

NECESIDADES BÁSICAS Y RELATIVISMO MORAL¹

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

Hablar 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.²

¹ 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 benévolamente 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.

² 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.³

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.⁴

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

³ Cfr. Gewirth, 1978, pág. 21.

⁴ *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,⁵ 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.»⁶

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,⁷ 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

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

⁶ *Fishkin*, 1984, pág. 17.

⁷ 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.⁸

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.⁹ 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

⁸ Rawls, 1971, §§ 11 y 15.

⁹ *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».¹⁰ 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

¹⁰ 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*»¹¹

«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».¹²

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*.¹³ 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

¹¹ Hoerster, 1984, pág. 111; subrayado de R. Z.

¹² 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.»

¹³ Lederer, et al., 1980.

imperativo categórico de Kant- infieren, explícita o implícitamente, de la *existencia* de ciertas necesidades el *derecho* a su satisfacción.

Como un caso algo sorprendente de una inferencia del mismo tipo hay que mencionar también a David Braybrooke, quien, en su -por otra parte, excelente- libro *Meeting Needs* (1987), a pesar de su análisis detallado de las ventajas e inconvenientes del concepto de las necesidades humanas, y a pesar, sobre todo, de que insiste más de una vez en que las necesidades son datos empíricos, respecto a la dimensión normativa se contenta con afirmaciones como:

«La normatividad no es algo que se confiere a la necesidad desde afuera... ya está en ella... esto es verdad para toda necesidad, sin que importe que sea básica o derivada, y que sea mayor o menor su dependencia de las convenciones. Por el mero hecho de ser afirmada y reconocida, adquiere fuerza normativa... el paso del «ser» al «deber ser» ocurre dentro del oficio que cumple».¹⁴

De aquí, falta sólo un paso bastante corto para ahorrarse todo problema y llegar al derecho por simple fiat:

«Una vía más directa para derivar derechos de las necesidades es definir los derechos humanos como reclamaciones justificadas a la satisfacción de necesidades importantes».¹⁵

Pero el precio que se paga por querer establecer así el derecho a la satisfacción de las necesidades es la pérdida de estas mismas necesidades en tanto datos empíricos referidos a seres humanos reales, por lo que esta vía resulta ser un callejón sin salida.

Más vale, entonces, volver a las razones filosóficas del tipo mencionado más arriba. Uno de los intentos más recientes de fundamentar la moral en las necesidades humanas lo encontramos en el *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge (1988). En el volumen 8 de este Tratado, bajo el título *The Good and*

¹⁴ Braybrooke, 1987, pág. 111: «The normativity is not something conferred on the need from the outside... it is there already... this is true of every need, basic or derived, however little or great its dependence on conventions. Just by being asserted and recognized as a need it has a normative force... the passage from «is» to «ought» occurs within the office that it performs.»

¹⁵ Gewirth, 1984, pág. 7: «A more direct way of deriving rights from needs is to define human rights as justified claims to the fulfillment of important needs», como ejemplo, cita a Susan Moller Okin.

the Right, Bunge justifica su concepción justamente con el argumento de que no tiene sentido hablar de moral sin tomar en cuenta los agentes humanos en tanto sujetos de la moral. Así, pretende explícitamente cerrar la brecha entre los hechos y los valores, aduciendo que los valores -que son, efectivamente, valores *humanos*- no existen independientemente de las necesidades y los deseos humanos y que, por ello, también la ética puede basarse sólo en la consideración de estas necesidades y deseos. A continuación, Bunge establece con respecto a los deseos de una persona que ellos son «legítimos» y pueden ser libremente perseguidos sólo en la medida en que no impidan la satisfacción de las necesidades de otras personas.¹⁶ Ello significa que este autor sostiene un principio básico muy parecido al «Principio de precedencia» formulado por Braybrooke:

«Este principio prescribe que las necesidades de una determinada población humana... tienen prioridad sobre sus preferencias o las de cualquier otra persona... Cuando hayan sido aseguradas las provisiones para todo asunto de necesidad sin agotar los recursos disponibles... llegará el turno de los asuntos que sólo son asuntos de preferencias».¹⁷

Otra vez, nos encontramos, pues, ante el «límite superior» de la acción libre e irrestricta y el «límite inferior» de la satisfacción de las necesidades humanas que delimitan conjuntamente el campo de la moral.

