, la cantidad de información de la que se dispone, etc. Por ello, para hablar de objetividad, no se puede pedir que los sujetos consideren absolutamente todas las razones en torno a X para poder llegar a un juicio. Pero sí deben de considerarse alternativas de interpretación, críticas, contraejemplos, o como

⁸¹ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 154.

las designa Villoro “razones suplementarias”⁸²; en general, los razonamientos deben de ponerse a prueba enfrentándolos a argumentos que los cuestionen, y si el argumento resiste las objeciones, entonces puede considerársele como objetivo. Así mismo, el autor considera que el concepto de comunidad epistémica pertinente permite limitar la cantidad de razones que el sujeto debe examinar para considerar sus razones como objetivamente suficientes, sin embargo, éstas no son las únicas estrategias propuestas. Puesto que los juicios que se realizan a las razones se efectúan con la intención de conseguir ciertos fines, el autor considera que el grado de objetividad que se demande a las razones deberá depender del fin que se persiga. Así el número de razones, tanto a favor como en contra del argumento que se examine, cambiará según las circunstancias y el grado de seguridad con que se busque garantizar la acción. En este sentido, las razones objetivamente suficientes serán las que le brinden al sujeto la mayor garantía para alcanzar la realidad.

Señalar qué es lo que Villoro entiende por verdad y realidad se vuelve necesario si lo que se desea es comprender el concepto de objetividad propuesto por el filósofo, ya que para él, una justificación será objetiva, sólo si cualquier sujeto puede asegurar la existencia real del objeto sobre el que está realizando el juicio, asegurando así de cierta manera la verdad de la creencia. “La admisión de un mundo real, común a todo sujeto, base de la

⁸² “Llamemos “razones suplementarias” a las que podría aducir cualquier sujeto epistémico pertinente (entre los que se cuenta, por supuesto, el propio sujeto en otro momento) en relación con las razones aducidas por otro (o por el mismo sujeto en otro momento). Con mayor precisión: dado un conjunto de razones r_1 , en que se basa la creencia de S en p, razones suplementarias son todas las razones accesibles a cualquier sujeto que tiene acceso a r_1 y que no forman parte de r_1 . Podríamos decir que las razones que justifican p para S son objetivamente suficientes si no son revocables por razones suplementarias. Así, para comprobar si sus razones son objetivamente suficientes, S ya no necesita examinar si hay otros sujetos epistémicos pertinentes que la impugnen, sino sólo si hay razones suplementarias que pudieran revocarlas.” VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 156.

verificación de todo juicio empírico, es la única explicación concluyente, completa y coherente con todos nuestros conocimientos. La verdad, como correspondencia de nuestros juicios con la realidad, resulta así la única explicación racional suficiente de la objetividad de nuestras razones.”⁸³ El hecho de que Villoro admita la existencia real de los hechos con independencia de los sujetos, le permite tomar tal concepto de realidad como la explicación más viable para entender la coincidencia en los juicios de los sujetos y, por tanto, lograr la objetividad. Ya que, como se señaló anteriormente, la objetividad supone que los integrantes de una comunidad epistémica de alguna forma coincidirán en las razones de los juicios que realicen.

Prudencia para la pluralidad de razones

El que Villoro critique conceptos como el de racionalidad o el de objetividad, y en su lugar proponga recurrir a la razonabilidad y a criterios de objetividad, permite reconocer la pluralidad de racionalidades y de juicios. Tal diversidad de razones involucra directamente el criterio del sujeto y le concede un papel activo, ya que éste deberá ser capaz de examinar las diferentes razones de las que dispone y optar por aquellas que sean las más convenientes según sus circunstancias y que funcionen mejor como medios para lograr los fines propuestos. A esta cualidad, Villoro la identifica con la prudencia y la considera como elemento esencial de la conducta ética. Ya que dentro del terreno ético, constantemente se presentan situaciones conflictivas en las que el sujeto debe elegir entre varios comportamientos,

⁸³ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 181.

todos igualmente justificados en razones, e incluso en razones contrarias. Es en momentos como éstos cuando la prudencia debe mediar entre la elección de fines, de medios para los fines y las circunstancias en las que las creencias se aplicarán. De esta manera, la ética construida según principios abstractos y universales será completamente racional, pero no será razonable si tales principios se mantienen en la abstracción y no se interpretan, juzgan y aplican prudentemente en función de casos específicos. Contrario a la racionalidad, lo razonable facilita la realización de lo que los sujetos consideren el fin más valioso según su contexto y los medios más convenientes para alcanzarlo.

Si bien el autor señala que lo razonable se debe reflexionar según la realidad del sujeto, y los sujetos se encuentran insertos en culturas que de alguna forma los condicionan y determinan, esto no quiere decir que ellos deban someterse a las prácticas de su entorno cultural. Como se señaló anteriormente, el hecho de que Villoro crea importante no reducir el concepto de cultura a los usos y costumbres de una sociedad, posibilita el disenso; así entonces un sujeto que parta de ideas razonables podrá considerar prudente discrepar de un contexto irracional y tendrá la oportunidad de actuar según sus condiciones y facultades, para transformar su realidad en una más razonable.

