

## NECESIDADES BÁSICAS Y RELATIVISMO MORAL<sup>1</sup>

### I. Una propuesta de discusión, dirigida al relativista

**H**ablar sobre el relativismo moral parece ser poco atractivo si no puede ser, al mismo tiempo, una discusión con el relativista moral (RM). Para darle a éste mayor motivo de participar en tal discusión, tal vez sea conveniente recordarle primero la base en que fundamenta su posición.

La característica común de los distintos tipos de RM parece ser que todos ellos sostienen que lo que es moralmente bueno o malo no puede ser establecido definitivamente sino que «depende»:

-depende, para unos, de lo que una *persona* acepta como criterios éticos *para sí misma*; sostienen, entonces, que ninguna persona puede juzgar moralmente a otra, es decir, que no puede haber evaluaciones morales interpersonales;

-depende, para otros, de lo que un *grupo de personas* (sociedad, comunidad) acepta como criterios éticos para sí mismo; sostienen, por ello, que puede haber evaluaciones morales interpersonales, pero sólo «intra-grupo» y no «inter-grupo»;

- o depende, por último, para otros, de lo que una persona o grupo acepta como criterios éticos no sólo para sí mismo, sino también para la aplicación universal, pero con la reserva de que estos criterios son siempre subjetivos y no pueden ser justificados sobre la base de algún criterio objetivo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Versión revisada de una conferencia leída en ocasión de las Jornadas sobre Necesidades Básicas: Ética y Derecho, en Tossa de Mar, 21 y 22 de abril de 1989. Agradezco a Ernesto Garzón Valdés sus comentarios benévolutamente críticos a una versión preliminar y sus propuestas constructivas de las que, sin vergüenza, me he servido libremente; a Jorge Malem, la oportunidad de exponer mis ideas ante un público filosófico español; y a los participantes en la discusión, sus estimulantes contribuciones.

<sup>2</sup> Las tres variantes presentadas corresponden al «personalismo», al «relativismo» en sentido estricto y al «universalismo subjetivo», respectivamente, según la clasificación de *Fishkin*, 1984, págs. 18 y sigs.; cfr., para una versión castellana, *Fishkin*, 1986.

Como los juicios morales dependen, pues, para el RM, del punto de vista ético de cada cual, y no se aceptan criterios de decisión entre puntos de vista diferentes, la conclusión del RM es que cualquier punto de vista puede (y debe) ser aceptado como válido.

En cualquiera de estas posiciones, un RM dispuesto a aceptar una argumentación racional debería sentirse algo incómodo. Y ello, obviamente, no por razones morales, sino por un gran inconveniente extra-moral del relativismo moral: estas posiciones, en la medida en que infieren, a partir de premisas relativistas, un principio de tolerancia universal frente a otras posiciones éticas, es decir, un principio ético no relativista, son lógicamente inconsistentes.

Para restablecer la consistencia, le quedan dos opciones al RM: o bien se proclama escéptico total, o hasta amoralista, en el sentido de negar la posibilidad de cualquier juicio moral y la existencia de valores. En este caso, por supuesto, rechazará la invitación a la discusión ética. O bien acepta la invitación a discutir, exigiendo que se le muestren vías racionalmente aceptables que eventualmente pudieran permitirle superar los límites de su posición relativista.

## II. *En búsqueda de un criterio fundamental objetivo y universal*

Para dar sentido al diálogo ético con alguien que obviamente no está dispuesto a sostener que los juicios morales son racionalmente incuestionables, es preciso empezar con una investigación de los *prerrequisitos mínimos* para una discusión ética -empezar, por así decirlo, «desde abajo»-.

