

Paidós Básica

Últimos libros publicados:

41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes tropicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martín Heidegger*
54. R. Rorty - *Continencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Critica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Historia, filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. R. Rorty - *Verdad y progreso*

Richard Rorty

Verdad y progreso

Escritos filosóficos, 3

80.80

19/5/14

Deontología

Germi 0

 PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

(8)

Título original: *Truth and Progress*

Publicado originalmente en inglés, en 1998, por The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge University Press

Traducción de Ángel Manuel Faerna García Bermejo

Cubierta de Mario Eskenazi

*A Mary
después de veinticinco años*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1994, Cambridge University Press

© 2000 de la traducción, Ángel Manuel Faerna García Bermejo

© 2000 de todas las ediciones en castellano

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 – 08021 Barcelona

y Editorial Paidós, SAICF,

Defensa, 599 – Buenos Aires

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0818-6

Depósito legal: B-320/2000

Impreso en A & M Gràfic, S.L.

08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

CAPÍTULO 9

DERECHOS HUMANOS, RACIONALIDAD Y SENTIMENTALISMO

En un reportaje desde Bosnia, David Rieff escribía: «Para los serbios, los musulmanes han dejado de ser humanos... Un guardia serbio que conducía una pequeña furgoneta de reparto pasó por encima de unos prisioneros musulmanes que estaban tumbados en filas en el suelo a la espera de ser interrogados».¹ Este tema de la deshumanización vuelve a aparecer cuando Rieff relata que:

Un musulmán en Bosanski Petrovac... [fue] obligado a arrancarle el pene de un mordisco a un correligionario suyo... Si afirmas que un hombre no es humano, pero tiene el mismo aspecto que tú y el único modo de identificar a ese demonio es haciendo que se baje los pantalones —los varones musulmanes están circuncidados y los serbios no—, es probable que, psicológicamente, de ahí a cortarle el badajo haya sólo un paso... No ha habido nunca una campaña de limpieza étnica de la que haya estado ausente el sadismo sexual.

La moraleja que hay que extraer de los relatos de Rieff es que los asesinos y violadores serbios no creen estar vulnerando los derechos humanos. Pues esas cosas no se las están haciendo a congéneres humanos, sino a *musulmanes*. No están siendo inhumaños, sino que diferencian entre verdaderos humanos y pseudohumanos. Están haciendo el mismo tipo de distinción que hacían los cruzados entre humanos y perros infieles, y que los Musulmanes

1. David Rieff, «Letter from Bosnia», *New Yorker*, 23 de noviembre de 1992, págs. 82-95.

Negros* hacen hoy entre humanos y demonios de ojos azules. El fundador de mi universidad fue capaz de tener esclavos y de tener al mismo tiempo por autoevidente que todos los hombres han sido dotados por su creador de ciertos derechos inalienables.** Esto era así porque se había convencido a sí mismo de que la conciencia de los negros, como la de los animales, «participa más de la sensación que de la reflexión».³ Igual que los serbios, Jefferson no creía estar violando los derechos *humanos*.

Los serbios consideran que están actuando en interés de la verdadera humanidad al purificar el mundo de pseudohumanidad. A este respecto, su autoimagen recuerda a la de los filósofos morales que esperan limpiar el mundo de prejuicios y superstición. Tal limpieza nos permitirá elevarnos por encima de nuestra animalidad al llegar a ser, por primera vez, completamente racionales y, por tanto, completamente humanos. Los serbios, los moralistas, Jefferson y los Musulmanes Negros usan todos el término «hombres» para significar «gente como nosotros». Todos ellos piensan que la línea entre humanos y animales no es meramente la línea entre los bípedos implumes y el resto. Esa línea más bien separa a unos bípedos implumes de otros: hay animales que se pasean por ahí con forma humanoide. Nosotros y los que son como nosotros constituimos casos paradigmáticos de humanidad, pero aquéllos que difieren demasiado de nosotros en comportamiento o costumbres son, a lo sumo, casos fronterizos. Como dice Clifford Geertz: «Las más perentorias reivindicacio-

* *Black Muslims*: miembros del movimiento islámico norteamericano, en su mayoría negros, los cuales por cierto rechazan esta denominación racial y se autodenominan Musulmanes a secas. [N. del t.]

** Thomas Jefferson y Joseph C. Cabell fundaron la Universidad de Virginia en 1819. Rorty está citando textualmente el más célebre pasaje de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, redactada por el primero: «Sostenemos que estas verdades son autoevidentes: que todos los hombres son creados iguales; que están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la prosecución de la felicidad». [N. del t.]

2. «Sus penas son pasajeras. Esas innumerables aflicciones que nos hacen dudar de si el cielo nos ha dado la vida por misericordia o por ira, en ellos se sienten menos y se olvidan antes. En general, su existencia parece participar más de la sensación que de la reflexión. A ello ha de atribuirse su predisposición a quedarse dormidos cuando se les saca de sus diversiones y no están ocupados en el trabajo. Un animal cuyo cuerpo está en descanso y que no reflexiona tiene que estar pronto a dormirse, naturalmente.» Thomas Jefferson, «Notes on Virginia», *Writings*, edición de Andrew A. Lipscomb y Albert Elley Bergh, Washington, D.C., 1905, vol. I, pág. 194 (trad. cast.: «Notas sobre Virginia», en *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1987).

nes de humanidad que hacen los hombres se expresan con los acentos del orgullo grupal».³

Aquí, desde nuestras democracias ricas y seguras, sentimos hacia los torturadores y violadores serbios lo mismo que ellos sienten hacia sus víctimas musulmanas: se parecen más a los animales que a nosotros. Mas no hacemos nada para ayudar a las mujeres musulmanas a las que se está violando en grupo o a los varones musulmanes que están siendo castrados, como no lo hicimos en los años treinta cuando los nazis se divertían torturando judíos. Aquí en los países seguros nos descubrimos diciendo cosas como: «Así han sido siempre las cosas en los Balcanes», dando a entender que, a diferencia de nosotros, esas gentes están acostumbradas a que las violen y las castren. El desdén que siempre sentimos por los perdedores —los judíos en los años treinta, los musulmanes hoy— se mezcla con la repugnancia que nos produce la conducta de los vencedores para dar como resultado una actitud sólo a medias consciente: «Allá os pudrás unos y otros». Pensamos en los serbios o en los nazis como animales, porque los depredadores hambrientos son animales. Pensamos en los musulmanes o en los judíos pastoreados hacia los campos de concentración como animales, porque el ganado es animal. Ninguna de estas dos clases de animales se asemeja demasiado a nosotros, y no parece que a los seres humanos se nos haya perdido nada en estas peleas entre animales.

Ahora bien, la distinción humano-animal es sólo una de las tres maneras principales en que los humanos paradigmáticos nos diferenciamos de los casos fronterizos. La segunda es invocando la distinción entre adultos y niños. Las personas ignorantes y supersticiosas, decimos, son como niños; sólo alcanzarán la verdadera humanidad si se las eleva mediante la adecuada educación. Si parecen incapaces de tal educación, ello demuestra que no son realmente seres del mismo tipo que nosotros la gente educable. Los negros, solían decir los blancos de los Estados Unidos y de Sudáfrica, son como niños; ésa es la razón de que resulte apropiado dirigirse a los varones negros de cualquier edad como «chico». Las mujeres, solían decir los hombres, son eternamente infantiles; ésa es la razón de que lo adecuado sea no gastar dinero en su educación y negarles el acceso al poder.

3. Clifford Geertz, «Thick Description», en su *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books, 1973, pág. 22 (trad. cast.: «Densa descripción», en *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988).