Liberalismo radical

Esta posibilidad de disentir nos liga directamente al doble equívoco propuesto por Villoro, ante un universalismo que se construye en abstracto y

por tanto considera a todos los sujetos como iguales, el multiculturalismo propone el reconocimiento de sujetos concretos, reivindicando el derecho a la diferencia. Así el liberalismo ha visto en las demandas de la multiculturalidad agresiones hacia la igualdad legal y pronunciamientos a favor del relativismo, tanto ético como epistemológico. Esta doctrina se niega a aceptar el reconocimiento de los derechos colectivos de algunos grupos que desean conducirse según sus propios valores, por considerar que esto afectaría la igualdad y la individualidad de los ciudadanos, además de que creen que tal reconocimiento sería una especie de concesión a ciertos grupos sociales. Sin embargo, es importante señalar que las demandas de grupos pertenecientes a diversas culturas, no nacen a partir de su efectiva inclusión y participación de los derechos que el liberalismo respalda, sino de la exclusión en la que han sido mantenidos por no corresponder a la idea de individuo o ciudadano que tal doctrina sostiene. Es así que el multiculturalismo no se pronuncia contra la igualdad de las leyes, sino contra las excepciones que el orden jurídico ha efectuado y que han provocado el incumplimiento de la igual aplicación de la ley, permitiendo la desigualdad de trato y oportunidades a ciertos grupos. Así mismo, los derechos colectivos que plantea el multiculturalismo no contradicen los derechos individuales del liberalismo, más bien se posicionan en contra del abuso y la dominación que pueden sufrir ciertos grupos bajo estos últimos. La libertad, como derecho básico y universal del liberalismo, busca asegurar que cada sujeto elija y cumpla su plan de vida. Sin embargo, este derecho no en todos los casos podrá cumplirse si no se aprueba antes un derecho que lo condiciona; el derecho a la pertenencia. Tal derecho no ha sido considerado por el liberalismo, ya que éste se basa en una concepción individualista del sujeto, pero el derecho a la pertenencia no se contrapone al derecho a la libertad, más bien amplía los derechos del sujeto debido a

que éste no será reconocido sólo como individuo, sino también como integrante de una comunidad a partir de la cual forja su identidad y realiza su plan de vida. El derecho a la pertenencia y, por tanto, el respeto a la identidad⁸⁴, posibilitan que el sujeto se conduzca con libertad.

Ahora bien, el individuo real no es un ente en abstracto, igual a cualquier otro. El individuo real es un sujeto situado en un ámbito social particular. En tanto agente moral debe elegir siempre entre opciones concretas que le ofrece la colectividad a la que pertenece. Sus decisiones de vida se realizan en un horizonte cultural. Cada cultura ofrece un abanico de valores entre los cuales el individuo tiene que decidir su plan de vida. Su libertad consiste justamente en poder optar en concreto por ciertos valores frente a otros, en ese ámbito al que pertenece; y en esas opciones construye su identidad personal. Si la cultura a que pertenece no es reconocida, tampoco es reconocida su elección de vida.⁸⁵

Considerando que el liberalismo emergió como un reclamo de libertad, no habría por qué contraponerlo con el multiculturalismo “En términos generales, podríamos llamar “liberal” o “libertaria” a cualquier posición que,

⁸⁴ “Por “identidad” de un pueblo o una nación podemos entender simplemente los rasgos que nos permiten reconocernos como miembros de esa comunidad. Esas notas varían de un sujeto a otro. Pueden ser tan diversas como una manera de hablar o de comer, un hábito de vestir, el recuerdo de una festividad local, un giro de pensamiento o aun una carencia compartida. “Identidad” no es entonces ningún atributo oculto que habría que descubrir, ni un conjunto de características “peculiares” opuestas a las que compartimos con otros pueblos. Para cada quien la “identidad” de su pueblo se reconoce en ciertas notas observables, sin que venga al caso saber si comparte, o no, esas notas con otras culturas”. VILLORO, Luis: *Aproximaciones a una ética de la cultura*. En: Olivé, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. P. 131.

⁸⁵ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 191.

frente al autoritarismo, sostuviera el ideal de la libertad, tanto individual como colectiva y, frente a toda dominación, el derecho a la emancipación de los dominados.”⁸⁶ El multiculturalismo reclama igualmente libertad, y para ello demanda la efectiva aplicación de todos los derechos necesarios para que los sujetos puedan perseguir sus fines y actuar libremente. Tal exigencia se da al interior de sociedades que reconocen haber vivido en desventaja o haber sido agraviadas por otros grupos, por lo que encuentran en el multiculturalismo una posible vía de liberación a los procesos de dominación. Es así que el pluralismo como movimiento libertario no se contrapone a ninguna doctrina que tenga como principio el derecho a la libertad; en realidad se opone a la interpretación que se le ha dado al liberalismo y que lo ha convertido en una ideología utilizada para justificar el dominio. Si reconocemos que tanto el multiculturalismo como el liberalismo no ideológico siguen la máxima de resistirse a toda dominación, y por tanto aceptar el pluralismo de la libertad, el doble equívoco mencionado se rompe en el momento que advirtamos que ambos pensamientos en el fondo coinciden declarándose a favor de un liberalismo radical.