Hablar de moral en un mundo abstracto o vacío no tiene ningún sentido. El concepto de «moral» está íntimamente vinculado con un mundo poblado por *seres humanos* que, por un lado, tienen la capacidad de controlar sus acciones a través de la reflexión y la decisión y, por otro, prácticamente no pueden evitar afectar a otros individuos con sus acciones, es decir, disminuir la capacidad de éstos de controlar y decidir el curso de sus propias vidas. El objetivo básico de la moral puede ser interpretado justamente como el de determinar en qué medida el ejercicio de la capacidad de decisión y acción de unos puede, o incluso

debe, ser restringido en aras de la capacidad de decisión y acción de otros, para así encontrar una vía media entre el «anything goes» de la libertad absoluta para el ejercicio sin restricción alguna de la capacidad indicada, y el «nothing goes» de la libertad absoluta de intervenciones en esta capacidad por parte de otras personas. De «moral» se puede hablar sólo en el sentido de esta vía media, ya que en el primer caso, la libertad no daría lugar a *ninguna restricción* de la acción humana, y en el segundo, a *ninguna acción* que pudiera ser restringida.

La solución perfecta del problema de establecer los criterios o principios básicos para efectuar evaluaciones morales en este sentido sería, sin duda, que ellos se pudieran deducir lógicamente de las propiedades empíricas de las personas, sin tener que recurrir, para su fundamentación última, a ninguna premisa normativa.

Un esfuerzo valioso en esta dirección es el ya clásico trabajo de Alan Gewirth *Reason and Morality*, (1978), en el que se pretende demostrar que de la naturaleza del ser humano en tanto «agente que persigue fines» (*purposive agent*) se deduce, so pena de autocontradicción, el derecho de todo ser humano a los bienes necesarios para perseguir algún fin. El motivo para esta empresa de Gewirth era, desde luego, la imposibilidad de los intentos inductivos de fundamentar, sin dejar lugar a dudas o discusiones, los principios básicos de la moral.<sup>3</sup>

Del trabajo de Gewirth se pueden, por cierto, aprender muchas cosas sobre la relación entre la naturaleza humana y la moral, pero las críticas que se le han hecho revelan claramente que no ha logrado su objetivo, es decir, la fundamentación deductiva concluyente, y por ello racionalmente incuestionable, del derecho a la libertad y al bienestar que, según él, son los «bienes necesarios» para cualquier agente en tanto tal.<sup>4</sup>

Como otro «fracaso glorioso», de años más recientes, se puede mencionar el caso de David Gauthier (1986), quien también ha tratado de fundamentar la moral en una base puramente racional. El fracaso de Gauthier, a diferencia del de Gewirth, reside en que, hacia el final de su trabajo y casi imperceptiblemente, introduce un «normative byte», bajo la forma de la «cláusula cautelar de Locke», que prohíbe a uno mejorar su situación a través de interacciones que empeorarían la situación de otro, para poder así pasar de la libre persecución de preferencias individuales

---

<sup>3</sup> Cfr. Gewirth, 1978, pág. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 63; cfr. también Gewirth, 1984. págs. 15 y sigs.

(un estado hobbesiano) a unas restricciones de la acción que conducen a una situación (un estado lockeano) que merece el nombre de «moral».

En realidad, los fracasos de esos intentos -y otros similares- no son muy sorprendentes, ya que persiguen un fin tal vez excesivamente ambicioso: lo que pretenden hacer es, en última instancia, saltar la brecha entre lo fáctico y lo normativo, deduciendo prescripciones para la acción humana a partir de las descripciones de propiedades naturales o preferencias de los individuos.

Dado que la posibilidad de una deducción válida de este tipo es muy improbable,<sup>5</sup> más vale admitir frente al RM que la única vía que nos queda es la de pasar del ámbito de los hechos al ámbito de los valores *antes* de empezar el razonamiento ético, para que éste pueda seguir siendo un razonamiento deductivo. Lo que necesitamos, entonces, es un punto de partida, una especie de «axioma» o «premisa» ética que debe ser aceptada sin justificación ulterior y que, por ello, siempre puede ser objeto de discusión, es decir, siempre es racionalmente cuestionable. Admitir esto no equivale, desde luego, a la adopción de una posición subjetivista: Entre el subjetivismo y una posición ética que se supone racionalmente incuestionable hay lugar, como lo ha mostrado Fishkin, para otras posiciones no subjetivistas, como por ejemplo, lo que él llama el «objetivismo mínimo.»<sup>6</sup>