No obstante, tratándose de mujeres hay maneras más simples de excluirlas de la humanidad: por ejemplo, usando «hombre» como sinónimo de «ser humano». Como han señalado las feministas, tales usos refuerzan ese sentimiento de gratitud del varón medio por no haber nacido mujer, así como su temor a la degradación última: la feminización. El alcance y profundidad de este temor se evidencian en el tipo particular de sadismo sexual que Rieff describe. Su argumento de que dicho sadismo nunca está ausente de los intentos de purificar la especie o de limpiar el territorio confirma la tesis de Catharine MacKinnon según la cual, para la mayoría de los hombres, ser mujer no cuenta como una manera de ser un humano. La tercera forma principal de ser no humano es ser no varón.

Los filósofos han tratado de contribuir a aclarar esta confusión especificando qué tienen de especial los bípedos implumes, explicando qué es lo esencial a los seres humanos. Platón sugirió que había una gran diferencia entre nosotros y los animales, una diferencia digna de ser respetada y cultivada. Él pensaba que los seres humanos tienen un ingrediente especial añadido que los sitúa en una categoría ontológica diferente a la de los brutos. El respeto a ese ingrediente proporciona una razón para que las personas se tengan consideración unas a otras. Los antiplatónicos como Nietzsche responden que todos los intentos de lograr que la gente deje de asesinarse, violarse y castrarse entre sí a la larga están condenados al fracaso, pues la auténtica verdad sobre la naturaleza humana es que somos el más sórdido y peligroso de los animales. Cuando los admiradores actuales de Platón proclaman que todos los bípedos implumes —incluso los estúpidos e infantiles, incluso las mujeres, incluso los que han sido sodomizados— tienen los mismos derechos inalienables, los admiradores de Nietzsche replican que la idea misma de «derechos humanos inalienables», como la de un ingrediente especial añadido, es un intento risiblemente endeble por parte de los miembros más débiles de la especie de protegerse de los más fuertes.

A mi modo de ver, un importante avance intelectual alcanzado en nuestro siglo ha sido el progresivo declinar del interés por esta pelea entre Platón y Nietzsche sobre cómo somos en realidad. Hay una disposición creciente a olvidarse de la pregunta «¿Cuál es nuestra naturaleza?» y a sustituirla por la de «¿Qué podemos hacer de nosotros mismos?». Somos mucho menos proclives que nuestros mayores a tomarnos en serio las «teorías de la naturaleza humana», mucho menos proclives a considerar

la ontología, o la historia, o la etología, como guía para la vida. Estamos mucho menos inclinados a plantear la pregunta ontológica «¿Qué somos?» porque hemos alcanzado a ver que la lección principal que nos dictan tanto la historia como la antropología es nuestra extraordinaria maleabilidad. Ahora empezamos a pensar en nosotros mismos como el animal dúctil, proteico, que se da su propia forma, y no como el animal racional o el animal cruel.

Una de las formas que nos hemos dado últimamente es la de una cultura de los derechos humanos. Tomo prestada la expresión «cultura de los derechos humanos» del jurista y filósofo argentino Eduardo Rabossi. En un artículo suyo titulado «La teoría de los derechos humanos naturalizada», argumenta que los filósofos deberían ver en dicha cultura un hecho nuevo y feliz del mundo postholocausto. Lo que Rabossi quiere de ellos es que dejen de situarse por detrás o por debajo de este hecho, que no sigan intentando detectar y defender sus así llamadas presuposiciones filosóficas. Para él, filósofos como Alan Gewirth se equivocan al sostener que los derechos humanos no pueden depender de hechos históricos. «Mi tesis básica», escribe Rabossi, es que «el mundo ha cambiado, que el fenómeno de los derechos humanos torna irrelevante y desfasado el fundamentalismo de los derechos humanos».⁴

El fundamentalismo de los derechos humanos es el esfuerzo sostenido de ciertos cuasiplatónicos para cobrarse, por fin, una victoria definitiva sobre sus oponentes. La afirmación de Rabossi de que semejante esfuerzo está *desfasado* me parece al mismo tiempo verdadera e importante; es el tema principal de que me ocupo en este ensayo. Voy a defender y a prolongar la afirmación de Rabossi de que la pregunta sobre si los seres humanos

4. Véase Eduardo Rabossi, «La teoría de los derechos humanos naturalizada», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 5 (enero-marzo de 1990). Dice también Rabossi que no desea cuestionar «la idea de un fundamento racional de la moralidad». No estoy seguro de por qué. Tal vez lo que quiere decir es que en el pasado —por ejemplo, en tiempos de Kant— tal idea todavía tenía algún sentido, pero que ya ha dejado de tenerlo. Ésa es, en alguna medida, mi propia opinión. Kant escribió en una época en la que la única alternativa a la religión parecía ser algo del estilo de la ciencia. En una época así, inventarse una pseudociencia denominada «el sistema de la filosofía trascendental» —preparar el escenario para el clímax final en el que uno extrae la obligación moral de la chispa trascendental— es plausible que pareciera la única forma de salvar a la moralidad de los hedonistas, por un lado, y de los curas, por otro.

realmente *tienen* los derechos enumerados en la Declaración de Helsinki no merece la pena de plantearse. En concreto, voy a defender la tesis de que nada que sea relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales excepto ciertos hechos del mundo históricamente contingentes, hechos culturales.

Esta tesis a veces es denominada «relativismo cultural» por aquéllos que la rechazan indignados. Una razón por la que la rechazan es que semejante relativismo se les antoja incompatible con el hecho de que nuestra cultura de los derechos humanos es moralmente superior a otras. Coincido por completo en que la nuestra es moralmente superior, pero no creo que tal superioridad hable en favor de la existencia de una naturaleza humana universal. Lo haría sólo si supusiéramos que la pretensión de superioridad moral entraña también una pretensión de superior conocimiento —si supusiéramos que la primera no está bien fundamentada a menos que venga respaldada por el conocimiento de algún atributo distintivamente humano—. Mas no está claro por qué «el respeto por la dignidad humana» —el sentido que tenemos de que no debería importar la diferencia entre serbio o musulmán, cristiano o infiel, homosexual o heterosexual, varón o mujer— deba presuponer la existencia de semejante atributo.

«Racionalidad» es tradicionalmente el nombre de ese atributo compartido por los humanos y que supuestamente «fundamenta» la moralidad. El relativismo cultural se asocia con el irracionalismo porque niega la existencia de hechos transculturales moralmente relevantes. Para coincidir con Rabossi, uno en efecto debe ser irracionalista en ese sentido. Pero no hace falta que sea irracionalista en el sentido de renunciar a hacer su propia red de creencias tan coherente y tan claramente estructurada como le sea posible. Los filósofos como yo, que pensamos que la racionalidad no es más que la búsqueda de esa coherencia, estamos de acuerdo con Rabossi en que los proyectos fundamentalistas están desfasados. Entendemos nuestra tarea como una cuestión de hacer nuestra cultura —la cultura de los derechos humanos— más autoconsciente y más poderosa, y no de demostrarle a las otras su superioridad apelando a algo transcultural.

Creemos que a lo más que puede aspirar la filosofía es a sumarizar nuestras intuiciones, culturalmente influenciadas, sobre qué es correcto hacer en una variedad de situaciones. Tal sumario se realiza formulando una generalización de la que puedan deducirse esas intuiciones con la ayuda de ciertos lemas incontrovertidos.

No se supone que dicha generalización fundamente nuestras intuiciones, sino que las resume. Son ejemplos de esa clase de resumen el «principio de la diferencia» de John Rawls o la elaboración durante las últimas décadas de un constitucional «derecho a la intimidad» por parte del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. Para nosotros, el objetivo al formular generalizaciones summarizadoras es incrementar la predictibilidad, y por tanto el poder y la eficacia, de nuestras instituciones, reforzando así ese sentido de identidad moral compartida que es el que nos reúne en una comunidad moral.

