

## PRINCIPIOS ÉTICOS, ANTROPOLOGÍA Y MULTICULTURALISMO

*Sumario:* Pretendemos abordar en este artículo un problema de máxima relevancia: las repercusiones éticas que el multiculturalismo está teniendo en nuestras vidas. Para abordar esta problemática partiremos de algunos conceptos básicos que, desde la Antropología Cultural, nos ayuden a situarnos ante las implicaciones éticas de la diversidad cultural. Partiendo de estos conceptos estudiaremos el sutil paso desde un sano relativismo cultural gnoseológico hasta el relativismo cultural axiológico, para nosotros insostenible, como trataremos de hacer ver. Los temas que abordaremos nos ayudarán, sin duda a situarnos críticamente ante el multiculturalismo y acoger el conocimiento de la diversidad humana como un hecho que enriquece nuestra perspectiva de la vida.

*Palabras clave.* Principios éticos, antropología, multiculturalismo, educación, relativismo ético, etnocentrismo.

### *ETHICAL PRINCIPLES, ANTHROPOLOGY AND MULTICULTURALISM*

*Summary:* With the present article we intend to deal with an issue of high relevance: the ethical repercussions of multiculturalism in our lives. To tackle this matter we offer some basic concepts taken from the grounds of Cultural Anthropology. They could probably help us to understand the ethical implications of the phenomenon of cultural diversity. Taking into account this conceptual background we shall study the subtle shift from the healthy gnoseological cultural relativism to the axiological cultural relativism, untenable to sustain, according to our thoughts. The issues we shall deal with will help us, undoubtedly, to face multiculturalism from a critical point of view and regard the knowledge of human diversity as an enriching fact for our perception of human existence.

*Key words.* Ethical principles, anthropology, multiculturalism, education, ethical relativism, ethnocentrism.

## 1. LA CULTURA

Es el concepto clave de partida de nuestro itinerario. Marvin Harris ([2004] capítulo 7) la define como “el estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas que incluye modos pautados de pensar, sentir y actuar”.

Conviene subrayar algunos aspectos contenidos en esta definición. En primer lugar hay que señalar que los modos pautados de pensar, sentir y actuar se convierten de hecho en un sistema de interpretación y significación de la realidad. La cultura es el mapa que nos orienta en el mundo en que vivimos: mundo social e incluso el mismo universo físico.

Normalmente hablamos de “la” cultura de un país como si fuera un todo homogéneo. Nos atrevemos a hablar incluso de *la* “cultura occidental”. Hay que decir que la cultura es diversa en el interior de sí misma. La cultura de los hombres no es exactamente la misma que la de las mujeres, niños, jóvenes o ancianos. Tampoco es la misma la cultura del habitante de las ciudades que la del habitante de las zonas rurales, la cultura del norte de España que la del sur... Salta a la vista que pertenecemos a diversas subculturas a la vez. La realidad cultural es caleidoscópica.

Otro equívoco que nos asalta al tratar de entender qué es la cultura es pensarla como algo ya definitivamente construido que se transmite tal cual. La misma definición de Marvin Harris que hemos citado se puede leer así. Pero hay que señalar que, sin lugar a dudas, la cultura es un fenómeno fundamentalmente dinámico por dos motivos: porque es un dispositivo de adaptación a los cambios y porque está sujeta a influencias y préstamos.

Reseñamos como última nota que la cultura está formada por muchos sistemas de símbolos y significados socialmente compartidos, algunos observables y otros que subyacen a la realidad de lo observable. Por este motivo se la representa como un iceberg donde lo más observable o más cercano a la conciencia serían las manifestaciones más “elevadas” de una cultura: el teatro, la literatura, las bellas artes, la música clásica y la popular, los bailes regionales, la gastronomía, los vestidos... Continuando con la imagen del iceberg, por debajo de todos estos rasgos muy apreciables, subyacen otros que son los que les dan sustento. Y no olvidemos que más del 90% de la masa de hielo está oculta a nuestros ojos: justamente la más importante en el sentido de que es la que permite que el hielo flote, es decir, la que permite la manifestación de esos rasgos espectaculares de las culturas. Algunos de esos rasgos no tan visibles, pero sí tan fundamentales, son el concepto de pudor, de belleza, los ideales educativos, las leyes de descendencia, la cosmología, los modelos de relación con los superiores o subordinados, el concepto de culpa moral, las maneras de cortejar, el concepto de

justicia... la lista se podría alargar hasta ocupar el resto de espacio que dedicamos a este artículo.