No es posible, pues, buscar un punto de partida plausible fuera del ámbito de la moral, sino que hay que buscarlo, por así decirlo, en el borde de ella, es decir, en la noción misma de «moral». Tiene que ser «en el borde» porque la esperanza de que algún criterio normativo pueda resistir la discusión con el RM aumentará en la medida en que se reduzcan sus prerequisites. Por ello, lo más razonable parece ser buscar un criterio que se aleje lo menos posible del presupuesto dado por la empresa moral misma. Si ésta se entiende como referida a la acción -y sobre todo, a la interacción- humana,<sup>7</sup> se podría pensar en criterios vinculados directamente con la idea de que la moral aspira a formular reglas de convivencia para seres humanos que persiguen fines y, por ello, presupone la existencia de estos agentes

---

<sup>5</sup> Ahora más que nunca, porque los fracasos mencionados no pueden, por cierto, atribuirse a una falta de ingeniosidad de los autores.

<sup>6</sup> Fishkin, 1984, pág. 17.

<sup>7</sup> Cfr., por ejemplo, Gewirth, 1984, pág. 12, donde afirma: «All moral precepts... are concerned with how persons ought to *act* toward one another... The independent variable of all morality, then, is human *action*.»)

humanos. La moral, por lo tanto, no puede ser concebida sin presuponer la existencia de sus sujetos. Mientras no se disponga de otro criterio más convincente, se podría pensar, entonces, que el valor básico que puede servir de punto de partida es justamente la existencia del ser humano en tanto agente. De aquí, se pueden inferir al menos dos posibles criterios básicos.

Como la función de las reglas morales es imponer restricciones a la acción libre, uno de ellos podría ser un «*prejuicio*» en favor de la libertad: Restringir algo implica pensar que, antes de imponerse la restricción, existe algo irrestricto; pensar que la restricción requiere una justificación parece implicar, a su vez, una inclinación normativa, aunque sea en un sentido débil, a la irrestricción. Esta inclinación, es decir, justamente el «prejuicio» en favor de la libertad, daría una especie de *límite superior* para la moral. Por el otro extremo, para delimitar el *límite inferior* del campo de la moral, el criterio básico podría ser un «*prejuicio*» en favor de la pervivencia del agente humano, es decir, en favor de mantener aquellas condiciones que son necesarias para que el ser humano pueda realmente actuar como agente, y en este sentido ser sujeto de la moral. Dicho con otras palabras: para que tenga sentido hablar de moral hay que presuponer, por un lado, la existencia de seres humanos capaces de actuar libremente, y, por otro, que estos seres puedan también seguir actuando. Esta concepción de la moral delimitada por criterios que sirven de «límite superior», por un lado, y de «límite inferior», por otro, será la idea central subyacente a lo que expondré a continuación.

Los dos aspectos mencionados -el de la «libertad» y el de las «condiciones necesarias» para la pervivencia del agente humano- creo que difícilmente pueden ser rechazados como candidatos serios para funcionar como criterios fundamentales de la moral. No puede aducirse que se basan en premisas arbitrarias, no razonables, o que van más allá del mínimo absolutamente necesario de normatividad para poder tan sólo empezar una discusión ética. Veamos entonces un poco más de cerca estos dos candidatos.

Ya que el RM revela, justamente por ser tal, una preferencia al respeto de la libertad de los demás (¿por qué les concedería libertad en asuntos morales si no tuviera un «prejuicio» en favor del respeto básico de su libertad en general?), y para facilitarle las cosas un poco en esta segunda etapa de la discusión, conviene empezar con el criterio de la libertad y ver, por lo pronto, en qué medida los campeones de la libertad -los teóricos liberales- han podido contribuir a la discusión con el RM.