Los filósofos fundamentalistas, como Platón, Aquino y Kant, han confiado en poder ofrecer un respaldo independiente para tales generalizaciones summarizadoras. Quieren inferirlas de otras premisas cuya verdad sería susceptible de ser conocida independientemente de la verdad de las intuiciones morales resumidas. Tales premisas sí se supone que justifican nuestras intuiciones al proporcionar premisas de las que deducir el contenido de aquéllas. Voy a agrupar todas esas premisas bajo la etiqueta «pretensiones de conocimiento sobre la naturaleza de los seres humanos». En este sentido amplio, la pretensión de saber que nuestras intuiciones morales son recuerdos de la idea del bien, o que somos los vástagos desobedientes de un Dios amante, o que los seres humanos se diferencian de otros tipos de animales por tener dignidad y no meramente valor, son todas ellas pretensiones en torno a la naturaleza humana. Lo mismo cabe decir de pretensiones opuestas, como que los seres humanos no son sino vehículos de genes egoístas o meras erupciones de la voluntad de poder. Pretender tal conocimiento es afirmar saber algo que, aunque no es en sí mismo una intuición moral, puede corregir intuiciones morales. Resulta esencial a esta idea de conocimiento moral el que toda una comunidad pudiera llegar a saber que la mayoría de sus intuiciones más pronunciadas sobre lo que es correcto hacer están equivocadas.

Mas supongamos ahora que hacemos la siguiente pregunta: ¿existe ese tipo de conocimiento? ¿Qué clase de cuestión es ésta? Para la visión tradicional se trata de una cuestión filosófica perteneciente a una rama de la epistemología denominada «metaética». En cambio, desde el punto de vista pragmatista que yo defiendo es una cuestión de eficacia: la cuestión de cuál es la mejor forma de tomar las riendas de la historia, cuál es el mejor modo de realizar la utopía que la Ilustración esbozó. Si las actividades de quienes tratan de alcanzar ese tipo de conocimiento no parecen ser de uti-

lidad para hacer realidad dicha utopía, ésa será una razón para pensar que no existe semejante conocimiento. Si la tarea de cambiar nuestras intuiciones morales parece estar llevándose a cabo en su mayor parte a base de manipular nuestros sentimientos y no incrementando nuestro conocimiento, ésa es una razón para pensar que no hay un conocimiento como el que Platón, Aquino y Kant esperaban alcanzar.

Este argumento pragmatista en contra de los platónicos tiene la misma forma que uno que se empleara para suprimir el pago a los sacerdotes que ofrecen sacrificios pretendidamente propiciadores de victorias militares y que dijera que el verdadero trabajo de ganar las guerras corre a cargo de generales y almirantes, por no hablar de los soldados rasos. Este argumento no dice: dado que parece no haber dioses, probablemente no hay necesidad de mantener sacerdotes. Sino: dado que al parecer no hay necesidad de mantener sacerdotes, entonces probablemente no haya dioses. Los pragmatistas razonamos a partir del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos no parece deberle nada a un incremento de conocimiento moral, pero sí todo a las historias tristes y sentimentales que nos han relatado, hasta la conclusión de que probablemente no haya un conocimiento del tipo que Platón imaginó. Y añadimos que, no pareciendo que la insistencia en una pretendida naturaleza humana ahistorical se esté traduciendo en nada útil, probablemente no exista una tal naturaleza o, cuando menos, no hay nada en ella que sea relevante para nuestras decisiones morales.

En una palabra, mis dudas sobre la efectividad de las apelaciones a un conocimiento moral son dudas referidas a la eficacia causal, no al estatuto epistémico. Esas dudas mías nada tienen que ver con cualquiera de las preguntas teóricas que se discuten bajo el epígrafe «metaética»: preguntas sobre la relación entre hechos y valores, o entre razón y pasión, o entre lo cognitivo y lo no cognitivo, o entre enunciados descriptivos y enunciados directivos de la acción. Ni tienen que ver tampoco con las cuestiones de realismo y antirrealismo. A los pragmatistas les parece que la diferencia entre el realista y el antirrealista moral no supone ninguna diferencia en la práctica.

Es más, tales cuestiones metaéticas presuponen la distinción platónica entre una investigación que apunta a la eficaz resolución de problemas y otra que apunta hacia una meta llamada «la verdad por ella misma». Semejante distinción se viene abajo si uno considera, con Dewey, que toda investigación —así en física como

en ética— es resolución de problemas prácticos, o si piensa, como Peirce, que *toda* creencia es directiva de la acción.⁵

No obstante, incluso una vez jubilados los sacerdotes, todavía el recuerdo de algunos de ellos puede gozar del aprecio de la comunidad —especialmente el recuerdo de sus profecías—. Seguimos estando profundamente agradecidos a filósofos como Platón y Kant, no porque descubrieran verdades, sino porque profetizaron utopías cosmopolitas —la mayoría de cuyos detalles es posible que ellos entendieran mal, pero por las que quizás nunca hubiéramos luchado de no haber escuchado sus profecías—. Mientras nuestra capacidad de *conocer*, y en particular de discutir la cuestión «¿Qué es el hombre?», nos pareció lo más importante en relación con nosotros los seres humanos, los hombres como Platón y Kant acompañaron sus profecías utópicas con pretensiones de conocer algo

5. El estado actual de la discusión metaética ha sido admirablemente resumido por Stephen Darwall, Allan Gibbard y Peter Railton en «Toward *Fin de Siècle Ethics: Some Trends*», *Philosophical Review*, nº 101, enero de 1992, págs. 115-189. Este comprensivo y juicioso artículo da por sentado que existe el problema de «reivindicar la objetividad de la moralidad» (pág. 127), que el que la ética sea «cognitiva» o «no cognitiva» es una cuestión interesante, que es necesario que averigüemos si poseemos una «capacidad cognitiva» para detectar propiedades morales (pág. 148) y que todos estos asuntos se pueden abordar ahistoricalmente.

Cuando los articulistas se enfrentan con autores historicistas como Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, concluyen que son «[meta]théoriciens malgré eux» que comparten con ellos mismos el «deseo de comprender la moralidad, sus precondiciones y sus prospectivas» (pág. 183). Apenas se esfuerzan por abrirse a la sugerencia de que tal vez no haya una entidad ahistorical llamada «la moralidad» que debarnos comprender. El párrafo final de su artículo sugiere que podría ser bueno que los filósofos morales supieran algo más de antropología, o psicología, o historia. Pero el penúltimo párrafo deja claro que, con tales ayudas o sin ellas, «la metaética contemporánea avanza, y las posturas ganan en complejidad y sofisticación».

Creo que es instructivo comparar este artículo con el de Annette Baier, «Some Thoughts on the Way We Moral Philosophers Live Now», *The Monist*, 67, nº 4, 1984, págs. 490-497. En él la autora sugiere que los filósofos morales deberían «considerar, siquiera sea ocasionalmente, como Sócrates, por qué el resto de la sociedad tendría, no ya meramente que tolerar, sino que subvencionar nuestra actividad». Y continúa preguntándose: «¿Es bueno, moralmente hablando, el considerable aumento proporcional de filósofos profesionales y de filósofos morales? Aun cuando éste no llegue a alcanzar las dimensiones de una plaga de tábano, si podría convertirse en una invasión de lechuzas». Esta conciencia y esta duda de uno mismo, histórica y metafilosófica, que despliega Baier me parece absolutamente necesaria, pero brilla por su ausencia en *Philosophy in Review* (la edición del centenario de la *Philosophical Review* en donde aparece «Toward *Fin de Siècle Ethics*»). Los colaboradores de esta edición están persuadidos de que la creciente sofisticación de una subdisciplina filosófica basta para demostrar su utilidad social, y no les afectan para nada los rumores sobre un «escolasticismo decadente».

profundo e importante, algo sobre las partes del alma o sobre el estatuto trascendental de la conciencia moral ordinaria. Mas, en los últimos doscientos años, tal capacidad y tales cuestiones han terminado por parecernos mucho menos importantes. Éste es el abismal cambio cultural que Rabossi resume en su afirmación de que el fundamentalismo de los derechos humanos está *desfasado*. En lo que resta de este ensayo quiero ocuparme de las siguientes preguntas: ¿Por qué el conocimiento se ha vuelto mucho menos importante dentro de nuestra autoimagen en comparación con lo que ocurría hace doscientos años? ¿Por qué el intento de fundamentar la cultura en la naturaleza, y la obligación moral en el conocimiento de universales transculturales, nos parece tan poco importante en comparación con la importancia que esto tenía en la Ilustración? ¿Por qué la cuestión de si los seres humanos de hecho *tienen* los derechos recogidos en la Declaración de Helsinki tiene tan poca resonancia y tan poco sentido? ¿Por qué, en suma, la filosofía moral se ha vuelto una parte tan irrelevante de nuestra cultura?