Después de invocar el apoyo de estos ejemplos de la literatura, conviene abandonar la pregunta de por qué deben tomarse en cuenta las necesidades humanas básicas como criterio fundamental de la moral, y atender a otro tipo de cuestiones. Porque, aun si el RM estuviera ahora, en principio, dispuesto a admitir la plausibilidad de un criterio de este tipo, quedaría casi todo por discutir: Todavía no se ha dicho nada acerca de la naturaleza concreta de las necesidades aquí relevantes, y por ello tampoco está claro en qué medida efectivamente satisfacen las condiciones necesarias para servir de criterio objetivo y universal.

¹⁶ Cfr. Bunge, 1988, Def. 1.13; para un resumen crítico del enfoque ético de Bunge, cfr. Garzón Valdés, 1989.

¹⁷ Braybrooke, 1987, págs. 60 y 69 y sig.: «This Principle describes that the needs of a certain human population... take priority over their preferences or anyone else's... [I]f provisions for all matters of need have been assured, without exhausting the resources available... the turn will come for matters that are matters of preference only.»

V. La objetividad y la universalidad de las necesidades básicas

El requisito de la objetividad no es problemático: Está satisfecho en la medida en que estamos hablando de datos empíricos referidos a personas reales:

«A diferencia de «desear» o «querer»,... «necesitar» obviamente no es un verbo intencional. Lo que necesito no depende del pensamiento o del funcionamiento de mi cerebro... sino de cómo es el mundo».¹⁸

El requisito de la universalidad, a su vez, no tiene una solución tan fácil: Todo el mundo sabe que los hombres no sólo tienen deseos y preferencias distintos, sino que hasta en sus necesidades se diferencian bastante.

Esta dificultad, sin embargo, es superable a través de una delimitación exacta de lo que podría ser un concepto de «necesidades básicas» relevante para el discurso ético.

a) *El carácter condicional de las necesidades:*

Obviamente, ante todo, hay que distinguir entre *necesidades* sin más y *necesidades básicas*. Para ello, es preciso recordar que el propio concepto de «necesidad» es un concepto condicional. Dada la afirmación de que «A necesita *x*», siempre se puede preguntar «¿Para qué?» Eso significa que la descripción completa de una necesidad es del tipo «A necesita *x* para *f*». Pero, entonces, se podría siempre preguntar de nuevo: «Y ¿para qué necesita *f*?» Dicho de otro modo: la satisfacción de una necesidad tiene, en principio, una función instrumental para la obtención de algún fin; y en la medida en que el fin es contingente, la necesidad también lo es. Sólo un fin que no necesita justificación puede poner punto final a la cadena de preguntas acerca de la presunta «necesidad» de los medios para alcanzarlo.

Por ello, se puede distinguir -siguiendo a Wiggins¹⁹ entre «necesidades instrumentales» y «necesidades absolutas o categóricas» o -siguiendo a Braybrooke²⁰ entre «necesidades adventicias» y «necesidades básicas».

¹⁸ Wiggins, 1985, § 3: «Unlike 'Desire' or 'want' then, 'need' is not apparently an intentional verb. What I need depends not on thought or the workings of my mind... but on how the world is.»

¹⁹ *Ibidem*, § 4.

²⁰ Braybrooke, 1987, cap. II.

Con respecto a los seres humanos, es posible indicar fines que no pueden ser justificados y que -en vista del «prejuicio en favor de la existencia de agentes humanos» inherente a la idea moral- tampoco necesitan serlo: «Una persona -dice Braybrooke- no necesita explicar o justificar su intención de vivir o su intención de funcionar normalmente... no hay ningún fin más fundamental que pudiera ser invocado para explicar o justificar aquél».²¹ Lo mismo vale para el criterio de Wiggins quien contrapone a la necesidad instrumental, «aquello que se necesita para evitar daños a seres humanos», y define así la necesidad absoluta.²² Y, para citar un tercer ejemplo, se pueden también considerar fines humanos que no requieren justificación, los que menciona Bunge al definir las necesidades básicas: el fin de sobrevivir, y el de preservar o restablecer la salud.²³

La vinculación del concepto de necesidades básicas con la «Integridad física y síquica» de las personas -que aparentemente es el denominador común de los criterios mencionados-, y su distinción de aquellas necesidades que lo son sólo en el sentido más débil de ser medios necesarios para perseguir preferencias particulares, es así el paso decisivo para establecer la universalidad de las necesidades básicas.

b) *El carácter indeterminado de las necesidades básicas*

En contra de la universalidad de las necesidades básicas, el RM podría objetar todavía que la referencia a la integridad física y síquica de las personas no contribuye en nada a la universalidad de las necesidades básicas porque, obviamente, las personas son muy diferentes, incluso con respecto a lo que requieren para preservar su integridad, y por ello no es posible determinar definitivamente cuáles son las necesidades básicas universales.