### III. *La contribución de las teorías liberales a la discusión*

La insistencia de las teorías liberales en el criterio fundamental de la libertad es algo que, indudablemente, debería gustar al RM. Lo que, en cambio, debería serle más difícil de aceptar es la insistencia de algunos teóricos liberales en los derechos que presumiblemente se infieren de la libertad. Por ello, es conveniente ver primero hasta dónde se puede llegar con el criterio único de la libertad.

Como hemos visto, la práctica social -el objeto predilecto de la ética- siempre se encuentra en cierta tensión con la libertad individual. Algunos de los aportes más avanzados de la teoría liberal han tratado de reducir esta tensión a través de la concepción de una «sociedad justa» que parte de la consideración igual e imparcial de los intereses o los deseos de cada individuo perteneciente a la sociedad, para la determinación de las reglas básicas que deben regir la práctica de esta sociedad. Ello ha llevado, en años recientes, al resurgimiento de posiciones contractualistas, que son tal vez el mejor ejemplo de aplicación del criterio de la libertad individual.

Las posiciones contractualistas se pueden dividir básicamente en dos versiones: una variante que postula que el consenso en que se basa el contrato debe ser fáctico; y otra, que piensa más bien en un consenso hipotético.

El *consenso fáctico* no sirve de mucho para aliviar el problema del relativista; al contrario, conduce a un problema muy parecido, ya que no admite ningún criterio objetivo para juzgar moralmente la práctica social, sino que se basa en las actitudes subjetivas, es decir, en las *preferencias*, de los individuos que constituyen una determinada sociedad. El postulado del consenso fáctico es, pues, él mismo relativista y tiene, por ello, el mismo inconveniente: Establece un criterio universal, el principio procedural del consenso fáctico; pero con ello sanciona un total relativismo de resultados, es decir, no tiene ningún criterio sustancial para evaluar actos o estados de cosas. Ni siquiera puede juzgar como moralmente inaceptable un resultado que reduzca o elimine la libertad misma de los individuos, siempre que se haya obtenido a través de un consenso fáctico.

Por eso, si realmente se insiste en la libertad de los individuos, debería haber, al lado del criterio procedural que exige tomar en cuenta para el consenso a cada cual con sus preferencias individuales, al menos un criterio sustancial que establezca que son moralmente aceptables sólo aquellos resultados, basados en un consenso, que, al mismo tiempo, no tienden a eliminar

la libertad de nadie. Para incorporar un criterio de este tipo en el marco del consenso, se ha recurrido a la idea del *consenso hipotético*.

Uno de los partidarios contemporáneos más importantes del consenso hipotético ha sido, como es bien sabido, John Rawls. A fin de evitar que el consenso se base en actitudes «subjetivas», como lo son las preferencias contingentes de los individuos, Rawls se sirve de una ficción que asegure la eliminación de cualquier deseo o interés particular. Lo que les queda a los individuos son, consiguientemente, sólo preferencias basadas en los intereses «genéricos» de cualquier agente libre. Pero, ¿en qué podrían consistir tales intereses «genéricos» y cuáles serían las preferencias -ya no contingentes, sino en cierto modo «necesarias»- que de ellos se infieren? Según Rawls, prescindiendo de intereses particulares, un individuo optaría por aquellos «bienes primarios» que percibe como imprescindibles para poder perseguir algún plan de vida.

El consenso hipotético bajo tales circunstancias conduciría, entonces, a un par de principios básicos para la organización de la sociedad que, en última instancia, no tienen otro objetivo que el de reconciliar la libertad de cada cual con una especie de «claim-right», también de cada cual, a la satisfacción (lo más completa posible) de sus necesidades de determinados tipos de bienes.<sup>8</sup>

Llegados a este punto, cabe destacar dos aspectos de la concepción de Rawls: primero, su insistencia en la imparcialidad con la que hay que tomar en cuenta los intereses de cada individuo. Parece que detrás de ella se esconde justamente lo que más arriba he llamado el «punto de partida», o lo que el propio Rawls llama el «punto de vista moral»: un «prejuicio» en pro del agente humano como sujeto de la moral.<sup>9</sup> Si el aspecto del ser humano que básicamente importa para la moral es su característica de ser agente libre, se vuelve plausible el postulado de la imparcialidad.