Una respuesta sencilla a estas preguntas es: porque entre los tiempos de Kant y nuestros días, Darwin ha sacado a la mayoría de los intelectuales de la idea de que los seres humanos tienen un ingrediente especial añadido. Nos ha convencido a casi todos de que somos animales con un talento excepcional, lo suficientemente inteligentes para hacernos cargo de nuestra propia evolución. Creo que esta respuesta es correcta de por sí. Pero nos conduce a una pregunta ulterior: ¿Por qué el éxito de Darwin ha sido relativamente tan fácil? ¿Por qué él no ha producido el fermento de creatividad filosófica que produjeron Galileo y Newton?

La recuperación por parte de la Nueva Ciencia del siglo XVII de una imagen de la naturaleza de tipo corpuscular democrito-lucreziana hizo que Kant se apresurase a inventar la filosofía trascendental y, con ella, un tipo enteramente nuevo de conocimiento que pudiera rebajar la imagen corpuscularista del mundo al estatuto de «apariencia». El ejemplo de Kant alimentó la idea de que el filósofo, en tanto que experto en la naturaleza y límites del conocimiento, podía officiar como árbitro cultural supremo.⁶ Mas en tiempos de Darwin esta idea ya empezaba a parecer trasnochada. El historicismo

6. El *Destino del hombre* de Fichte es un útil recordatorio de la necesidad que se sentía en torno al año 1800 de una disciplina cognitiva llamada filosofía que rescatara a la esperanza utópica de la ciencia natural. Es difícil pensar en un libro análogo escrito como reacción a Darwin. Quienes no podían soportar lo que Darwin estaba diciendo tendieron a retroceder directamente más allá de la Ilus-

que dominó el panorama intelectual de comienzos del siglo XIX había creado un estado de ánimo antiesencialista. De modo que cuando Darwin entró en escena, se ubicó en el nicho evolutivo que Herder y Hegel habían comenzado a colonizar. Los intelectuales que habitan ese nicho miran al futuro antes que a la eternidad. Prefieren ideas nuevas sobre cómo cambiar las cosas a criterios estableidos para determinar la deseabilidad del cambio. Son los que piensan que tanto Platón como Nietzsche están en buena parte desfasados.

La mejor explicación del relativamente fácil triunfo de Darwin y de nuestra creciente disposición a reemplazar el conocimiento por la esperanza es que, tanto en Europa como en Norteamérica, los siglos XIX y XX han presenciado un incremento extraordinario de la riqueza, la educación y el ocio. Dicho crecimiento ha hecho posible una aceleración sin precedentes en la tasa de progreso moral. Acontecimientos como la Revolución francesa y el fin del tráfico transatlántico de esclavos dieron pie a que los intelectuales decimonónicos de las democracias ricas dijeran: nos basta con saber que vivimos una era en la que los seres humanos podemos mejorar las cosas a nuestro favor.⁷ No necesitamos cavar bajo ese hecho histórico hasta alcanzar hechos no históricos acerca de lo que en realidad somos.

En los dos siglos transcurridos desde la Revolución francesa hemos aprendido que los seres humanos son mucho más maleables de lo que Platón o Kant habían soñado. Cuanto más impresionados nos sentimos por esta maleabilidad, menor es nuestro interés por las cuestiones relativas a nuestra naturaleza ahistórica. Cuanto mejor percibimos que tenemos una oportunidad de recrearnos a nosotros mismos, más propensos somos a ver en Darwin, no a alguien que ofrece otra teoría más sobre lo que realmente somos, sino que

tracción hasta la fe religiosa tradicional. La oposición, nada sutil ni filosófica, entre ciencia y fe que tuvo lugar en la Europa del siglo XIX sugiere que la mayoría de los intelectuales ya no podía seguir creyendo que la filosofía pudiera dar lugar a una suerte de superconocimiento, un conocimiento que lograra burlar los resultados de las investigaciones físicas y biológicas.

7. Algunos intelectuales contemporáneos, sobre todo franceses y alemanes, tienen por obvio que el holocausto dejó bien claro que las esperanzas de liberación humana surgidas en el siglo XIX están obsoletas; que, en las posmodernas del siglo XX, los posmodernos sabemos que el proyecto de la Ilustración está sentenciado. Pero incluso esos intelectuales, en sus momentos menos moralizantes y sentenciosos, hacen todo lo que está en su mano por llevar hacia adelante dicho proyecto. Así tiene que ser, ya que nadie se ha alzado con otro mejor. No va en detrimento de la memoria del holocausto decir que nuestra respuesta a él no debe consistir en la pretensión de haber alcanzado un nuevo entendimiento de la historia humana o de la humana naturaleza, sino en la determinación de levantarnos y volver a intentarlo.

nos da razones para no tener que preguntar qué somos en realidad. Decir que somos animales inteligentes no es hoy en día una declaración filosófica y pesimista, sino política y esperanzada: a saber, que si logramos trabajar juntos podemos convertirnos en lo que quiera que seamos lo bastante inteligentes y valientes de imaginar que podemos llegar a ser. Esto significa dejar de lado la pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?» y sustituirla por «¿Qué clase de mundo podemos prepararles a nuestros bisnietos?».

La pregunta «¿Qué es el hombre?», en el sentido de «¿Cuál es la naturaleza ahistorical profunda de los seres humanos?», debía su popularidad a la respuesta estándar que solía recibir: somos el animal *racional*, el que puede *conocer* además de meramente sentir. El remanente de popularidad de que aún goza esta respuesta explica la popularidad residual de la piasmática afirmación de Kant de que el sentimiento no tiene nada que ver con la moralidad, de que existe algo distintiva y transculturalmente humano denominado «el sentido de la obligación moral» que en nada se relaciona con el amor, la amistad, la confianza o la solidaridad social. Mientras sigamos creyendo *eso*, las personas como Rabossi van a tener que sudar tinta para convencernos de que el fundamentalismo de los derechos humanos es un proyecto desfasado.

Con vistas a superar esta idea de un sentido *sui generis* de la obligación moral, sería bueno no seguir respondiendo a la pregunta «¿Qué nos hace diferentes de otros animales?» con: «Nosotros podemos conocer y ellos meramente sentir». En su lugar, deberíamos decir: «Podemos sentir *los unos por los otros* en medida mucho mayor que ellos». Ello nos permitiría disociar la propuesta de Cristo de que el amor importa más que el conocimiento de la idea neoplatónica de que el conocimiento de la verdad nos hará libres. Pues en tanto sigamos pensando que existe un poder ahistorical que promueve la rectitud —un poder llamado verdad o racionalidad—, no seremos capaces de dejar atrás el fundamentalismo.