A esto puede responderse aduciendo que la universalidad de las necesidades básicas reside en sus aspectos «genéricos» y no en las características de lo que se requiere para satisfacerlas. Hay que distinguir entre un tipo determinado de necesidad, y los medios indeterminados necesarios o suficientes para satisfacerla. Por ejemplo, no hay duda de que para mantener la integridad

²¹ *Ibidem*, pág. 31: «N does not have to explain or justify aiming to live, or aiming to function normally... there is no more fundamental end that he could invoke to explain or justify this one.»

²² Cfr. Wiggins, 1985, §§ 4 y sig.

²³ Cfr. Bunge, 1988, Def. 1.12.

física y síquica, cada ser humano tiene la necesidad básica de alimentarse. En cambio, la cualidad y la cantidad de los alimentos necesarios o suficientes depende de las circunstancias particulares de cada individuo. La *necesidad básica universal* es tener acceso a alimentos. Sigue siendo una necesidad universal aun si -para utilizar otro término de Braybrooke- la «forma de provisión» requerida para satisfacer esta necesidad puede ser para un individuo, medio litro de leche por día, y para otro, dos kilos de bife de lomo, o el equivalente en valor nutritivo.

Lo relevante es que -como subraya Braybrooke,²⁴ «todo ser humano necesita algo de comida, algo de agua, y (en climas fríos) algún vestido, algún techo, alguna calefacción... No hay razón para esperar que la ciencia haya de descubrir algún día que los seres humanos no necesitan alimentos o ejercicio o mantener su integridad física».²⁵

Pero esto significa que del concepto de necesidades básicas se puede derivar un *criterio objetivo universal no vacío*.

Este resultado, sin embargo, no es todavía totalmente satisfactorio, porque queda el problema de la indeterminación en el sentido de que no se ha proporcionado ninguna lista de presuntas necesidades básicas universales. En efecto, la tarea de establecer concretamente cuáles son las necesidades básicas humanas no está cumplida. Hasta ahora, «muy pocos estudios serios [han sido] llevados a cabo acerca de este problema crucial», por lo que «nuestro conocimiento objetivo sobre los deseos subjetivos es mucho mejor que el sobre nuestras necesidades objetivas».²⁶ Pero no es solamente la falta de atención que se ha prestado a las necesidades humanas lo que impide la formulación definitiva de una lista; hay para ello razones más fundamentales.

c) *El carácter cambiante de las necesidades básicas*

Por un lado, como advierte Braybrooke,²⁷ dado que las necesidades humanas son hechos empíricos, y nunca se puede estar seguro de haber descubierto todos los hechos relevantes en un contexto determinado, tampoco se puede pretender conocer algún

²⁴ Braybrooke, 1987, pág. 37.

²⁵ Braybrooke, 1987, págs. 44 y 52: «ever human being needs some food, some water, and (in cold climates) some clothing, some shelter, some heat... We have no reason to expect that science is going to discover that human beings do not need food, or exercise, or to keep their bodies intact.»

²⁶ Bunge, 1988, 1.3.1.

²⁷ Braybrooke, 1987, pág. 37.

día *todas* las necesidades básicas y dar la lista por concluida.

Por otro lado, las necesidades básicas tienen, además, una tendencia al cambio. Ya hemos visto, con el ejemplo de los alimentos, que hay necesidades básicas que varían de persona a persona, e incluso para una misma persona en el curso de su vida.

Pero esto no es todo: Hay otras que varían también según las circunstancias sociales en que viven las personas. Se trata aquí, obviamente, de aquellas necesidades básicas que surgen a causa de convenciones y estructuras sociales. Estas «necesidades convencionales» son necesidades «derivadas» de «necesidades naturales» -de raíz fisiológica y psicológica-, pero no dejan por ello de ser «básicas» en el sentido de que definen requisitos para preservar la integridad física y síquica de una persona bajo las determinadas circunstancias en las que vive.