⁸⁶ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 187.

Conclusiones

Lo característico de las ideas expuestas en la obra del filósofo Luis Villoro resulta de lo heterogéneo de su pensamiento, en el cual se pueden percibir varios de los argumentos que diversas corrientes han señalado en relación con la ética y su problemática en torno al universalismo y relativismo. Es así que muchos de sus planteamientos provienen y pueden insertarse en varias de las propuestas mencionadas en los capítulos anteriores, en tanto otros las discrepan e incluso las anulan. Esto a causa de que el autor pretende que sus reflexiones se desarrollen de manera flexible y devengan en un pensamiento crítico, por lo que la aceptación o el rechazo que éste manifieste hacia los argumentos dependerá de la justificación que estos presenten y no de la corriente de pensamiento de la que provengan.

A través de sus planteamientos, Villoro reflexiona sobre dos pares de conceptos: liberalismo/multiculturalismo, en los que intenta encontrar una posible respuesta a su supuesta incompatibilidad, y universalismo/relativismo, en los cuales señala los equívocos surgidos a partir de sus posturas más extremas. Esto debido a que él considera imposible construir relaciones éticas que admitan la diversidad cultural sin antes aclarar los equívocos generados alrededor de los cuatro conceptos citados; además de señalar los errores en los que se ha incurrido al relacionarlos concluyentemente.

Con esta intención, el filósofo se da a la tarea de reflexionar sobre la diversidad cultural partiendo de sus implicaciones y derivaciones, tanto éticas como epistémicas; y decide analizarlas conceptualmente por

considerar que centrarse en lo empírico y en el estudio de causas y efectos de hechos, ha contribuido a que los temas filosóficos deriven en malas imitaciones de estudios científicos. Por ello, su propuesta fue abordar las cuestiones antes planteadas desde otra perspectiva: “Ya no me importará descubrir las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un pretendido saber está justificado o no, es verdadero o falso, corresponde o no a la realidad. Para ello no tendré que observar ni medir relaciones causales entre hechos reales, tendré que analizar conceptos. Y ésa sí es tarea de la reflexión filosófica.”⁸⁷ La idea anterior es importante, pues considero permite comprender de manera más íntegra el desarrollo del liberalismo radical, el cual surge cuando, a partir del análisis conceptual del conocimiento desarrollado por Villoro, éste decide enfocarse en las implicaciones prácticas de lo epistémico, llevándolo así a proponer una ética de la creencia.

Es precisamente el interés que Villoro pone en el estudio de los conceptos, lo que le permite señalar que, aunque no todo liberalismo se posiciona a favor de un universalismo radical y a su vez no todo multiculturalismo opta por un relativismo radical, la diversidad cultural ha solido entenderse en correspondencia con estas perspectivas. Por tal motivo, en su propuesta ética sugiere una vía que posibilite eliminar la oposición de estos conceptos y con ello romper el equívoco desde el cual se ha pensado la diversidad. Así, demuestra que el liberalismo y el multiculturalismo no pueden ser pensamientos encontrados, ya que ambos lo que en realidad demandan es libertad.

En este sentido se puede decir que ambos confluyen en un liberalismo radical; por tanto, el multiculturalismo no puede encontrar rival

⁸⁷VILLORO, Luis: *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2011. p. 11-12.

en un pensamiento que se opone a la dominación, ni el liberalismo será contraparte de un pensamiento cuya demanda también sea la libertad. Por consiguiente, la propuesta de un liberalismo radical termina con la aparente contradicción entre ambas posturas y pone en evidencia que tal contraposición ha sido más bien construida a partir de las interpretaciones dadas a ambos conceptos.

Tales interpretaciones, que Villoro considera producto de pensamientos ideológicos, han manipulado el sentido de los conceptos impidiendo la crítica y justificando los sistemas de creencias que ciertos grupos sostienen para conseguir o conservar el poder. De esta manera, la ideología liberal ha visto en el multiculturalismo un pensamiento integrista y radicalmente relativista que amenaza las libertades individuales y el derecho a la igualdad. Mientras que la ideología multicultural percibe el liberalismo sólo como doctrina política y económica, que niega el derecho a la diferencia y a lo colectivo con el único interés de mantener el dominio. A partir de la correcta interpretación de los conceptos, la idea de un liberalismo radical ayuda a reconocer el verdadero adversario para ambos pensamientos: la dominación.