El mejor argumento, y probablemente el único, para dejar atrás el fundamentalismo es el que ya he sugerido: hacerlo sería más eficaz porque nos permitiría concentrar nuestras energías en la manipulación de los sentimientos, en la educación sentimental. Esta clase de educación familiariza lo suficiente entre sí a personas de índole diversa como para que estén menos tentados de mirar a los que son diferentes a ellos como si sólo fueran cuasihumanos. La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones «personas de nuestro tipo» y «gente como nosotros».

Todo lo que puedo hacer para complementar este argumento basado en una mayor eficacia es sugerir algo en relación con el modo en que Platón logró convencernos de que el conocimiento de verdades universales importaba tanto como él creía. Platón pensaba que la tarea del filósofo era responder a preguntas como: «¿por qué debería yo ser moral?, ¿por qué es racional ser moral?, ¿por qué va en mi interés ser moral?, ¿por qué va en el interés de los seres humanos como tales el ser moral?». Pensaba eso porque creía que el mejor modo de tratar con personas como Trasímaco y Gorgias era mostrarles que tenían un interés del que no eran conscientes, un interés en ser racionales, en adquirir autoconocimiento. En consecuencia, Platón nos cargó con una distinción entre el verdadero y el falso yo. A la altura de Kant, esa distinción se había transmutado en la de obligación moral categórica, rígida, e interés propio empíricamente determinable, flexible. La filosofía moral contemporánea aún sigue entorpecida por esta oposición entre interés propio y moralidad, la cual dificulta el comprender que mi orgullo de formar parte de la cultura de los derechos humanos no es más exterior a mí yo que mi deseo de triunfar financiera o sexualmente.

Mejor habría sido que Platón hubiera decidido, como luego haría Aristóteles, que no había mucho que hacer con personas como Trasímaco y Calicles y que el problema era cómo evitar que nuestros hijos fueran como ellos. Al insistir en que a base de invocar un poder más fuerte que el sentimiento podía él reeducar a quienes habían madurado sin adquirir los sentimientos morales adecuados, Platón hizo que la filosofía moral echara a andar con el pie izquierdo. Llevó a los filósofos morales a concentrarse en la figura más bien infrecuente del psicópata, la persona que no se preocupa de ningún ser humano que no sea él mismo. La filosofía moral ha venido ignorando sistemáticamente el caso mucho más común: el de la persona cuyo trato hacia un espectro más bien reducido de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente al sufrimiento de los que quedan fuera de ese espectro, aquellos que él ve como pseudohumanos.⁸

8. Nietzsche tenía razón al recordarnos que «aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares*, aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, no son hacia afuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapina dejados sueltos». *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza 1995, págs. 46-47.

Platón dispone las cosas de tal modo que los filósofos morales creen haber fracasado a menos que convenzan al egoísta racional de que no debe ser egoísta —y lo hagan hablándole de su verdadero yo, que desgraciadamente ignoran—. Pero el problema no es el egoísta racional. El problema es el gallardo y honorable serbio que ve a los musulmanes como perros circuncisos. Es el bravo soldado y buen camarada que ama y es amado por sus compañeros pero que piensa que las mujeres son unas rameras y unas perras malévolas.

Platón creía que el modo de hacer que la gente se tuviera más consideración era señalar lo que todos tenían en común: la racionalidad. Pero de poco sirve señalarle a las personas que acabo de describir que muchos musulmanes y muchas mujeres son buenos matemáticos o ingenieros o juristas. Los jóvenes matones nazis cargados de resentimiento se daban perfecta cuenta de que muchos judíos eran inteligentes y cultos, pero eso no hacía sino aumentar el placer que sentían al golpearles. Ni sirve tampoco de mucho hacer que esta gente lea a Kant y acepte que uno no debe tratar a los agentes racionales meramente como medios. Pues todo depende de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro, quién cuente como agente racional en el único sentido relevante: el sentido en el cual agencia racional es sinónimo de pertenencia a *nuestra* comunidad moral.

Para la mayoría de los blancos, hasta hace bien poco, la mayoría de los negros no contaban a estos efectos. Para la mayoría de los cristianos, más o menos hasta el siglo XVII, la mayoría de los paganos tampoco contaban. Para los nazis, no contaban los judíos. Para la mayor parte de los varones en los países con una renta media anual inferior a dos mil libras, la mayoría de las mujeres siguen aún sin contar. Allí donde las rivalidades tribales y nacionales tengan importancia, no contarán los miembros de las tribus y naciones rivales. La explicación de Kant del respeto debido a los agentes racionales te dice que debes extender a todos los bípedos implumes el respeto que sientes por las personas que son como tú. Ésa es una propuesta excelente, una buena fórmula para secularizar la doctrina cristiana de la hermandad entre los hombres. Pero no ha sido jamás respaldada por un argumento basado en premisas neutrales, y nunca lo será. Fuera del círculo de la cultura europea postilustrada, el círculo de personas relativamente seguras y a salvo que llevan doscientos años manipulando recíprocamente sus sentimientos, la mayoría de la gente es sencillamente incapaz de comprender por qué la pertenencia a una especie biológica deter-

minada habría supuestamente de bastar para formar parte de una comunidad moral. Y ello no porque no sean lo suficientemente racionales. La razón, por lo general, es que viven en un mundo en el que resultaría sin más demasiado arriesgado —a menudo, de hecho, temerario— dejar que el sentido que uno tiene de comunidad moral se ensanche más allá de la familia, clan o tribu propias.

Para hacer que los blancos tengan más consideración hacia los negros, los varones hacia las mujeres, los serbios hacia los musulmanes o los heterosexuales hacia los homosexuales; para contribuir a que nuestra especie quede vinculada en lo que Rabossi llama una «comunidad planetaria» dominada por una cultura de los derechos humanos, no sirve absolutamente de nada decir con Kant: observad que lo que tenéis en común, vuestra humanidad, es más importante que todas esas triviales diferencias. Pues las personas a las que estamos tratando de convencer replicarán que ellos no observan nada parecido. Tales personas se consideran *moralmente* insultadas ante la sugerencia de que deberían tratar a alguien que no es de su sangre como si fuera un hermano, o a un moreno como si fuera blanco, o a un marica como si fuera normal, o a un infiel como si fuera creyente. Se ofenden ante la idea de tratar a gente a la que no ven como humanos como si lo fueran. Cuando el utilitariista les dice que los placeres y dolores experimentados por los miembros de nuestra especie biológica tienen todos la misma relevancia a la hora de la deliberación moral, o cuando el kantiano les dice que la capacidad para llevar a cabo esa deliberación es condición suficiente para pertenecer a la comunidad moral, se muestran incrédulos. Replican que estos filósofos parecen haber olvidado ciertas distinciones morales cuya obviedad salta a la vista y que cualquier persona decente haría.

Esa réplica no es una mera argucia retórica ni es en modo alguno irracional. Es lo que de veras sienten. La *identidad* de esas personas a las que querriamos convencer de que se unieran a nuestra eurocéntrica cultura de los derechos humanos es inseparable de su sentido de lo que *no* son. La mayoría de la gente —en particular los que están relativamente incontaminados por la Ilustración europea— sencillamente no se ven a sí mismos ante todo y en primer lugar como seres humanos. Más bien se consideran un determinado tipo *bueno* de seres humanos que se define por oposición explícita a otro tipo particularmente malo. Lo crucial para su sentido de quiénes son es que *no* son infieles, que *no* son maricas, que *no* son mujeres, que *no* son intocables. Precisamente porque son pobres y su vida corre continuo peligro, apenas tienen otra cosa para

conservar su autoestima que el orgullo de no ser lo que no son. Desde los tiempos en que la expresión «ser humano» era sinónima de «miembro de nuestra tribu», siempre hemos pensado en los seres humanos en términos de miembros paradigmáticos de la especie. Hemos establecido un contraste entre *nosotros*, los verdaderos humanos, y otros ejemplos rudimentarios, o perversos, o deformes, de humanidad.