En segundo lugar, llama la atención el que, manifiestamente, ya no hace falta ningún «consenso»: el propio Rawls se siente perfectamente autorizado para predecir cuáles serían los principios «consentidos», con sólo argumentar racionalmente a partir de la situación ficticia mentalmente establecida por él; y tanto los partidarios como los críticos se han sentido también autorizados

---

<sup>8</sup> Rawls, 1971, §§ 11 y 15.

<sup>9</sup> *Ibidem*, esp. pág. 120; cfr. también §§ 4 y 77.

para discutir la validez de sus conclusiones, sin hacer referencia a ningún «consenso», sino tan sólo a partir de sus respectivas reflexiones acerca de la plausibilidad del «punto de vista moral» sostenido y de los principios que pueden inferirse de él. Las conclusiones, desde luego, han sido divergentes, pero nunca se ha aducido que el resultado, en cualquier caso, no puede ser conocido, por depender de algún «consenso».

En efecto, el «consenso hipotético», en tanto «hipotético» parece perder todo sentido de «consenso».<sup>10</sup> Aunque la idea del «consenso hipotético» haya servido para aclarar en qué dirección debe procederse después de abandonar el consenso fáctico, no sirve realmente de criterio para la fundamentación ética. El proyecto de Rawls, al utilizar la noción del consenso hipotético, no constituye una fundamentación ética que «dependa» de criterios subjetivos, sino justamente una fundamentación basada en un criterio sustancial expresamente construido para ser objetivo y universal. Pero si se cuenta con un criterio tal, ya no es necesaria la idea de consenso. Lo importante ahora es más bien la coherencia de la argumentación:

El teórico liberal, si toma en serio su criterio básico de la libertad individual, y si rechaza el recurso al consenso fáctico por implicar problemas parecidos a los del relativismo, si quiere llegar a una solución coherente con su propia premisa tiene que aceptar, entonces, un criterio sustancial que sirva para asegurar que la libertad tan apreciada no sea una «libertad inútil» y que, sobre todo, no corra el peligro de perderse en el acto de ser ejercida.

El compromiso con la libertad, sin embargo, no obliga a aceptar sólo un criterio que restrinja la libertad en la menor medida posible, es decir, sólo en la medida necesaria para asegurar que la libertad no se pierda totalmente. El criterio debe impedir justamente que, a través de un consenso fáctico, se pudiera justificar moralmente el que se prive a algún miembro de la sociedad de su libertad o, dicho de otra manera, de su capacidad de decidir entre alternativas y de la posibilidad general de llevar a cabo lo decidido (siempre que no afecte la libertad de otra persona). En este sentido, el nuevo criterio buscado es justamente un criterio para evaluar moralmente los consensos fácticos.

Lo dicho hasta aquí permite concluir que con el único criterio de la libertad no se puede avanzar muy lejos en el campo de

---

<sup>10</sup> Cfr. al respecto las advertencias del propio Rawls, 1971, pág. 16, acerca del sentido limitado del término «contrato».



la moral. Los individuos requieren, para poder gozar de ella y ejercerla, también los medios necesarios. Del criterio de la libertad surge, pues, una *necesidad práctica* de otro criterio básico que lo acompañe y proteja. Dicho con otras palabras: fijar un «límite superior» del campo de la moral no tiene mucho sentido si no se fija también un «límite inferior». Veamos, pues, en qué medida el otro candidato propuesto como criterio fundamental para la moral puede servir aquí de contrapartida.

#### IV. *El concepto de «necesidades básicas» como criterio objetivo y universal para fijar el «límite inferior» de la moral*

El concepto de «necesidades básicas» parece ser el candidato que merece atención prioritaria en esta nueva etapa de la discusión, y ello por varias razones.