Optar por un liberalismo radical permite cuestionar la oposición entre el universalismo y el relativismo. Para ello Villoro propone el reconocimiento de derechos relativos a sujetos y situaciones específicos, no en contra de lo universal, sino como una ampliación de los derechos ya contenidos en el universalismo. Por ejemplo, el derecho a la pertenencia, es decir, que los individuos formen parte de una colectividad, expresándose y desarrollándose conforme a ésta, no excluye los derechos universales; por el contrario, se requiere el reconocimiento de la pertenencia, para que la

idea de libertad pueda realmente darse en la práctica y se garantice como un derecho universal.

En contra de que los conceptos de universalidad/relatividad y objetividad/subjetividad contengan ideas irreconciliables entre sí, Villoro señala que lo que en realidad ha pasado es que éstos se han abordado desde diferentes perspectivas y campos de estudio; mezclando los diversos argumentos sin señalar claramente que tales argumentos responden a preguntas distintas, surgidas de diversos enfoques del mismo concepto.

Las cuestiones filosóficas se han confundido con las sociológicas o antropológicas, ya que no se ha tomado en cuenta la diferente raíz de sus cuestionamientos. Las segundas, basándose en el condicionamiento social de las creencias, han solido posicionarse a favor del relativismo y el subjetivismo; sin embargo, este argumento no puede responder acerca de su justificación, cuestión completamente filosófica. Igualmente, el que se muestre que una creencia está determinada históricamente, no quiere decir que carece de objetividad ni de verdad, ni que no cumple con las condiciones que permitan a tal creencia considerarla de carácter universal. Es por ello que la reflexión filosófica no debe reducirse a apreciaciones como las sociológicas o antropológicas, que suelen estar centradas en cuestiones sólo de carácter empírico. Lo cual tampoco significa que el pensamiento filosófico ha de mantenerse ajeno a aquel que provenga de otras disciplinas, sino que no deben confundirse las preguntas y argumentos de cada método, con el objetivo de que las reflexiones de cada estudio sean de utilidad.

Si bien en su propuesta Villoro señala que el condicionamiento social de las creencias no puede remplazar la reflexión sobre la justificación de

éstas, reconoce que no se puede hablar de ética si se abstraen tanto los conceptos éticos como los epistémicos que una ética de la creencia supone; debido a que ésta surge a partir de la relación estrecha entre lo epistémico y lo ético, aunque dicha relación no parecerá evidente si éstos pensamientos se conciben ajenos a lo práctico.

Villoro considera que los sujetos intentamos conocer y reflexionamos en torno al conocimiento debido fundamentalmente a intereses prácticos, ya que éste nos permite orientar nuestras acciones en el mundo y no sólo describirlo. “La concepción del conocimiento como un proceso interesado, ligado a fines prácticos, motivado por deseos y condicionado por situaciones sociales, introduce la voluntad en él. No es posible estudiar los conceptos epistémicos en concreto, sin referencia al obrar intencional de los hombres en sociedad.”⁸⁸ Por ello, si reconocemos que tales conceptos no pueden mantenerse abstraídos de la realidad en la que se piensan, la relación de la epistemología con el terreno de la ética, cuya intención es reflexionar sobre las acciones intencionales de los sujetos, parece innegable. Por lo tanto, mientras las creencias de los sujetos se den según intenciones y querer, ellas participarán de la ética, pues de creencias o acciones involuntarias no puede emitirse juicio alguno.

Puesto que cualquier comportamiento de una persona se dará en relación a las creencias que sostenga, es necesario reflexionar sobre la función que cumplen las creencias y el conocimiento en la vida de los sujetos, para así poder pensar en teorías que normen las acciones y fines de éstos. Es importante señalar que una ética de la creencia no se refiere al contenido expresado por las creencias, sino a los actos voluntarios que

⁸⁸ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 267-268.

intervienen en el proceso de llegar a creer o en las formas como es expresado aquello que se cree. Por ello, el interés en estudiar las condiciones en que las creencias se justifican de manera más adecuada, permite asegurar que las acciones se den conforme a la realidad. En donde una creencia tendrá una justificación en menor o mayor medida razonable, según las prácticas que tal creencia pretenda orientar y los fines que persiga.

El que Villoro se posicione a favor de una concepción disposicional de la creencia, resulta coherente con la relación planteada entre lo ético y lo epistémico. Una creencia será un estado disposicional a actuar, debido a que puede guiar el comportamiento de los sujetos, tomando en cuenta el contexto en que ha surgido la creencia y la manera en que se aplicará. Dicha noción se opone a las perspectivas internalistas que piensan a las creencias sólo como actos mentales desarrollados dentro de la conciencia; y aunque no se niegan totalmente estos actos, se considera que tal concepción impediría lograr una definición objetiva, al basarse sólo en procesos mentales internos a los sujetos y por tanto completamente subjetivos. Por ello, las creencias deben ser analizadas según las relaciones que los sujetos mantienen con el contexto en el que se desenvuelven y la manera en que las expresan.