A los intelectuales eurocéntricos nos gusta decir que nosotros, los humanos paradigmáticos, hemos superado aquel localismo primitivo mediante el uso de esa facultad humana paradigmática, la razón. Así pues, afirmamos que la incapacidad de los demás para confluir con nosotros se debe al «prejuicio». Este modo de hablar nuestro puede hacer que meneemos la cabeza con aprobación cuando Colin McGinn declara, en la introducción a su reciente libro,⁹ que aprender a distinguir el bien del mal no es tan difícil como aprender francés. Para coincidir con sus propias opiniones morales, nos explica el autor, los únicos obstáculos son el prejuicio y la superstición.

Naturalmente, uno entiende lo que McGinn quiere decir: que si, como es el caso de muchos de nosotros, das clase a estudiantes que se han criado a la sombra del holocausto, que han crecido en la creencia de que el prejuicio contra grupos raciales o religiosos es algo terrible, no resultará demasiado difícil convertirles a las opiniones liberales convencionales sobre el aborto, los derechos de los homosexuales y demás. Incluso puedes conseguir que dejen de comer carne. Lo único que has de hacer es persuadirles de que todos los argumentos de la otra parte apelan a consideraciones «moralmente irrelevantes». Esto se logra manipulando sus sentimientos de tal forma que se imaginan a sí mismos en la piel de los despreciados y oprimidos. Nuestros alumnos son ya de por sí tan considerados que están deseando definir su identidad en términos no excluyentes. Las únicas personas con las que tienen dificultades en ser considerados son aquellas que ellos ven como irracionales: el fundamentalista religioso, el violador ufano, el cabeza rapada chulesco.

Producir generaciones de estudiantes considerados, tolerantes, prósperos, seguros, respetuosos, es exactamente lo que se necesita —de hecho, es todo lo que se necesita— para alcanzar una utopía ilustrada. Cuantos más jóvenes así logremos educar, tanto más

9. Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing*, Londres, Duckworth, 1992, pág. 16.

fuerte y más planetaria se hará nuestra cultura de los derechos humanos. Pero no es bueno animarles a que tilden de «irracionales» a los intolerantes que ellos tienen dificultad en tolerar. Pues semejante epíteto platónico-kantiano sugiere que sólo con que nos esforcemos un poco más la parte buena y racional de sus almas podría triunfar sobre la mala e irracional. Sugiere que nosotros las buenas gentes sabemos algo que esas malas gentes desconocen, y que probablemente sea culpa suya y de su estupidez el que lo ignoren. Al fin y al cabo, todo lo que tendrían que hacer es pensar un poco más, ser un poco más conscientes, un poco más racionales.

Pero las creencias de las malas gentes no son ni más ni menos «irracionales» que la creencia en que raza, religión, género e inclinación sexual son todos ellos moralmente irrelevantes —no son nada frente a la pertenencia a la especie biológica—. Tal como la usan filósofos morales como McGinn, la expresión «comportamiento irracional» sólo significa «un comportamiento que desaprobamos tan enérgicamente que nuestra pala se retuerce cuando nos preguntan *por qué* lo desaprobamos».* De manera que sería preferible enseñarles a nuestros alumnos que esas malas personas no son menos racionales, ni menos esclarecidas, ni más prejuiciadas que las buenas personas que respetamos la otredad. Más bien el problema de las malas personas es que no han tenido la misma suerte que nosotros en cuanto a las circunstancias de su crianza. En lugar de tratar como irracionales a todos los que andan por ahí intentando localizar y matar a Salman Rushdie, deberíamos tratarlos como desposeídos.

Los fundamentalistas consideran a esas personas desposeídas de la verdad, del conocimiento moral. Pero sería mejor —más concreto, más específico, más sugerente con vistas a posibles remedios— considerarlos desposeídos de dos cosas más concretas: de seguridad y de simpatía. Con «seguridad» me refiero a condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgos como para convertir en no esenciales para la propia estima y sentido de la dignidad las diferencias con los otros. Norteamericanos y europeos —las gentes que han creado el sueño de una cultura de los derechos humanos— han disfrutado de esas condiciones más que nadie. Con «simpatía» quiero decir el tipo de reacciones que aumentaron entre los atenienses después de contemplar *Los persas* de Esquilo, o entre los blancos de Estados Unidos después de leer *La cabaña del tío Tom*, o que aumentan hoy entre nosotros después de ver los

* Véase el comentario a esta expresión en mi nota de la página 140. [N. del t.]

programas de televisión sobre el genocidio de Bosnia. Seguridad y simpatía van unidas, por la misma razón que van unidas la paz y la productividad económica. Cuanto más duro es todo, más cosas hay que temer, más peligrosa es la situación, y menos tiempo y esfuerzo puede uno dedicar a pensar cómo ven las cosas las personas con las que uno no se identifica de modo inmediato. La educación sentimental solamente funciona con quienes pueden relajarse lo suficiente para escuchar.

Si Rabossi y yo estamos en lo cierto al pensar que el fundamentalismo de los derechos humanos está desfasado, entonces Hume es mejor consejero que Kant en cuanto a cómo podemos acelerar los intelectuales la venida de la utopía ilustrada por la que ambos suspiraron. De entre los filósofos contemporáneos, la mejor consejera es a mi modo de ver Annette Baier. Baier describe a Hume como «el filósofo moral de las mujeres» porque sosténía que «la simpatía corregida (en ocasiones, corregida mediante reglas), y no la razón que discierne leyes, es la capacidad moral fundamental».¹⁰ Baier querría que nos libráramos tanto de la idea platónica de que tenemos un yo verdadero como de la idea kantiana de que es racional ser moral. En pro de ese proyecto sugiere que pensemos en «la confianza», y no en «la obligación», como noción moral fundamental. Tal sustitución significaría pensar en la expansión de la cultura de los derechos humanos, no como una cuestión de hacerse más conscientes de las exigencias de la ley moral, sino como lo que Baier denomina «un progreso de los sentimientos».¹¹ Dicho progreso consiste en la creciente capacidad de ver las similitudes entre nosotros y los que son muy diferentes a nosotros como si sobrepujaran a las diferencias. Se trata del resultado de lo que he venido llamando «educación sentimental». Las similitudes relevantes no tienen que ver con compartir un verdadero yo profundo en el que estaría ejemplificada la verdadera humanidad, sino con

10. Annette Baier, «Hume, the Women's Moral Theorist?», en Eva Kitay y Diana Meyers (comps.), *Women and Moral Theory*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1987, pág. 40.

11. El libro de Baier sobre Hume se titula *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991. La opinión de Baier sobre lo inadecuado de la mayoría de los esfuerzos de los filósofos morales contemporáneos por romper con Kant se manifiesta en toda su claridad cuando caracteriza a Allan Gibbard (por el libro de éste, *Wise Choices, Apt Feelings*) como alguien que se concentra «en los sentimientos que nos ha legado una religión patriarcal», y cuando dice que «Hume juzgaría a Gibbard, en tanto que filósofo moral, esencialmente como un teólogo disfrazado de colega expresivista» (pág. 312).

coincidencias tan modestas y superficiales como sentir cariño por nuestros padres y por nuestros hijos, coincidencias que no marcan ninguna diferencia interesante entre nosotros y muchos animales no humanos.