Por un lado, históricamente, la idea de la fuerza normativa de las necesidades humanas, al menos desde los tiempos de Marx, ha sido reconocida como el competidor más fuerte de la idea de la libertad, en las discusiones acerca de qué es una sociedad justa. Cuando la idea de la libertad no permite avanzar más, parece, pues, casi obvio recurrir al concepto de las necesidades para ver si puede llevarnos un poco más adelante.

Por otro lado, como ya hemos visto, tanto Gewirth en su proyecto racionalista como Rawls en su proyecto basado en el criterio de la libertad pronto se vieron obligados a tomar en cuenta algo que podría interpretarse como «necesidades básicas»: Gewirth postula un derecho universal a los «bienes necesarios» para perseguir algún fin; Rawls, un principio que debe asegurar a cada cual la provisión más completa posible de los «bienes primarios» necesarios para perseguir algún plan de vida. El hecho de que autores de la estatura intelectual de estos dos no hayan podido prescindir de «bienes primarios» o «necesarios» es tal vez un argumento aún más fuerte que el primero, en favor de lo que a partir de ahora llamaré *necesidades básicas*.

Además, es un aspecto interesante el que hasta partidarios del subjetivismo ético se han pronunciado a veces en favor de criterios morales basados en propiedades naturales de los seres humanos. Entre ellos, se pueden citar, por ejemplo, Norbert Hoerster y Bernard Williams:

«Para quienes como yo niegan la posibilidad de un conocimiento normativo, sobre todo de un conocimiento moral, puede haber sólo una forma subjetivista de fundamentación... Esta posición inicial

no tiene por qué conducir necesariamente al caos ético... *Es evidente que para un principio de fundamentación de este tipo tienen la mayor relevancia los datos empíricos sobre los hombres*»<sup>11</sup>

«Ver el mundo desde un punto de vista humano no es una cosa absurda para seres humanos... lo que importa es la relevancia de los seres humanos para otros seres humanos... Nuestros argumentos tienen que basarse en un punto de vista humano; no pueden ser derivados de un punto de vista que no sea el punto de vista de nadie... *El proyecto de fundamentar de manera objetiva y precisa la vida ética en consideraciones acerca de la naturaleza humana* no tiene, en mi opinión, una gran probabilidad de éxito. Pero, de todos modos, es un proyecto comprensible, y creo que representa la única forma inteligible de objetividad ética en el nivel reflectivo».<sup>12</sup>

Además de estas razones «filosóficas», se podría aducir también, en favor del criterio de las necesidades básicas -para quienes siguen interesados en el consenso fáctico- la ventaja práctica de que se trata de un concepto ampliamente reconocido como criterio normativo fundamental. Es así hasta el punto de que muchas veces se utiliza la adscripción de necesidades humanas básicas -es decir, la constatación de hechos empíricos acerca de los seres humanos- *como si* eso fuera ya la reivindicación imperativa de un derecho. Es decir, la existencia de la necesidad es tomada sin más como razón suficiente para reclamar su satisfacción.

Ejemplos de ellos se encuentran en una obra colectiva publicada en 1980 bajo el título *Human Needs. A Contribution to the Current Debate*.<sup>13</sup> Este libro, desde la perspectiva de las «estrategias de necesidades básicas» en el marco de las teorías y políticas de desarrollo, contiene contribuciones a la discusión acerca de cuáles son las necesidades humanas y cómo hay que proceder para satisfacerlas; contribuciones que casi todas -con la notable excepción de un artículo que Agnes Heller en el que se recurre al

---

<sup>11</sup> Hoerster, 1984, pág. 111; subrayado de R. Z.

<sup>12</sup> Williams, 1985, págs. 118 y sig., y 153; subrayado de R. Z.: «To see the world from a human point of view is not an absurd thing for human beings to do... the point is about the importance of human beings to human beings... Our arguments have to be grounded in a human point of view; they cannot be derived from a point of view that is no one's point of view at all... The project of giving to ethical life an objective and determinate grounding in considerations about human nature is not, in my view, very likely to succeed. But it is at any rate a comprehensible project, and I believe it represents the only, intelligible form of ethical objectivity at the reflective level.»

<sup>13</sup> Lederer, et al., 1980.