## 2. ENDOCULTURACIÓN

A veces lo más cotidiano no nos sorprende. Y esto es un peligro, sin duda, para quien desea penetrar en las entrañas de lo que significa “ser humano”. Porque con frecuencia lo más sencillo, normal y natural esconde, como en la imagen del iceberg, todo un mundo de cuestiones. A menudo no sorprende que la cultura de una generación sea muy semejante a la de la anterior. Pero ¿por qué la cultura de una generación es muy semejante a la de la anterior y a la de la siguiente? La respuesta a esta cuestión la encuentran los antropólogos sociales en el concepto de “endoculturación” que entienden como una “experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente por la cual la generación de más edad invita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales” (Marvin Harris [2004] capítulo 7).

Tres palabras claves aparecen en la definición: invitar, inducir y obligar. Se invita cuando se deja libertad completa de elección. Por ejemplo, se puede elegir entre estudiar una carrera o ponerse a trabajar (¡si se encuentra trabajo, claro!). Y, en principio, en nuestra cultura, existe libertad para ambas cosas. Como existe libertad para vestir de distintas maneras (aunque no existe libertad para ir o no vestido: sobre este asunto nuestra cultura “obliga”). Los modos de inducción son, a veces, sutiles: claro que alguien puede quedarse soltero/a, pero hoy día tendrá presión social si toma esta decisión: posiblemente los demás le harán “sentir raro/a” si lo hace.

La endoculturación es posible porque existe *control* de la generación de más edad sobre la de menos edad, es decir, que la generación de más edad tiene los medios para premiar y castigar. Este es posiblemente un mecanismo fundamental por el que las nuevas generaciones se adaptan a los usos, costumbres, modos de pensar y sentir de los ascendientes<sup>1</sup>. Porque no se debe pasar por alto, además, que la misma cultura nos induce a premiar los comportamientos que se ajustan a nuestras pautas culturales y a castigar (o no premiar) los contrarios. Éste es un componente fundamental que configura la misma cultura.

Desde luego que hoy estamos viviendo un tiempo donde la discontinuidad entre generaciones es muy marcada. Y con razón se habla de “abismo genera-

<sup>1</sup> También es clave el hecho de que, al llegar a la edad del uso de la razón, se comprendan como “sensatos” usos, costumbres y normas, independientemente de los modos de adquisición de los mismos.

cional”. Pero aunque el abismo sea muy grande, está fuera de toda duda que la continuidad entre generaciones será siempre mucho más grande que la discontinuidad. Y no puede ser de otro modo debido a la importancia clave que tiene el fenómeno de endoculturación. El niño moldeable es formado en una cultura durante años claves en su vida. Por mucha ruptura que luego pueda producirse, se tendrá que hacer siempre sobre el fondo de estos básicos aprendizajes de vida.

### 3. ETNOCENTRISMO

No entender a fondo el fenómeno de la endoculturación implica mantener pautas de conducta etnocéntricas. El etnocentrismo puede definirse como la “creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas e importantes, mientras que las de los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según patrones salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales” (Marvin Harris [2004] capítulo 7).