Ahora bien, para aceptar la propuesta de Baier primero hemos de superar esa impresión que tenemos de que el sentimiento es una fuerza demasiado débil y de que se necesita algo más fuerte. Esta idea de que la razón es «más fuerte» que el sentimiento, de que sólo la insistencia en la incondicionalidad de la obligación moral tiene el poder de cambiar a los seres humanos a mejor, es muy persistente. Y creo que su persistencia se debe principalmente a que percibimos, de un modo sólo a medias consciente, que si entregamos al sentimiento nuestras esperanzas de progreso moral se las estamos entregando de hecho a la *condecdendencia*. Pues estamos dejando el asunto en manos de quienes tienen poder para cambiar las cosas —personas como los acaudalados abolicionistas de Nueva Inglaterra o los ricos de buen corazón como Robert Owen y Friedrich Engels—, en lugar de confiarlo a algo que tenga poder sobre *ellos*. Tendremos que aceptar el hecho de que el destino de las mujeres bosnias depende de que los periodistas de la televisión consigan hacer por ellas lo que Harriet Beecher Stowe* hizo por los esclavos negros: depende de que esos periodistas sean capaces de hacernos sentir a los espectadores que estamos aquí en los países seguros que esas mujeres son más parecidas a nosotros, más parecidas a seres humanos reales, de lo que teníamos presente.

Confiar en lo que nos sugiere el sentimiento más que en lo que nos manda la razón es pensar en unos poderosos que van dejando paulatinamente de oprimir a los demás, o que contrarrestan la opresión que otros ejercen, por pura consideración antes que por obediencia a la ley moral. Pero subleva pensar que nuestra única esperanza de construir una sociedad decente resida en lograr ablandar el corazón autosatisfecho de una clase ociosa. Deseamos que el progreso moral estalle desde abajo en lugar de esperar pacientemente la condescendencia desde arriba. El remanente de popularidad de la idea kantiana de «obligación moral incondicional» —obligación impuesta por profundas fuerzas ahistóricas y no contingentes— me parece que se debe casi enteramente a nuestro aborecimiento de la idea de que la gente de arriba tiene el futuro en sus manos, de que todo depende de ellos, de que no hay nada más poderoso a lo que podamos apelar contra ellos.

* La autora de *La cabaña del tío Tom*. [N. del t.]

Como todo el mundo, yo también preferiría el camino de abajo arriba para llegar a la utopía, un súbito revés de fortuna que hiciera de los últimos los primeros. Pero no creo que sea ése el modo en que de hecho la utopía va a realizarse. Ni pienso tampoco que nuestra preferencia por ese camino respalde en algo la idea de que el proyecto de la Ilustración habita en el hondón de toda alma humana.

Así que, ¿por qué esa preferencia hace que nos resistamos al pensamiento de que el sentimentalismo podría ser la mejor arma de que disponemos? Creo que Nietzsche dio la respuesta correcta a esta pregunta: nos resistimos por resentimiento. Estamos *resentidos* por la idea de que tendremos que esperar a que los fuertes vuelvan sus ojillos porcinos hacia el sufrimiento de los débiles, abriendo así poco a poco sus secos y mezquinos corazones. Confiamos desesperadamente en que exista algo más fuerte y más potente que *haga daño* a los poderosos si no lo hacen así: si no un Dios vengativo, entonces un vengativo proletariado sublevado o, al menos, un vengativo superego o, en ultimísimo caso, la majestad ofendida del tribunal de la razón pura práctica de Kant. La esperanza desesperada en un aliado poderoso y no contingente es, según Nietzsche, el núcleo que tienen en común el platonismo, la insistencia religiosa en la omnipotencia divina y la filosofía moral kantiana.¹²

Con este diagnóstico creo que Nietzsche dio justo en el clavo. Lo que Santayana llamaba «supernaturalismo», la confusión entre ideales y poder, es *todo* lo que subyace a la afirmación kantiana de que no es solamente más considerado, sino más *racional*, incluir a los extraños dentro de nuestra comunidad moral que excluirlos. Ahora bien, aunque coincidamos con Nietzsche y Santayana en este punto, no por ello nos cargamos de razón para volverle la espalda al proyecto de la Ilustración, como sí hizo Nietzsche. Ni tampoco nos ganamos el derecho a mostrar un pesimismo sardónico ante las expectativas de futuro de dicho proyecto, al estilo de admiradores de Nietzsche como Santayana, Ortega, Heidegger, Strauss y Foucault.

Porque, aun cuando Nietzsche tuviera toda la razón al ver en la insistencia de Kant en la incondicionalidad una expresión de resentimiento, se equivocaba de medio a medio al tratar el cristianismo y la era de las revoluciones democráticas como un signo de la degeneración humana. Él y Kant, ay, compartían algo que nin-

12. El diagnóstico de Nietzsche se ve reforzado por el célebre argumento de Elizabeth Anscombe de que los ateos no tienen derecho a la expresión «obligación moral».

guno de los dos compartía con Harriet Beecher Stowe: algo que Iris Murdoch ha denominado «sequedad»* y Jacques Derrida «falogocentrismo». El elemento común al pensamiento de ambos era el deseo de pureza. Esta clase de pureza consiste en ser, no sólo autónomo, dueño de sí, sino en tener también el tipo de conciencia autosuficiente que Sartre describe como la perfecta síntesis del *en-sí* y el *para-sí*. Tal síntesis sólo se puede alcanzar, señalaba Sartre, si uno es capaz de desprenderse de todo lo pegajoso, meloso, tibio, sentimental y feminoide.

Si bien este deseo de pureza viril vincula a Platón con Kant, también el deseo de reunir a la mayor variedad posible de gentes en una cosmópolis vincula a Kant con Stowe. Dentro de la historia del pensamiento moral, Kant representa un estadio de transición entre el intento desesperado de sentenciar a Trasímaco por el delito de irracionalidad y el intento esperanzado de ver a todo nuevo bípedo implume que se nos acerque como uno de los nuestros. El error de Kant fue pensar que el único medio de producir una versión modesta, atemperada, no fanática de la hermandad cristiana, una vez que se deja ir la fe de los cristianos, era revivir los temas del pensamiento filosófico prechristiano. Quiso que el conocimiento de un yo profundo hiciera lo que sólo puede hacer la continua renovación y recreación del yo mediante la interacción con otros yoes tan diferentes a él como sea posible.

Kant realizó uno de esos torpes ejercicios de equilibrio que todo período de transición requiere. Su proyecto mediaba entre una tradición racionalista moribunda y la visión de un mundo nuevo, democrático, el mundo de lo que Rabossi llama «el fenómeno de los derechos humanos». Con el advenimiento de éste, el ejercicio de equilibrio de Kant se ha vuelto irrelevante y desfasado. Ahora estamos en buenas condiciones de barrer los últimos vestigios de la idea de que los seres humanos se distinguen por la capacidad de conocer y no por su capacidad para la amistad y el mestizaje, por la rígida racionalidad y no por un flexible sentimentalismo. Si lo hacemos, habremos dicho adiós a la idea de que es un prerequisito de la educación moral el tener conocimiento cierto de una verdad referida a lo que poseemos en común, y adiós también a la idea de

* Hay un juego de contrastes entre este término (*dryness*) y el adjetivo *wet* que aparece al final del párrafo, cuya primera acepción es «húmedo» pero que también puede significar «tibio» en sentido figurado y peyorativo, un sentido que Rorty gusta de usar a contrapelo para definir el talante antidogmático y antifundamentalista de su «liberalismo filosófico». [N. del t.]

que existe una motivación específicamente moral. Si hacemos todo esto, entonces veremos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como un sustituto interino de *La cabaña del tío Tom*, una concesión a las expectativas de un momento intelectual en el que la búsqueda de conocimientos cuasicientíficos parecía la mejor respuesta al exclusionismo religioso.¹³

Por desgracia quedan todavía muchos filósofos, sobre todo en el mundo de habla inglesa, que siguen apegados a la insistencia platónica en que el deber principal de los seres humanos es *conocer*. Esa insistencia era la tabla de salvación a la que Kant y Hegel pensaban que había que aferrarse.¹⁴ De igual modo que muchos filósofos alemanes del período comprendido entre Kant y Hegel creían estar salvando a la razón frente a Hume, así también muchos filósofos anglófonos creen hoy estar salvando a la razón frente a Derrida. Pero con la sabiduría que da la visión retrospectiva, y

13. Véase Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, para un tratamiento de la novela sentimental que entraña con el argumento que estoy defendiendo aquí. En su capítulo sobre Stowe, Tompkins dice que la autora le está pidiendo al lector que «deje de lado determinadas categorías familiares para juzgar las obras de ficción —elaboración estilística, sutilidad psicológica, complejidad epistemológica— y vea la novela sentimental, no como una fábrica de eternidades que responde a ciertos criterios formales y a ciertas preocupaciones psicológicas y filosóficas, sino como una empresa política a medio camino entre el sermón y la teoría social, que a un tiempo codifica y trata de moldear los valores de su tiempo» (pág. 126).