Una de las formas en que Villoro analiza los argumentos, tanto del universalismo como del relativismo, es a partir de la manera en cómo conciben las creencias y el modo en que se las explican. Señala que muchas de las discusiones que sostienen ambas posturas se han generado a partir de confusiones y malos entendidos, al no reconocer los diversos elementos en los que una creencia se puede enfocar. Con respecto a este problema, el filósofo menciona que señalar las tres formas en que una

creencia puede ser explicada, permitirá disolver ciertas incompatibilidades generalmente atribuidas a estos dos conceptos.

Las tres formas de explicación –razones, motivos y antecedentes– ponen atención en no mezclar los juicios sobre la validez de los argumentos con su explicación psicológica o social. Pues sólo las razones pueden ser capaces de señalar su validez, en contraposición a los motivos y antecedentes que aclaran los hechos psíquicos y sociales por los que una creencia X es sostenida; por ello, éstos no pueden ser considerados como criterios de verdad o falsedad, ni como causas directas de la creencia, en todo caso únicamente expondrían las formas en la que la voluntad de los sujetos intercede en la justificación de las creencias.

La voluntad puede intervenir en las creencias de diversas maneras: en el proceso de reflexión anterior a su adopción, al negar las deducciones que surjan por oponerse a los intereses de la voluntad, y en la forma en que las acciones derivadas de las creencias se efectúan. A pesar de que no podemos dejar de lado totalmente la voluntad, si podemos, por encima de los motivos personales, proponer justificaciones razonables; para ello debemos ser conscientes del carácter falible de nuestro conocimiento y de las limitaciones que tenemos para acceder a él. Por lo que las razones se deberán examinar sin acelerar o detener el proceso de justificación, considerando todas las razones de las que se disponga en ese momento con la intención de que las creencias se encuentren suficientemente justificadas.

Pero, ¿qué condiciones han de cumplirse en el proceso de justificación que permitan declarar que una creencia está basada en razones suficientes? Con la intención de resolver tal interrogante, Villoro se

posiciona a favor de una variedad de grados en su justificación, para ello propone que la gradación demandada debe corresponder con los fines prácticos que se pretendan y el interés que tengan los sujetos, en mayor o menor medida, de asegurar sus creencias a la realidad. Para una situación en la que se requiera una acción inmediata, bastará con examinar las razones disponibles en el momento, aunque la reflexión no conduzca a una justificación exhaustiva. En cambio, la actividad teórica debe tratar de llevar al límite el proceso de justificación, considerando la mayor cantidad posible de razones y de razones suplementarias, debido a que la reflexión teórica no pretende acertar una acción inmediata, e incluso muchas de las veces busca alcanzar justificaciones objetivas que sean válidas por tiempo indefinido y en variadas circunstancias.

La propuesta ética de Villoro intenta proporcionar a las creencias justificaciones razonables, con el objetivo de que su adecuada relación con el mundo permita a los sujetos lograr eficacia en sus acciones y dotar a la vida de sentido. El filósofo explica el hecho de que los sujetos se interesen en el conocimiento y se preocupen por la correspondencia de sus creencias con la realidad, de la siguiente manera:

¿Por qué tendríamos ese interés? En primer lugar, porque sólo si nuestras creencias corresponden a la realidad, nos orientan en el mundo de tal modo que nuestra acción es exitosa, esto es, nos permiten alcanzar los fines que nos proponemos. Porque nuestras creencias no son ajenas a la vida, sino que guían todas nuestras relaciones con el mundo, es menester que estén adecuadas a la realidad y no distorsionadas por nuestros propios deseos. No es la contemplación del mundo sino el éxito en nuestra práctica el que requiere de la verdad de nuestras creencias. Pero no sólo eso. La pura existencia del

mundo y de nuestra presencia en él parece absurda, mientras no logremos comprenderla mediante una trama conceptual que le dé sentido. Para vivir, para encontrar un acomodo y una orientación de nuestra vida en el mundo necesitamos descubrir un sentido que alivie nuestra angustia ante la pura, inexplicada, existencia.⁸⁹

De esta manera las creencias deben adecuarse a la realidad aunque no siempre de la misma forma, pues depende de la relación con los marcos conceptuales en los que surge: “de que una rosa no sea rosa más que si la nombro “rosa” no se sigue que no sea, sin que nadie la nombre rosa. Lo que una cosa sea depende de nuestros esquemas conceptuales, que una cosa sea no depende de ninguno”⁹⁰. Es con esta concepción del conocimiento como un proceso interesado y vinculado a lo práctico, que se puede entender lo racional como la inclinación a procurar razones suficientes y adecuadas para las creencias; así la racionalidad será el medio que posibilitará que las disposiciones a actuar de los sujetos alcancen efectivamente la realidad.

Es importante señalar que, si bien Villoro se preocupa principalmente de justificar suficientemente las creencias en razones, cuestiona el hecho de que la racionalidad haya sido entendida como un concepto que hace abstracción de aquello que razona con el fin de encontrar fundamentos fijos e inamovibles. Para ello transforma el concepto y opta por hacer uso de la idea de razonabilidad, la cual se encontrará igualmente fundamentada en razones, pero se alejará de la abstracción al reconocer que ellas surgen en situaciones concretas y buscan adecuarse a fines específicos. Tal reconocimiento permitirá que el grado de fundamentación que se requiera

⁸⁹ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 260-261.