En este contexto, se han hecho famosas las camisas que tanto Karl Marx como Adam Smith han incluido en sus respectivas listas de necesidades básicas derivadas de las «costumbres del país».²⁸ Las circunstancias sociales pueden causar, entonces, que algo que en otras sociedades es un asunto de meras preferencias, se convierta en una necesidad básica: En una sociedad poco diferenciada, en la que todo el mundo vive, junto a su familia y sus amigos, en el mismo lugar en que también trabaja, quizá no exista la necesidad básica de tener acceso a medios de transporte, como es el caso en una sociedad donde un alto grado de división de trabajo hace de la «movilidad» un factor necesario para que una persona pueda ganarse la vida.

Pero el carácter cambiante de las necesidades básicas en su forma de necesidades convencionales tampoco es un argumento en contra de la universalidad de las necesidades básicas en tanto tales: Las necesidades convencionales, como ya se ha indicado, son «básicas» en el sentido de que *bajo las circunstancias dadas* su satisfacción es imprescindible para preservar o restablecer la integridad de la persona; pero no hay que olvidar que, desde otra perspectiva, son necesidades «derivadas» en el sentido de que su satisfacción es el requisito para poder satisfacer, *mientras no cambien las circunstancias dadas*, otra necesidad básica no

²⁸ Cfr. *ibídem*, pág. 101; otro ejemplo anecdótico de una necesidad de este tipo es que, a comienzos de los años 70, en algunas ciudades de Estados Unidos, era necesario tener zapatos si uno quería recibir educación pública, porque el «dress code» establecía como requisito mínimo de «decencia» para poder entrar en un edificio escolar el no andar descalzo; la necesidad derivada de educarse dio así lugar a una necesidad derivada «de segundo orden».

derivada. La universalidad es asegurada a través de esta última. Dicho de otra manera: aun si cambiaran las circunstancias sociales y desapareciera la correspondiente necesidad derivada, quedaría siempre la necesidad básica de la que derivaba.

Lejos de ser una desventaja del concepto de las necesidades básicas, el carácter cambiante de ellas constituye, al contrario, una ventaja en el contexto ético, porque es justamente la dinámica inherente a este criterio la que permite evitar la relatividad de la moral con respecto a un determinado tipo de personas o un determinado contexto socio-cultural.²⁹

Los argumentos expuestos hasta aquí deberían ser suficientes para mostrar que el concepto de «necesidades básicas» designa una clase no vacía de características objetivas y universales del agente humano en tanto sujeto de la moral. Estas características se refieren a datos empíricos, y para establecer su universalidad no hace falta recurrir a ninguna noción de «esencia» del hombre en un sentido metafísico: Las necesidades básicas simplemente son características empíricas universales de los hombres mientras éstos sean lo que son.

A fin de promover la discusión, cabe intentar a esta altura, una definición de qué es, efectivamente, una necesidad básica. Resumiendo lo expuesto hasta aquí, mi propuesta sería definir que:

N es una necesidad básica para x si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema socio-cultural S en el que vive x y en vista de las características personales P de x, la no satisfacción de N le impide a x la realización de algún fin no contingente -es decir, que no requiere justificación ulterior- y, con ello, la persecución de todo plan de vida.

VI. Conclusiones para la discusión con el relativista moral

En resumen, mi propósito con la argumentación precedente era presentarle al RM algunas razones que le permitan

-participar en la discusión ética con miras a una eventual superación de su posición;

²⁹ Cfr., en este contexto, también los argumentos de Onora O'Neill, 1988, en favor de principios éticos abstractos (pero no idealizados) que, justamente por ser indeterminados, son argumentativamente «accesibles» desde las más diversas perspectivas y permiten su aplicación a circunstancias concretas muy variadas.

-aceptar como posibles criterios no arbitrarios, sino basados en la empresa moral misma, los dos criterios de la libertad y de las necesidades humanas básicas, para fijar el «límite superior» y el «límite inferior» de la moral; y
-convencerse de que el criterio-candidato de las necesidades básicas tiene propiedades tales como su estrecha vinculación con el concepto de agente humano -y, por ello, con el propio sujeto de la moral-, su objetividad y universalidad, que hacen razonable su aceptación definitiva, al lado del de la libertad, como uno de los criterios fundamentales objetivos y universales de la moral.