Mantenemos sin darnos cuenta muchas pautas de conducta etnocéntricas. Algunas son tan sutiles que ni los mismos antropólogos consiguen liberarse de ellas. Por ejemplo, en Antropología Social se habla del “precio” de la novia para referirse a determinada tradición presente en algunas culturas. Es un calificativo dado por etnógrafos que, sin duda ninguna, son occidentales. Se trata de que en el matrimonio de algunas culturas se da un intercambio de dones (vacas por lo general) desde la familia del esposo a la familia de quien dona la esposa. Incluso pretendiendo “describir” objetivamente lo que sucede, se cae en un juicio de valor. Pretendiendo asumir el punto de vista del observador imparcial, punto de vista llamado “*etic*”, se mira desde la propia cultura a otra y se juzga con los parámetros de la cultura del etnógrafo. Porque en realidad, en dicha práctica cultural no existe ningún “precio” porque no existe ninguna transacción comercial. El problema es que desde nuestra cultura occidental mercantilista cualquier intercambio tiende a ser visto como intercambio “comercial”. Tenemos muchas razones para no considerar dicho intercambio como “compra”. En efecto, en primer lugar porque se da en sociedades donde existen intercambios recíprocos y redistributivos, no propiamente comerciales. En estas sociedades el dinero moderno ni existe ni puede existir. Y en segundo lugar porque las vacas intercambiadas no cumplen ninguna de las condiciones que tiene el dinero. Por ejemplo, y por indicar una de esas características, el dinero es anónimo: para la mayor parte de las compras, todo el mundo puede concurrir a una transición al precio del mercado. Sin embargo, las vacas carecen de anonimato. Si un extraño aparece en el poblado con la cantidad exacta de reses, no las podrá intercambiar sin más por la

esposa. El ganado se intercambia por mujeres sólo entre grupos de parentesco que tienen interés en establecer o reforzar relaciones sociales preexistentes.

Curiosamente, para añadir más datos al etnocentrismo presente en este tema, las culturas desde donde se califica de “compra de mujeres” a esta práctica suelen emplear otra: la dote. Pues bien, en donde las mujeres son peor valoradas es precisamente en estas culturas desde las que se califica de “bárbaros” a los “compradores de mujeres”. En las culturas de la dote las mujeres son consideradas una carga para el esposo, por lo que éste y su familia exigen ser compensados con bienes que caen bajo el concepto “dote”.

Planteadas así las cosas surge una dificultad importante. El reconocimiento de la endoculturación y la consiguiente ilegitimidad de los juicios etnocéntricos, ¿implica relativismo cultural? Es decir, ¿significa que todas las culturas valen lo mismo, que no somos quiénes para juzgar ninguna cultura desde fuera de ella misma?

A esta cuestión no podemos responder con un simple sí o no. Tendremos que introducir una serie de distinciones de máxima importancia.

La endoculturación se refiere a dos aspectos: reglas de actuar y pensar, por una parte, y las reglas para valorar. Esta primera distinción habremos de justificarla desde presupuestos filosóficos (cf. García-García [1990] 212-214). En una primera aproximación, sobre la que volveremos más adelante, diremos que las normas pueden ser hipotéticas o categóricas. Las primeras se refieren a medios; las segundas a fines. Las proposiciones éticas son las segundas, que son las que enuncian fines que deben ser perseguidos por sí mismos. Las proposiciones “debes comer empleando cubiertos” y “debes ser fiel a tus amigos” son proposiciones que tienen la misma estructura gramatical. Pero la primera se enuncia como hipotética, porque habla de medios entendidos así en nuestra cultura (es bueno comer con cubiertos porque así no te manchas las manos, es más cómodo...). Además, es una norma hipotética convencional<sup>2</sup>. Este asunto es clave. Para identificar una norma hipotética convencional empleamos estos criterios:

1. Los hombres pueden cambiarla, pues ha sido establecida mediante consenso (no siempre explícito).
2. Su incumplimiento, si es observado por determinadas personas, implica una sanción que puede ser de muy diversa índole. Esta sanción puede

<sup>2</sup> El otro tipo de normas hipotéticas son las no convencionales. Son normas basadas en leyes de la naturaleza. Por ejemplo: “no debes poner la mano encima del fuego”. Desde luego si se coloca la mano en el fuego, uno se quema y no puede ser de otro modo. Pero “no debes poner la mano en el fuego” es un medio para no quemarse, en caso de que uno no lo pretenda, claro está.

estar estipulada o no, dependiendo del tipo de norma hipotética convencional de que se trate y del tipo de consenso que la sostenga.

3. No obligan a todos los hombres, pues su obligatoriedad no se dirige al hombre en cuanto tal, sino al hombre en cuanto perteneciente a un grupo cultural determinado.