⁹⁰ VILLORO, Luis: Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé. *Crítica*, vol.22, (65):73-92, Agosto 1990. p. 80.

para las creencias razonables varíe, ya que se adecuará en función del tipo de conocimiento en que éstas vayan a ser aplicadas y según el objetivo que persigan.

Sostener la existencia de diversos grados de razonabilidad le permite a Villoro alejarse de posturas extremas; tanto del racionalismo entendido como concepto absolutamente objetivo y universal, como de lo completamente irracional, asumiendo que la racionalidad es múltiple. En este sentido la defensa que se hace en torno a la multiplicidad de lo racional permite cuestionar la imposición de creencias de unos grupos hacia otros, pero también requiere que los sujetos actúen críticamente y reflexionen sobre los fundamentos de las mismas, exigiendo el nivel de justificación que para cada caso se requiera. En este sentido Villoro hace un señalamiento importante:

En el concepto de lo racional, suele establecerse una separación tajante entre dos tipos de racionalidad: la racionalidad instrumental, que versa sobre los medios eficaces para un fin, y la racionalidad de fines, que concierne a los fines más valiosos. En el concepto de razonabilidad esa distinción tiende a difuminarse. En efecto, la conducta razonable sigue los dictados de una virtud epistémica: la prudencia (la frónesis aristotélica)⁹¹

Como se señaló anteriormente, Villoro menciona en su trabajo que las creencias pueden tener diversos grados de fundamentación según sea el fin que persigan. Esta postura hace posible que diversas culturas sostengan diferentes creencias, todas válidas, si es que ellas están suficientemente

⁹¹ VILLORO, Luis: *Los retos de la sociedad por venir*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 213-214.

justificadas; ya que, con la intención de evitar actitudes extremas y reconociendo lo falible del conocimiento, el saber fundado en razones objetivamente suficientes, sólo puede ser el ideal al que aspire llegar toda creencia que procure estar justificada.

Los variados grados de justificación permiten al autor hablar de criterios de objetividad y abandonar los conceptos extremos de objetividad y subjetividad, así como plantear posibles respuestas a argumentos como el de la indeterminación de las teorías por la evidencia, tan sólo por mencionar alguno. Tales criterios serán posibles a pesar de la diversidad de marcos conceptuales en los que surjan las creencias, gracias a que las comunidades epistémicas pertinentes serán capaces de analizar intersubjetivamente la justificación de éstas y señalar su validez o invalidez.

Recurrir a criterios de objetividad implica que los sujetos epistémicos pertinentes deben ser críticos para con sus creencias y las de los otros, ya que la validez de éstas puede ponerse en duda y cambiar continuamente. Pues establecer un límite estricto en el que las creencias infundadas se separen de las suficientemente justificadas, llevaría a eliminar muchas de las creencias que orientan a los sujetos en su vida, que si bien no son completamente injustificadas, tampoco se puede asegurar que sean totalmente irrefutables. Además de que llevar a cabo tal distinción para todas las creencias basadas en razones más o menos controvertibles sería sumamente complejo. ¿En dónde marcar la frontera entre el saber objetivo y el insuficientemente justificado? Si tal distinción puede ser segura en los extremos, todos los casos intermedios serían problemáticos y debatibles.

Que la pluralidad de razones se haya analizado desde posturas radicales universalistas o relativistas, ha originado que ambos pensamientos

desarrollen argumentos en gran medida intransigentes. El universalista ha adoptado actitudes dogmáticas para sus planteamientos y ha intentado imponer sus creencias por considerarlas como las únicas correctamente justificadas, aun cuando muchas de ellas no lo estén del todo. Por su parte el relativismo ha adoptado posiciones escépticas, negándose a reconocer la validez de creencias que no demuestren estar justificadas de forma absoluta.

Es importante señalar que estas posturas, como otros pensamientos que inducen a ciertas formas de intolerancia, presentan una confusión entre creencias subjetivas y objetivas. A veces se otorga a ciertas de ellas valor de objetividad, cuando en realidad son creencias subjetivas justificadas de forma insuficiente; o se les niega la objetividad a argumentos, que si bien no están absolutamente justificados, sí cuentan con una adecuada justificación, optando por la subjetividad total de cualquier creencia.

Presentar creencias subjetivas como objetivas motiva a quienes consideran contar con un razonamiento objetivo a asumirse con el derecho y prácticamente la obligación de imponerlas a los demás. Aquellos que asumen la subjetividad encuentran en ésta una forma de resistir a la imposición de lo supuestamente universal, por lo que reconocen la existencia de razonamientos que responden a situaciones particulares, pero niegan totalmente la posibilidad de creencias objetivas, exigiéndole al razonamiento justificaciones incuestionables e infalibles, en caso de que éste quiera alcanzar la objetividad. “El primero acepta razones insuficientes so capa de incontrovertibles, el segundo rechaza cualesquiera razones que no sean incontrovertibles.”⁹² Por tanto, estas dos posturas que tienen la

⁹² VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 293.

intención de cuestionarse, en realidad coinciden, pues el razonamiento de ambas se construye a partir de elevadas pretensiones epistemológicas.