El contraste que establece Tompkins entre autores como Stowe y «escritores masculinos como Thoreau, Whitman y Melville, a los que se celebra como modelos de audacia y honradez intelectual» (pág. 124), corre paralelo al contraste que yo mismo he intentado marcar entre utilidad pública y perfección privada en mi *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991). Para mí *La cabaña del tío Tom* y *Moby Dick* son logros igualmente brillantes entre los que no deberíamos tratar de establecer un orden jerárquico, dado que sirven a propósitos tan diferentes. Argumentar cuál de las dos es mejor novela es como argumentar qué tratado filosófico es superior, si *Sobre la libertad* de Mill o *Migajas filosóficas* de Kierkegaard.

14. Por supuesto que, técnicamente, Kant negó el conocimiento con el fin de hacerle sitio a la fe moral. Pero ¿qué es la filosofía moral trascendental sino el asegurar que el imperativo no cognitivo emanado de la conciencia moral ordinaria muestre la existencia de un «hecho de razón», un hecho relativo a qué es ser un ser humano, un agente racional, un ser que es algo más que un haz de determinaciones espacio-temporales? Kant jamás fue capaz de explicar cómo el fruto de la filosofía trascendental podía ser conocimiento, mas tampoco pudo renunciar nunca al intento de reclamarlo. En torno al proyecto alemán de defender a la razón frente a Hume, véase Fred Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.

con la ayuda de Baier, hemos aprendido a leer a Hume no como a un peligroso y frívolo iconoclasta sino como al pensador más tibio, el más flexible, el menos falogocéntrico de la Ilustración. Sospecho que algún día nuestros descendientes desearán que los contemporáneos de Derrida hubieran sido capaces de leerle no como un iconoclasta frívolo sino como un educador sentimental, como otro de «los filósofos morales para mujeres».¹⁵

Si uno sigue el consejo de Baier, entenderá que la tarea del educador moral no consiste en responder a la pregunta del egotista racional, «¿Por qué debo ser moral?», sino a otra que se plantea mucho más a menudo: «¿Por qué debo preocuparme por un extraño, por una persona que no es de mi sangre, por alguien cuyos hábitos me repelen?». La respuesta tradicional a esta segunda pregunta es: «Porque el parentesco y la costumbre son moralmente irrelevantes, irrelevantes respecto de las obligaciones que impone el reconocimiento de la pertenencia a una misma especie». Esto no ha resultado nunca demasiado convincente, ya que prejuicia el punto que está en discusión: el de si la mera pertenencia a la especie es en efecto sustituto suficiente de un parentesco más cercano. Es más, esa respuesta le deja a uno totalmente expuesto a la perturbadora réplica de Nietzsche: esa idea universalista, dirá Nietzsche desdeñosamente, sólo podría pasar por la cabeza de un esclavo —o, quizás, por la de un intelectual, un predicador cuya autoestima y cuyo sustento dependen de que consiga que los demás aceptemos una paradoja sagrada, imposible de sostener y de cuestionar.

Un tipo mejor de respuesta lo constituye esa clase de historia sentimental, larga y triste, que comienza: «Porque así es como uno se siente cuando está en su situación, cuando está lejos de casa, entre extraños», o «Porque ella podría terminar siendo la mujer de tu hijo», o «Porque su madre se moriría de pena». Historias como éstas, repetidas y modificadas a lo largo de siglos, nos han inducido a los ricos, seguros y poderosos a tolerar e incluso sentir cariño por los impotentes, por personas cuyo aspecto o costumbres nos parecieron a primera vista ofensivos para nuestra propia identidad moral, para nuestro sentido de cuáles son los límites aceptables de la variabilidad humana.

15. He discutido la relación entre Derrida y el feminismo en «Deconstruction, Ideology and Feminism: A Pragmatist View», *Hypatia*, nº 8, 1993, págs. 96-103, y también en mi réplica a Alexander Nehamas en *Lire Rorty*, París, Eclat, 1992. Creo que Richard Bernstein está esencialmente en lo cierto al leer a Derrida como un moralista, si bien Thomas McCarthy también tiene razón en que la «deconstrucción» carece de utilidad política.

Para los que creen, como Platón y Kant, en una verdad dotada de certidumbre filosófica en torno a qué es ser humano, la obra del bien permanecerá inconclusa en tanto no respondamos a la pregunta: «Sí, pero ¿tengo una *obligación moral* hacia esa persona?». Para gente como Hume y Baier, plantearla es un signo de inmadurez intelectual. Pero seguiremos formulándola mientras sigamos pensando con Platón que es nuestra capacidad de *conocer* la que nos hace humanos.

Platón escribió hace muchísimo tiempo, en una época en la que los intelectuales teníamos que fingir ser los sucesores de los sacerdotes y aparentar que sabíamos algo más bien esotérico. Hume puso todo su empeño socarrón en sacarnos de esa pretensión. Baier, que para mí es la más original y la más útil de los filósofos morales contemporáneos, sigue tratando de sacarnos de ella por el mismo método. Creo que Baier podría finalmente triunfar, ya que tiene de su parte la historia de los últimos doscientos años de progreso moral. El modo más fácil de entender esos dos siglos es, no como un período en el que hemos profundizado en la comprensión de la naturaleza de la racionalidad o de la moralidad, sino en el que ha tenido lugar un progreso asombrosamente rápido de los sentimientos, gracias al cual se nos ha hecho mucho más fácil sentirnos movidos a actuar por las historias tristes y sentimentales.

CAPÍTULO 10

FEMINISMO Y PRAGMATISMO

Cuando se elevó a dos mujeres al Tribunal Supremo de Minnesota, Catharine MacKinnon preguntó: «¿Utilizarán las herramientas de la ley como mujeres, para todas las mujeres?». Y prosiguió diciendo:

Creo que el verdadero debate feminista no versa sobre si los puestos de poder los ocupan machos biológicos o hembras biológicas, si bien es absolutamente esencial que las mujeres estén ahí. Y no estoy diciendo que los puntos de vista tengan genitales. Lo que me interesa es con qué nos identificamos, cuáles son nuestras lealtades, quiénes forman nuestra comunidad, ante quién respondemos. Si esto da la impresión de no ser demasiado concreto, ello se debe en mi opinión a que no tenemos idea de qué es lo que tendrían que decir las mujeres en tanto que mujeres. Estoy llamando a las mujeres a un rol que aún tenemos que construir, en el nombre de una voz que, si no fuera silenciada, podría decir algo que nunca ha sido oído.¹

Cominar a unas jueces a que «usen las herramientas de la ley como mujeres, para todas las mujeres» es cosa que alarma a los filósofos universalistas. Se trata de los filósofos para quienes la teoría moral debería presentar principios que no mencionaran a ningún grupo más reducido que el de las «personas», o los «seres humanos», o los «agentes racionales». Tales filósofos serían más felí-

1. Catharine MacKinnon, «On Exceptionality», en *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, pág.77.