Admitida la distinción entre normas hipotéticas convencionales y normas morales como relevante, se puede concluir que el etnocentrismo habrá de referirse, pues, a dos asuntos completamente diferentes: El etnocentrismo referido a las normas hipotéticas convencionales indicará la tendencia a comprender todo desde nuestros modos de pensar y actuar, creyendo, por seguir con los ejemplos anteriores, que comer con la mano no es decoroso. El etnocentrismo referido a las normas morales indicará la creencia de que quienes no valoran como nosotros son inferiores, estúpidos, inmorales... Así, por ejemplo, si en una cultura se aconsejara, al contrario de la nuestra, no ser fiel a los amigos.

De las distinciones anteriores se derivan dos tipos de etnocentrismo, cuya diferencia es clave en nuestra discusión<sup>3</sup>. Debemos hablar de:

1. *Etnocentrismo cognitivo o gnoseológico* si nos referimos a la actitud que considera las propias normas hipotéticas convencionales como aquellas que todas las culturas deberían aceptar por ser las mejores.
2. *El etnocentrismo valorativo o axiológico*, en cambio, sostiene que todas las culturas deberían estar de acuerdo en una determinada axiología general válida para todas las culturas.

La importancia de uno y otro para la Antropología Cultural no es la misma: En efecto, para elaborar una antropología científica es preciso superar el *etnocentrismo cognitivo o gnoseológico*. La antropología cultural tiene que adoptar como punto de partida el *relativismo cultural gnoseológico*, es decir, la posición que sostiene que todos los usos y costumbres de todas las culturas referidos a normas hipotéticas convencionales valen igual, pues no existe ninguna cultura humana que pueda reivindicar para sí ser *la* cultura humana auténtica.

Por el contrario el *etnocentrismo valorativo* no parece necesario al antropólogo. Por ejemplo, se puede describir objetivamente el infanticidio sin considerarlo como valioso logro cultural. Pero ¿hemos de adoptar un *relativismo cultural axiológico o valorativo*? El problema surge porque algunas posiciones teóricas pasan sutilmente del relativismo cultural al axiológico. Dicho de un modo más claro: para la posición teórica del relativismo cultural axiológico no existe la

<sup>3</sup> Tomamos estas distinciones de la Guía para el profesor de Antropología de la UNED, publicada en Madrid en 1982, páginas 35-36.

diferencia que hemos mantenido entre normas hipotéticas y normas categóricas. Todas las proposiciones normativas serían del primer tipo: no hay ninguna diferencia mostrable entre la proposición que afirma que “se debe comer con cubiertos” y la que señala que “se debe ser fiel a los amigos”. Ambas son igualmente *relativas* a la cultura donde se pronuncian por lo que no pueden tener ninguna pretensión de universalidad.

#### 4. RELATIVISMO CULTURAL AXIOLÓGICO

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

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

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

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

Hasta aquí el planteamiento nos parecería aceptable a todos. Pero con las siguientes afirmaciones no estaríamos de acuerdo:

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

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

6. Como consecuencia, se afirma que no es posible encontrar un criterio con el que se puedan emitir juicios de validez universal acerca de la bon-

dad o maldad de las acciones personales y las manifestaciones culturales de los diversos grupos humanos.

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

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

## 5. CRÍTICA AL RELATIVISMO CULTURAL AXIOLÓGICO

Pensamos que sí es posible sostener puntos de referencia universalmente válidos, pero por razones distintas a las que sostiene García Amilburu en las páginas que estamos citando. Según esta autora es posible sostener dichos puntos de referencia universalmente válidos apelando a una noción de naturaleza humana que se entienda en sentido teleológico. Lo natural para la autora es lo que "brotó desde sí mismo en armonía con el propio modo de ser. Lo natural es en consecuencia bueno y conveniente porque se orienta a la consecución de la propia plenitud". Según esto "pueden considerarse buenas las manifestaciones culturales que estén en armonía con el desarrollo adecuado de la naturaleza humana, las que facilitan alcanzar la perfección que le es propia; y son en cambio malas aquellas que impidan o entorpezcan su consecución" (ibídem).