El énfasis en mantener una actitud crítica hacia las creencias se debe a que cualquier conocimiento que se considere a sí mismo indefectible corre el riesgo de convertirse en un pensamiento ideológico y de encubrir bajo su supuesta validez intereses particulares o de ciertos grupos. Es por ello que Villoro no se posiciona a favor de ningún tipo de creencias que sean incuestionables, en consecuencia el procedimiento y su nivel de justificación tampoco puede serlo. En el continuo reflexionar sobre la justificación, habrá ocasiones en las que se conserve una creencia X por las mismas razones con las que se adquirió, sin embargo, puede ser el caso en que tales razones ya no la justifiquen. Ante esta situación debiera ponerse en duda la creencia o intentar descubrir nuevas razones que la justifiquen de manera más adecuada; lo que no debiera suceder es que siga manteniéndose, a pesar de estar consciente de que no se cuenta con razones que la justifiquen suficientemente.

Al intentar esclarecer los equívocos que se han presentado en esta tesis, Villoro tiene como principal cometido cuestionar toda creencia que ayude a imponer y sostener prácticas de dominio, puesto que él encuentra en la reflexión como actividad crítica un espacio para la liberación. Repensar los alcances y fundamentos tanto del conocimiento objetivo como de las creencias particulares, permite argumentar contra pensamientos de dominación. Ya que sometiendo a examen los hechos que intervienen en los procesos de justificación que permiten sostener las creencias y las acciones que aquellas motivan, se podrán analizar de forma más adecuada los juicios éticos en torno a la diversidad del actuar humano. Es debido a

este planteamiento que lo ético y lo epistémico se encuentran con tanta proximidad en la ética de la creencia propuesta por Villoro.

De lo anterior se entiende que el filósofo considere el conocimiento y la reflexión en torno a este proceso como parte fundamental para la liberación. Debido a que el conocimiento es un proceso interesado en fines y las creencias de los sujetos están siempre ligadas a deseos e intereses, lo práctico no puede separarse de lo epistémico; por tanto la reflexión de las acciones humanas es fundamentalmente una reflexión ética. Es así que la ética de la creencia busca liberar de la dominación, cuestionando los fundamentos de las creencias para posteriormente criticar las acciones a las que dan pie. Este proceso de crítica efectuado mediante una razón capaz de distinguir las condiciones de razonabilidad con las que debe cumplir una creencia suficientemente justificada, permitirá la liberación de formas de dominio impuestas por creencias producto de intereses particulares e insuficientemente justificadas.

En este sentido, los sujetos no deben de admitir las razones de otros sin antes haber reflexionado sobre su validez con el fin de que su razón se mantenga autónoma; igualmente deben ser conscientes de que sus razones no deben imponerse a terceros; en suma, para que la multiplicidad de razones pueda realizarse dentro de una diversidad de culturas es necesario apelar a la prudencia y a la tolerancia, entendida como: “la forma comunitaria de la autonomía de la razón”⁹³, ya que el multiculturalismo pretende el reconocimiento a la autonomía personal y colectiva.

A partir de este análisis es que Villoro, mediante su propuesta de un liberalismo radical basado en una ética de la creencia, intenta eliminar el

⁹³ VILLORO, Luis: *Creer, saber...*, p. 285.

equivoco entre lo particular y lo general en los contextos de diversidad cultural, y para ello propone el reconocimiento de una multiculturalidad basada en los siguientes principios:

1.-La aceptación de la pluralidad de puntos de vista legítimos sobre el mundo; lo cual implica que no hay una racionalidad única, sino que las formas de operación de la razón son múltiples.

2.-La posibilidad de comunicación entre esos mundos plurales. Condición de esa comunicación es comprender al otro como sujeto capaz de vernos a nosotros conforme a su propio punto de vista racional, igual que nosotros lo vemos a él. Para ello tenemos que poder escuchar lo que tiene que decir el otro. Y la escucha conduce al diálogo y el diálogo al consenso.

3.-El diálogo entre sujetos distintos es lo opuesto a la dominación y a la violencia. Su fin es llegar al reconocimiento recíproco en la aceptación de valores transculturales consensuados.