Con respecto a las posibles reacciones del RM, creo que puede decirse lo siguiente:

-Si rechaza el «límite superior» de la moral, es decir, lo que he llamado el «prejuicio en favor de la libertad», creo que entra en contradicción con la base de su propia posición, que admite que cualquier grupo social y, en el caso extremo, cualquier persona, pueda vivir según sus propios criterios morales, porque no hay ningún criterio universal para justificar restricciones a la libertad.

-Pero, si acepta el «límite superior» sin aceptar, además, un límite inferior», es decir, si rechaza cualquier restricción a la libertad, también entra en contradicción con su posición, porque, entonces, se vuelve partidario de un «absolutismo de la libertad».

-Finalmente, si acepta, en principio, un «límite superior» -con lo que habrá, desde luego, superado su posición relativista- y si lo que rechaza es solamente el «prejuicio en favor del agente humano» y el criterio universal de las necesidades básicas derivado de este «prejuicio», se invierte la situación de la discusión: Puede sostener esta posición sólo si tiene él mismo un criterio -con pretensión de universalidad- para excluir a ciertos individuos de la clase de aquellos cuyas necesidades básicas tienen precedencia frente a las preferencias particulares de otros y por eso, en última instancia, de la clase de los sujetos morales. En este caso, recae sobre él la carga de la prueba: debe mostrar la plausibilidad, la objetividad y la universalidad de un criterio tal.

Le queda, desde luego, también la alternativa de negarse a la discusión, es decir, adoptar una posición que ni siquiera admita

la posibilidad de una discusión racional sobre temas éticos como la sugerida por Charles Stevenson. En este caso, sólo le resta el puñetazo de Ross, el ¡hurra! de Ayer o un silencio wittgensteiniano, es decir, confesar su propia incapacidad para expresar claramente lo que piensa acerca de lo que debe o no debe ser moralmente.

Epílogo

Al ex relativista moral que se habrá dejado convencer de alguna manera por los argumentos aducidos -si es que existe- le reitero, pues, la propuesta inicial de participar en la tarea nada fácil de buscar argumentos más fuertes en favor del principio de precedencia de las necesidades básicas (o en favor de otro criterio objetivo y universal alternativo), y en la investigación de las consecuencias éticas concretas que se puedan derivar de él.

Con respecto al otro -si es que alguno persiste- tengo dos consuelos: Para mí, el que muchos mejores ya fracasaron en el intento de convencer al RM. Y para éste, el siguiente: entiendo que dejar de ser relativista para un RM debe ser tan difícil como sería dejar de fumar para un fumador empedernido. En ambos casos, un método adecuado para superar el vicio podría ser la concentración en las necesidades básicas. Pero, también en ambos casos, el que una persona opte por intentarlo o no es un asunto de sus libres preferencias, en las que no se debe interferir con medios que no sean argumentos racionales -siempre que quede asegurado que la persecución de estas preferencias no impide la satisfacción de las necesidades básicas de los demás-.

BIBLIOGRAFÍA

- Braybrooke, David (1987), *Meeting Needs*, Princeton.
Bunge, Mario (1988), *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 8, *The Good and the Right*, manuscrito mimeografiado, Montreal.
Fishkin, James S. (1984), *Beyond Subjective Morality. Ethical Reasoning and Political Philosophy*, New Haven.
-(1986), «Las fronteras de la obligación», en *DOXA* 3, 69-82.
Garzón Valdés, Ernesto (1989), «Basic Needs, Legitimate Wants, and

- Political Legitimacy in Mario Bunge's Conception of Ethics», en Paul Weingartner y Georg Dorn (comps.), *Studies on Bunge's Treatise* (en prensa).
- Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford.
- Gewirth, Alan (1978), *Reason and Morality*, Chicago.
- (1984), «The Epistemology of Human Rights», en Ellen Frankel Paul, et al. (comps.), *Human Rights* (Social Philosophy & Policy), vol. 1 Issue 2), 1-24.
- Hoerster, Norbert (1984), Respuesta a la encuesta «Problemas abiertos en la filosofía del Derecho», en *DOXA I*, 111.
- Lederer, Katrin (comp.) (en colaboración con Johan Galtung y David Antal) (1980), *Human Needs. A Contribution to the Current Debate*, Cambridge (Mass.) y Königstein.
- O'Neill, Onora (1988), «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», en *Ethics* 98 (July), 705-722.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.).
- Wiggins, David (1985), «Claims of Need», en *Ted Honderich* (comp.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*, Londres, 149-202.
- Williams, Bernard (1972), *Morality: An Introduction to Ethics*, Nueva York, et al.
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres.