Esta argumentación en contra del relativismo cultural axiológico adolece de algunas dificultades graves. La autora no explica en qué consiste la plenitud humana, ni cómo se determina. ¿Qué significa, pues, "la plenitud que le es propia"? ¿La que es *exclusiva* del hombre o la que le es característica? ¿Se refiere la autora a la racionalidad, a la sensibilidad, a los sentimientos o a una combinación de todos estos elementos? Sobre estos importantes asuntos la autora no dice nada. Se nos va a permitir que expongamos brevemente y critiquemos la postura expresada por Aristóteles en un famoso pasaje de su *Ética a Nicómaco* (EN) I, 7 (cf. *Ética a Eudemo* (EE) II, 1) porque nos parece o ser la misma que la expresada por la autora o estar en los fundamentos de lo que ella quiere expresar, si no nos confundimos demasiado. Pues no se debe olvidar que la naturale-



za entendida como principio de operaciones, punto de partida de la autora, fue magistralmente descrita por el Estagirita en *Física* II, 1. Nos parece, pues, que la postura de la autora refleja las ideas expresadas por Aristóteles en el citado pasaje de su *Ética*. Para que la crítica sea más eficaz convendrá examinar la fuente misma.

En los párrafos anteriores al texto señalado, Aristóteles ha establecido que la felicidad ha de ser una *actividad*. Ahora intenta delimitar la naturaleza de semejante actividad. Para ello razona, en síntesis, del modo siguiente:

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

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

La *premisa menor* es introducida como consecuencia de las observaciones anteriores: el hombre también ha de tener una función propia, algo así como un «oficio de hombre». ¿Cómo puede ser que todo tenga una función y el hombre carezca de ella?

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

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

La conclusión del argumento parece ir en contra del intuicionismo que defiende y que explicaré un poco más adelante. (a) No es preciso apelar a la intuición para conocer qué bienes debería cultivar el hombre. (b) Además, la manera en que se alcanza socava una tesis subsidiaria del intuicionismo: para encontrar el bien del hombre no necesitamos ninguna argumentación específicamente moral, ya que basta con determinar, por comparación, qué es lo específico del

hombre frente a los demás seres. Esta estrategia cuenta con la ventaja de aplicar criterios objetivos: no parece difícil ponerse de acuerdo en qué hace al hombre diferente del resto de los seres.

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

Sin embargo, la interpretación expuesta de *EN I*, 7 adolece de ciertas deficiencias y de algunos desenfoces que, resueltos, hablan a favor del intuicionismo al suprimir las tres dificultades señaladas. Proponemos a continuación una interpretación alternativa del conjunto del texto que discutimos y que mostrarán qué defendemos nosotros al declararnos intuicionistas.

Respecto de la primera premisa diremos que las inducciones empleadas por Aristóteles no bastan para fundar la doctrina según la cual la *función* es la característica de un ente que constituye su bien específico. Ciertamente *para el hombre*, un *buen* caballo (de tiro) es aquel que tiene fuerza y resistencia. Pero tal vez el caballo pudiera tener una idea más exacta de lo que significa realizarse como caballo. Si se responde que los caballos sólo están para el servicio del hombre, entonces la crítica de la segunda premisa se facilita enormemente, pues podría ser que el bien de los oficios, utensilios y animales sea realizar de modo excelente el cometido que el hombre les asigna. Aristóteles insiste en que habiendo algunas actividades propias del carpintero y del zapatero, también debe existir una actividad propia del hombre<sup>4</sup>. Pero no vemos la necesidad de esa conclusión. El carpintero, el zapatero y el caballo *son buenos* en la medida en que «sirven para». No parece que el hombre en cuanto tal tenga que «servir para».

Aclaremos este análisis estudiando el contexto del argumento. Los ejemplos y el lenguaje aristotélico apuntan a que dicho contexto es el de la comprensión teleológica de la naturaleza. Todos los seres naturales tienden a un fin que es llegar a ser un ejemplar perfecto de su especie, es decir realizar plenamente su

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

forma específica<sup>5</sup>. De ahí que la forma en acto sea fin. Explicamos los procesos naturales aduciendo los fines a que tienden, o sea, las formas en plenitud hacia las que caminan dichos procesos. La semilla echa raíces, absorbe agua, crece... *porque* así llegará a ser una planta en plenitud. En el caso del hombre, además de alcanzar su plenitud biológica como todos los demás animales, realizarse completamente como hombre le exige desarrollar la racionalidad que su forma contiene.