Sólo por esa vía se llegaría al establecimiento de derechos humanos universales, que respondan a la racionalidad práctica inherente en toda cultura y no sólo en la occidental. Sólo así se avanzará hacia la promulgación de un orden jurídico mundial que se opusiera tanto a la violencia de quienes han sufrido tratos injustos como a la prepotencia de los dominadores que los han infligido.⁹⁴

La concepción disposicional de la creencia; las formas en que ésta puede ser explicada; el reconocimiento del carácter falible del conocimiento;

⁹⁴ VILLORO, Luis: *Los retos de...*, p. 195-196. Si bien Villoro en su libro *Crear, saber, conocer*, señala que la intersubjetividad no debe identificarse con el consenso, en su obra *Los retos de la sociedad por venir*, de donde se extrae esta cita, no hace referencia a tal distinción.

la diferencia entre racionalidad y razonabilidad; los criterios de objetividad; la prudencia; las críticas efectuadas a formas ideológicas de pensamiento y la dedicación de Villoro por aclarar conceptos que han sido manipulados para responder a ciertos intereses, son ideas expuestas en varias de las obras del autor que considero le permitieron construir la propuesta de un liberalismo radical.

Analizar tanto los supuestos del liberalismo y multiculturalismo, como los conceptos epistémicos y éticos en relación con las críticas realizadas por Villoro, permite comprender los equívocos que se han originado en torno a ambas posturas debido a la errónea identificación del liberalismo con un universalismo radical y del multiculturalismo con un relativismo extremo. Entonces, se puede concluir que en realidad la propuesta del liberalismo radical ha permitido develar el doble equívoco existente entre, por una parte, un universalismo totalmente opuesto e irreconciliable con el relativismo, con las derivaciones entre objetividad/subjetividad que conlleva; y por la otra, la falsa oposición construida entre el pensamiento liberal y el multicultural. El liberalismo radical, al tratar de aclarar los equívocos, señala que en realidad no existe contradicción en estos conceptos, puesto que en sus implicaciones prácticas y por lo tanto éticas, confluyen en el mismo fin: escapar a la dominación.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de Filosofía*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 1206 p.

APPIAH, Kwame Anthony: *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires, Katz Editores, 2007. 242 p.

BENÍTEZ, José Aleu: *Filosofía y libertad en Kant*. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987. 308 p.

BERTOMEU, María Julia, GAETA, Rodolfo y VIDIELLA, Graciela (Comps.): *Universalismo y Multiculturalismo*, Argentina, Eudeba, 2000. 308 p.

BEUCHOT, Mauricio: *Interculturalidad y derechos humanos*. México, UNAM, Siglo XXI, 2005. 121 p.

CAMPS, Victoria: Defensa de la Tolerancia. En: DE LA LAMA, Enrique (Comp.): *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*. Cataluña, La Llar del Llibre, 1994. pp. 29-37.

COPI, Irving: *Introducción a la lógica*. 30ª ed. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1987. 614 p.

CORTINA, Adela y MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio: *Ética*. 4ª ed. Madrid, Akal, 2008. 184 p.

DI GREGORI, María Cristina y DI BERNARDINO, María Aurelia (Comps.): *Conocimiento, realidad y relativismo*. México, UNAM, 2006. 230 p.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. 3ª ed. Madrid, Alianza editorial, 1981. 3589 p.

GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004. 254 p.

HARMAN, Gilbert: *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*. 2ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996. 180 p.

HERRERA DE LA FUENTE, Carlos: La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad. *Revista Digital Universitaria*. [en línea] Volumen 5. Número 11. 10 de diciembre 2004. p. 13. [fecha de consulta: 17 de enero 2012] Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art76/int76.htm> ISSN: 1067-6079.

HONDERICH, Ted (Ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. 2ª ed. España, Tecnos, 2001. 1252 p.

HOYOS, Luis Eduardo (Ed.): *Relativismo y racionalidad*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2005. 425 p.

KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*. México, Fondo de cultura económica, 2005. 192 p.

_____ : *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel, 1996. 280 p.

KLESING-REMPEL, Úrsula (Comp.): *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México, Plaza y Valdés, 1996. 294 p.

KOTTAK, Conrad: *Antropología cultural*. 9ª ed. Madrid, McGraw-Hill, 2002. 418 p.

LACROIX, Jean: *Kant*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969. 113 p.

NAGEL, Thomas: *La última palabra*. Barcelona, Gedisa, 2000. 158 p.

OLIVÉ, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. pp. 63-73.

OLIVOS SANTOYO, Nicolás. Dimensiones argumentativas del relativismo epistémico: entre el programa y la duda escéptica. *Andamios* [online]. 2009, vol.5, n.10 [citado 2012-11-02], pp. 197-226. Disponible en:

<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632009000100009&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1870-0063.

RÁBADE ROMEO, Sergio: *Kant: Conocimiento y racionalidad: El uso teórico de la razón*. 2ª ed. Madrid, Cincel Kapelusz, 1988. 213 p.

VILLORO, Luis: Aproximaciones a una ética de la cultura. En: OLIVÉ, León (Comp.): *Ética y diversidad cultural*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. pp. 130-152.

_____ : *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2011. 310 p.

_____ : *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política.* México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 1997. 400 p.

_____ : *Los retos de la sociedad por venir.* México, Fondo de Cultura Económica, 2007. 226 p.

_____ : Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé. *Crítica*, vol.22, (65):73-92, Agosto 1990. pp. 73-92.

WESTERMARCK, Edward: *Ethical Relativity.* Great Britain, Routledge, 2011. 301 p.