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

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

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

La finalidad y las dimensiones que nos hemos propuesto para este artículo no nos permiten detallar más las tesis que sobre estos asuntos defendemos<sup>6</sup>. Nos contentamos con ofrecer un “experimento mental” que muestra de una manera “intuitiva” que estos principios éticos universales existen y que es posible conocerlos.

El enunciado del experimento es sencillo: Un miembro de la Resistencia francesa (precisamente tú) es detenido por la Gestapo y se presentan ante él únicamente dos salidas. Puede delatar a sus amigos, y entonces queda libre, y además nadie jamás descubrirá su traición; o bien puede guardar silencio (en su cultura no delatar es la acción justa). En ese caso sólo le esperan grandes sufrimientos y, al final, la muerte (cf. García-García [1990] 221-222).

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

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

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

Tampoco en ese caso el relativista puede argumentar que guardaría silencio porque ha interiorizado la norma de ser leal, norma que desde pequeño le han

<sup>6</sup> Se puede consultar nuestra obra CONDERANA [2002], especialmente en las páginas 22. 182-187. 309-312.

inculcado y que, por este motivo, no querría vivir luego con ese peso en la conciencia. En efecto, esto es lo que un relativista diría de los no relativistas, que todavía no han descubierto la convencionalidad de las normas. Pero quien sostiene el relativismo cultural axiológico se encuentra por encima de eso. Es como el adulto que descubre que su miedo a la oscuridad se debe a que de pequeño lo encerraban en un cuarto oscuro como castigo o que ya sabe que no existe “el hombre del saco”. Una vez descubierto el origen de sus miedos, puede vencer el temor a la oscuridad o al hombre del saco. De igual forma, el relativista, una vez descubierta la relatividad axiológica de las normas morales, puede superar la coerción que ejercen sobre él y el remordimiento que le produce no cumplirlas.

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

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

## BIBLIOGRAFÍA

- BOUCHÉ PERIS, Henri; GARCÍA AMILBURU, María; QUINTANA CABANAS, José María y RUIZ CORBELLA, Marta: *Antropología de la Educación*, Editorial Síntesis, Madrid 2002.
- CONDERANA [2002] = CONDERANA CERRILLO, Jesús Manuel: *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002.
- De an.* = ARISTÓTELES: *Acerca del alma* (introducción traducción y notas de Tomás Calvo Martínez sobre texto establecido por A. Jannone. Las variaciones respecto del texto de Jannone se encuentran en la página 128), Madrid 1988.
- EE = ARISTOTELIS: *Eudemi Rhodii Ethica* (Franz Susemihl, ed.), Leipzig 1868 (reimpreso en Amsterdam 1967). Hemos empleado la traducción de Pallí: *Ética nicomáquea. Ética Eudemia* (introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet), Madrid 1985.
- EN = ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Introducción y notas de J. Marías, Madrid 1989.
- GARCÍA-GARCÍA [1990] = GARCÍA BARÓ, Miguel - GARCÍA NORRO, Juan José. *Filosofía*, Madrid 1990.
- MACÍNTYRE [1966] = MACÍNTYRE, Alasdair: *A short History of Ethics*, New York 1966 (*Historia de la ética*, traducción de Roberto Juan Walton, Buenos Aires 1970).
- MARVIN HARRIS [2004] = MARVIN HARRIS: *Introducción a la Antropología General*, Alianza Editorial (Manuales/Ciencias Sociales), Madrid 2004.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ [1998] = Rodríguez Duplá [1998a] = RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: «Sobre los sentidos de «bueno» y su relevancia para la ética» en *Cuadernos salmantinos de filosofía XXV* (1998) 319-330.
- UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA: *Guía de Antropología y Antropología General*, Madrid 1982.

JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO