

personas como agentes morales autónomos requiere que les reconozcamos el derecho a elegir su punto de vista moral, por muy repulsiva que encontremos su elección. De acuerdo con la filosofía del liberalismo político, también requiere que insistamos en que el gobierno no se asegure de antemano las elecciones morales individuales instaurando una religión o una moralidad de Estado. La oposición incondicional hacia toda forma de autoritarismo político y moral no debería comprometernos con el relativismo o con el escepticismo moral. La razón por la que el gobierno hace *mal* en dictar una moralidad para el ciudadano no es que no existan medios de ponderar qué formas de vida son satisfactorias y qué formas de vida no lo son, o son moralmente inicuas por algún otro motivo. (Si no hubiese algo como la incorrección moral, el gobierno no haría mal en imponer las elecciones morales.) El hecho de que mucha gente tema que si conceden en voz alta algún tipo de objetividad moral encontrarán un gobierno que les haga tragar a la fuerza su noción de objetividad moral, constituye sin duda una de las razones por las que tantas personas subscriben un subjetivismo moral que realmente no aprueban.

Putnam, Hilary (1988)  
Razón, verdad e historia.  
Tecnos, Madrid.

## 7. RAZON E HISTORIA

Con el desarrollo científico ha llegado la conciencia de que muchos problemas no pueden ser resueltos mediante los métodos de las ciencias exactas; los ejemplos más obvios los constituyen los problemas éticos e ideológicos. Y con el aumento de nuestra admiración y de nuestro respeto hacia el físico, el cosmólogo, el biólogo molecular, ha llegado una disminución de nuestro respeto y nuestra confianza hacia el pensador político, el moralista, el economista, el músico, el psiquiatra, etc.

En esta situación, algunos han seguido la moda cultural, sosteniendo que en realidad no hay conocimiento fuera de las ciencias exactas (y de las ciencias sociales en la medida en que imitan con éxito a las ciencias exactas, y sólo en esa medida). Esta opinión puede cobrar la forma del positivismo o del materialismo, o de alguna combinación de ambos. Otros han intentado argumentar que la ciencia también es «subjetiva» y arbitraría —ésta es la lectura más popular del exitoso libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pese a que Kuhn afirme ahora que no era esto lo que él proponía. Otros —por ejemplo, los filósofos marxistas y los filósofos de la religión— adoptan una especie de *doble* contabilidad, dejando los problemas técnicos a las ciencias exactas y a la ingeniería, y las cuestiones éticas e ideológicas a un tribunal diferente: el partido, la utopía futura, la iglesia. Pero pocos pueden sentirse cómodos con algunas de estas opciones— con el cientifismo extremo en su forma materialista o positivista, con el subjetivismo y el relativismo, o con alguna de las especies de doble contabilidad. Y si nos enfrentamos con un auténtico problema en este ámbito es precisamente porque nos sentimos incómodos.

El problema es en cierto modo irreal, claro: la misma persona que sostiene que las opiniones éticas y políticas son inverificables, argumenta apasionadamente en favor de sus opiniones éticas y políticas. Hume dijo que abandonaba su escepticismo en cuanto abandonaba su estudio; posiblemente los relativistas hagan lo mismo con su relativismo. Pero ello únicamente muestra que nadie puede vivir consistentemente mediante el relativismo; y si esto es todo lo que puede aducirse en contra del relativismo, nos vemos empujados desde éste hacia el existencialismo estilo 1945 («Todo es absurdo, pero hemos de elegir»). ¿Son tan distintos?

Para precisar nuestras ideas, recordemos una observación de un

filósofo del siglo pasado, cuyo utilitarismo oculta tras de sí bastante relativismo. Estoy pensando en Bentham y en su desafiante juicio: «prejuicios aparte, el juego de las clavijas tiene el mismo valor que las artes y las ciencias de la música y la poesía». *Prejuicios aparte, el juego de las clavijas es tan bueno como la poesía.*

Esta afirmación es tan traumática para el lector moderno porque entra profundamente en conflicto con nuestros valores actuales. Hemos elevado el arte a un lugar mucho más alto que cualquiera de los que ocupó en los tiempos de Platón o en la Edad Media. Como han sugerido varios autores, para cierta clase de personas cultas el arte es hoy religión, es decir, lo más próximo a la salvación que tenemos disponible.

Bentham está diciendo que la preferencia por «las artes y las ciencias de la música y la poesía» frente al juego infantil de las clavijas es meramente subjetiva, como la preferencia de un helado de vainilla frente a uno de chocolate. Bentham no desea negar que la música y la poesía tengan mayor valor que el juego de las clavijas (una parte importante de la afirmación es «prejuicios aparte»); en el contexto de su utilitarismo, el mismo hecho de que una gran mayoría prefiera la música y la poesía *otorga* a esta última mayor valor. Pero el valor, de ser algo, es *producto* del «prejuicio» (es decir, del interés puramente subjetivo); no hay medios para ponderar el valor relativo del juego de las clavijas y de la poesía, dejando a un lado el hecho de que la gente prefiera esta última. Bentham no está afirmando que prefiramos la poesía frente al juego de las clavijas *porque* la poesía tiene más valor que éste, sino más bien lo contrario: que la poesía tiene mayor valor que el juego de las clavijas porque la gente la prefiere. (Aparentemente, *sin ninguna razón.*)

Una exposición tan severa de esta postura la convierte inmediatamente en algo implausible. Por el momento, consideremos una preferencia realmente «subjetiva».

A veces, la gente parece tener en la mente el siguiente modelo de preferencia subjetiva. Existe algún  $C$  que es el sabor del helado de chocolate, y existe algún  $V$  que es el sabor del helado de vainilla. Existen dos sensaciones  $G$ ,  $A$ , que son «gustar» y «abhorrecer». Lo que ocurre, y *todo* lo que ocurre, cuando a Hernández le gusta la vainilla pero aborrece el chocolate y a Fernández le gusta el chocolate pero aborrece la vainilla, es que Hernández experimenta  $V + G$  cuando come vainilla y  $C + A$  cuando come chocolate, mientras que Fernández experimenta  $V + A$  cuando come vainilla y  $C + G$  cuando come chocolate.

Sin embargo, tal descripción es psicológicamente ingenua, como Köhler señaló hace ya tiempo. El sabor que tiene la vainilla para Hernández, a quien le gusta la vainilla, no es el mismo sabor que tiene la vainilla para Fernández, quien no la puede soportar. Las cosas son

más bien así: llamemos  $V_F$  a la cualidad que tiene la vainilla para Fernández;  $V_F$  es un sabor «desagradable»; apenas podemos imaginar que alguien experimente  $V_F$  y le guste, e incluso si le gustase, se daría algún tipo de disociación o represión. En resumen,  $V_F$  es «intrínsecamente» desagradable, si no metafísica, si al menos psicológicamente. Y Fernández siente  $A$  (aborrece el sabor) cuando come vainilla porque la vainilla tiene (para él) la cualidad de sabor  $V_F$ . De modo similar,  $V_H$  la cualidad que el sabor de la vainilla tiene para Hernández es intrínsecamente «agradable» (por eso siente  $G$ ). En el lenguaje de G. E. Moore, el sabor  $V_H$  y el valor positivo son una unidad orgánica para Hernández, mientras que el sabor  $V_F$  y el valor negativo lo son para Fernández. Fenomenológicamente nunca pueden ser separados en dos partes, como sugiere la notación « $V_F + A$ » y « $V_H + G$ ». Casi sin ninguna duda (salvo que entren en juego factores especiales de represión o de disociación) a Fernández también le gustaría el helado de vainilla si provocase en su lengua  $V_H$  y no  $V_F$ , y Hernández lo aborrecería si provocase en su lengua  $V_F$  y no  $V_H$ .

Entonces ¿por qué consideramos «subjetiva» la preferencia por la vainilla frente al chocolate? Quiero decir: si no creemos que *todos* los juicios de valor son subjetivos, si no estamos de acuerdo con Bentham en que, prejuicios aparte, el juego de las clavijas es tan bueno como la poesía, ¿por qué si consideramos subjetiva a esta preferencia? Es obvio que si pensamos que toda preferencia es subjetiva, pensaremos que ésta también lo es; pero lo que nos interesa es el motivo por el cual este juicio no nos parece objetivo, salvo que *seamos* Hernández o Fernández: por qué no tiene el tipo de objetividad que tienen innegablemente muchos otros juicios de valor.

La razón no puede consistir únicamente en la existencia de un desacuerdo. Si creemos que hay juicios de valor objetivos (o justificables), es muy probable que creamos también que algunos juicios de valor discutidos con vehemencia son objetivamente correctos. Los nazis cuestionaron el juicio: *el asesinato indiscriminado de judíos a causa de su filiación racial es inicuo*, pero los antinazis no consideraban que su desacuerdo con los nazis con respecto a este juicio fuese «subjetivo». Aquellos que creen que los homosexuales deberían tener plenos derechos en nuestra sociedad, discrepan de manera violenta de aquellos que piensan que la actividad homosexual o los derechos de los homosexuales deberían proscribirse legalmente. Pero ninguna de las partes en disputa considera que su postura es «subjetiva».

En realidad, es frecuente que el desacuerdo afiance en la gente la convicción de que su posición moral está justificada. De modo que si la discrepancia entre las preferencias de Hernández y Fernández es subjetiva, ello no se debe al hecho de que «algunas personas prefieren el chocolate y otras la vainilla».

Parte del asunto tiene que ver con que la mayoría de la gente no

tiene ninguna preferencia marcada entre la vainilla y el chocolate, pero eso no puede ser lo decisivo. Si la mitad de la población aborreciese el chocolate pero adorase la vainilla, y a la otra mitad le ocurriese lo contrario, seguiríamos considerando (si fuéramos razonables en nuestras preferencias) esta preferencia como una «cuestión de gusto», es decir, subjetiva. Así que la existencia de «neutrales» tampoco es lo decisivo.

En mi opinión, lo decisivo es que sean cuales sean las idiosincrasias biológicas y psicológicas responsables de las preferencias de Hernández y Fernández, no están correlacionadas con características importantes de la mentalidad y del carácter. Si ensayamos el experimento mental de imaginar lo contrario, imaginar que hay un temperamento que consideramos bueno, tanto por sí mismo como por sus efectos sobre los sentimientos, los juicios y las acciones, y otro que consideramos malo, tanto por sí mismo como por sus efectos, y que todo el mundo sabe que el temperamento «bueno» ha manifestado siempre una preferencia por el chocolate, entonces creo que comprobaremos que, en la medida en que logremos representarnos vívidamente este caso como algo real para nosotros, tendremos la impresión de que, en ese mundo, la primera preferencia se consideraría «normal» y «correcta», y la segunda «perversa» y «monstruosa», o algo parecido.

No pretendo afirmar que juzguemos moralmente a *todas* las preferencias según los rasgos del carácter que pensamos que expresan. Algunas «preferencias» son espantosamente importantes en sí mismas: quien pensara que es francamente maravilloso torturar niños por pura diversión, sería recriminado (si hablase en serio) por mantener esa actitud. Pero si se considera que el asunto no es importante en sí mismo, dependerá de lo que creamos que *revela* la preferencia que hagamos de ella un problema o que la tomemos como una «cuestión de gusto». Los juicios de valor a menudo entran en grupos; y estos grupos de juicios de valor revelan con frecuencia ciertos rasgos más o menos permanentes de la mentalidad, de la personalidad y del carácter. Y es la *independencia* de «preferir el helado de vainilla al de chocolate» con respecto a cualquier «grupo» de este tipo lo que convierte a este juicio en algo «subjetivo» (junto con la ausencia de importancia intrínseca en la misma elección, por supuesto).

Aun cuando la preferencia de Hernández por la vainilla sea «subjetiva», ello no la convierte en irracional o arbitraria. Hernández tiene una razón —la mejor de las razones— para que le guste la vainilla, a saber, *el sabor que tiene para él*. Los valores pueden ser «subjetivos», en el sentido de ser relativos, y con todo ser objetivos: es objetivo que *para* Hernández la vainilla tiene *mejor* sabor que el chocolate. En *The Sovereignty of «Good»*, Irish Murdoch señalaba que filóso-

fos tan diferentes como los existencialistas franceses y los positivistas lógicos compartían de hecho «un modelo común» en relación con el juicio de valor: el modelo según el cual la razón proporciona «hechos» neutrales a la mente, sobre cuya base la voluntad debe elegir «valores» arbitrariamente —y la elección debe ser arbitraria precisamente porque los «hechos» son (por definición) neutrales. Pero ya que la razón no ofrece ningún indicio a la voluntad sobre cómo tomar la decisión (la razón sólo proporciona «hechos», según esta imagen), esta última no tiene ningún *motivo* para su elección arbitraria. Por ello los filósofos franceses la llamaron «absurda», y por eso los filósofos con inclinaciones más naturalistas vieron en el instinto y en la emoción (los sucesores históricos del placer, la categoría-*comodín* de Bentham) las bases últimas de la elección moral.

No obstante, el modelo existencialista-positivista no se ajusta al caso que acabamos de examinar. El «hecho» —*el sabor*— y el «valor» —la exquisitez del sabor— son una misma cosa, por lo menos psicológicamente. Por lo general, las cualidades que experimentamos no son neutrales, y frecuentemente parecen exigir respuestas y actitudes. Uno puede ignorar esas exigencias por una razón válida y suficiente, como cuando un niño aprende a resistir el dolor de una inyección por el beneficio que le proporcionará el agente inmunizante que se le inyecta; pero difícilmente puede negarse que las experiencias particulares sean *prima facie* buenas o malas. (Es bastante significativo que Platón y los medievales ya reconocieran este punto —quizá sea- mos la primera cultura que concibe la experiencia como algo neutral.)

En el caso *juego de las clavijas-poesía* también se mantiene la no neutralidad de la experiencia. Nos parece prácticamente imposible imaginar que alguien que realmente aprecie la poesía, alguien que sea capaz de distinguir la auténtica poesía del mero verso, alguien capaz de vibrar con la poesía de talla, *preferir* un juego infantil frente a artes como la música o la poesía, que enriquecen nuestras vidas. *Tenemos* una razón para preferir la poesía al juego de las clavijas y esa razón descansa en la experiencia que sentimos ante la poesía de talla y en las consecuencias de ésta: el enriquecimiento de nuestra imaginación y de nuestra sensibilidad a través del enriquecimiento de nuestro repertorio de imágenes y metáforas, y la integración de imágenes y metáforas poéticas en nuestras intuiciones y actitudes cotidianas que tienen lugar cuando un poema pervive en nosotros durante varios años. Esas experiencias también son buenas *prima facie* —y no solamente buenas, sino también ennoblecedoras, por utilizar una palabra anticuada.

No obstante, el que puedan haber *razones* para los juicios de valor —razones que sean efectivamente válidas para que determinadas personas emitan determinados juicios de valor— no significa que todos los juicios de valor sean racionales, por supuesto. Los juicios de

valor, juicios hacia los que la gente ha manifestado un apasionado interés, y en cuyo nombre se ha asesinado y torturado, se han basado con demasiada frecuencia en una nociva mezcla de impulsos agresivos e ideas narcisistas. No es sorprendente que cuando un filósofo e historiador relativista como Michel Foucault escribe sobre el pasado, dirija a menudo su atención hacia esas ideas y juicios de valor irracionales. Pero es importante comprender por qué lo hace.

Los escritos de Foucault versan sobre los comienzos de la era moderna (los siglos dieciséis y diecisiete) y, en general, sobre la ideología y la cultura. Su conocimiento de los hechos es legendarlo, si bien muchos especialistas discrepan de los «hechos» de Foucault. Mientras que algunos de sus libros son sumamente abstractos (por ejemplo *La arqueología del saber*), otros son bastante específicos, por ejemplo *El nacimiento de la clínica* y *Vigilar y castigar*. *El nacimiento de la clínica*, quizá su mejor obra, contiene una parte importante de los argumentos que aparecen en las teorías más abstractas de Foucault.

Lo que Foucault intenta mostrar es que la «clínica», es decir, la institución del hospital y las instituciones médicas adyacentes, fue tanto el resultado del aumento del conocimiento y de la técnica científica como el reflejo de cierta ideología con respecto a la salud y a la enfermedad. Esta ideología estuvo a su vez asociada con cambios ideológicos más amplios, especialmente con el nacimiento del individualismo del siglo diecisiete. Y sugiere que la «clínica» no es la forma óptima de tratar a la mayoría de los pacientes, y que nuestra creencia en que sí lo es no es más que un tipo de prejuicio ideológico, una especie de locura.

Aquí se vislumbra una insinuación de mayor alcance: las convicciones ideológicas y los juicios de valor asociados a éstas son cuestiones bastante arbitrarias<sup>1</sup>. En materia de ideología no hay una posición objetiva en la que situarse (si exceptuamos, claro está, el misterioso punto de vista de *La arqueología del saber* de Foucault, pretendidamente objetiva).

Para comprender lo que Foucault quiere decir, consideremos un ejemplo más familiar y menos controvertido. En la Edad Media se creía que la monarquía era la forma de gobierno natural y adecuada. Esta creencia se basaba en parte en otras creencias fácticas que hoy

<sup>1</sup> Y también se insinúa que nuestro pensamiento está determinado por el lenguaje que usamos. Foucault habla de «sistema implícitos que determinan, sin que lo sepamos, la mayor parte de nuestros comportamientos más familiares» (véase J. Simon, «A Conversation with Michel Foucault», *Parisian Review*, n.º 2, 1971, p. 201). El estructuralismo francés, al menos el que representaban Foucault, Althusser, Lacan, Deleuze, etc., parece equivaler frecuentemente a (1) determinismo; (2) relativismo; (3) la pretensión de que el estructuralismo es una «ciencia lingüística».

consideramos injustificadas (por ejemplo, la creencia en que la democracia conduce inevitablemente a la anarquía y a la tiranía) y en parte en la autoridad de la Iglesia. La opinión de la Iglesia se basaba en parte en consideraciones políticas (la Iglesia era la religión del Estado), pero este hecho pasaba inadvertido, debido a que se creía que Dios la inspiraba y la nombraba intérprete de su palabra y de su voluntad. Foucault está insinuando que las creencias que se mantenían en el pasado reciente y, por implicación, las que hoy mismo mantenemos, no son más racionales que la creencia medieval en el derecho divino de los reyes.

Consideremos por un momento esta última creencia. Si no pensamos que haya una *buena razón* para creer en la existencia de un Dios personal, que dispone que tengamos ciertas formas de vida y ciertas estructuras sociales, esta creencia será tildada de irracional (lo cual no significa negar que la creencia responda a auténticas necesidades psicológicas). Y aun cuando creamos en Dios, si no creemos que la Iglesia tiene acceso especial a sus deseos, pensemos que la doctrina del derecho divino de los reyes era y es una doctrina irracional. Y finalmente, aun cuando seamos católicos, no aceptemos que la doctrina del derecho divino de los reyes era y es una doctrina irracional. Y fié el que el apoyo de la Iglesia a la monarquía se base más en consideraciones políticas que en la revelación o en una sólida teología. En resumen, la creencia en el derecho divino de los reyes carece y siempre careció de una base racional adecuada.

Entonces, ¿cómo surgió esa creencia? La respuesta habitual aparecería, en parte, a factores políticos y económicos (no hace falta ser marxista para aceptar que estos factores están entre los determinantes de la teología), y, en parte, a factores psicológicos. El consuelo que proporciona la creencia en un Dios personal y en otra vida es evidente, como lo es el consuelo que obtiene el creyente en una Iglesia infalible y en un orden social divinamente fijado. En resumen, la autogratificación narcisista y el condicionamiento social fueron los auténticos determinantes de esta creencia. Y si esta creencia es realmente típica, si en realidad es representativa de todas nuestras creencias ideológicas, entonces tales factores son los auténticos determinantes de toda ideología.

Y si tantos pensadores franceses tienen en gran estima a Marx, Freud y Nietzsche, ello es debido a que profesan una creencia de esta índole. Marx, Freud y Nietzsche tienen en común lo que sigue: consideran a las religiones y a las ideas éticas que abrigamos como reflejos de lo *irracional*, del interés de clase (en el caso de Marx), del inconsciente (Freud y Nietzsche) o de la voluntad de poder (Nietzsche)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> No estoy acusando a Marx, a Freud o a Nietzsche de extraer consecuencias relativistas a partir de esto.



Por debajo de lo que nos complacemos en considerar como nuestras intuiciones espirituales y morales más profundas, se encuentra un hervidero de impulsos de poder, intereses económicos y fantasías egoístas. Esta opinión es hoy el mordiente del relativismo.

Al mismo tiempo, ningún relativista podrá utilizar el término «irracional» como yo acabo de hacerlo al describir el punto de vista relativista. El propio relativismo excluye esta utilización.

Cuando enseñe estas páginas a un amigo relativista, se indignó por mis afirmaciones sobre el derecho divino de los reyes. ¿Acaso no estaba yo enterado de que muchos hombres inteligentes habían sido convencidos mediante argumentos filosóficos de que esta doctrina era correcta? ¿Acaso estaba ofreciendo una explicación marxista o freudiana? La creencia en el derecho divino de los reyes era *racional*, ¡faltaría más!

Mi réplica consistía en que bien puede haber un sentido de «racional» en el que lo sea cualquier opinión que pueda defenderse con inteligencia y persuasión partiendo de los presupuestos compartidos por una cultura, pero *ese* sentido no puede ser el único, ni siquiera el sentido que tenga mayor importancia normativa. Los judíos aceptaron a Moisés como legislador y profeta porque su doctrina cubría auténticas *necesidades* religiosas, culturales y nacionales; y esto no es lo mismo que ser convencido mediante un argumento racional. Más tarde, los profetas ungieron a los reyes judíos (después de intentar disuadir a los judíos de que tuvieran reyes), lo que difícilmente prueba que los últimos reyes cristianos fueran nombrados por la divinidad. El cristianismo, que compartía la biblia judía, se convirtió en la religión del Imperio Romano, y es difícil creer que esto se debiese a que los ciudadanos o el emperador tuvieran una prueba racional de que el cristianismo era verdadero. Los emperadores romanos fueron ungidos a partir de ese momento (como lo habían sido los reyes judíos), lo que difícilmente prueba que fuesen nombrados por la divinidad. Finalmente, una vez aceptadas las premisas del cristianismo, y *partiendo de éstas*, podían ofrecerse «argumentos racionales» en favor del derecho divino de los reyes. Pero exponer esto diciendo que en el Bajo Imperio Romano, o en la Edad Media, «La creencia en el derecho divino de los reyes era perfectamente racional», es degradar la noción de racionalidad.

Hegel, quien introdujo la idea de que la Razón varía en la historia, empleó dos nociones de racionalidad: hay un sentido en el cual lo racional se mide por el nivel alcanzado por el Espíritu en un momento dado del proceso histórico; hay quien pretende que la creencia en el derecho divino de los reyes fue racional en su tiempo en un sentido análogo. Pero también hay una noción límite de racionalidad en el sistema de Hegel: la idea de aquello cuyo destino es ser estable, la autoconciencia del espíritu que ya no será transcendida. Cuando los

relativistas de nuestros días «naturalizan» a Hegel, sacrificando el concepto-límite de verdadera racionalidad, transforman su doctrina en un relativismo cultural que se trunca a sí mismo.

No obstante, ningún relativista quiere ser relativista con respecto a *todo*. ¿Cómo imponen límites a su propio relativismo estos pensadores franceses? La respuesta varía con el pensador. En el caso de un marxista como Althusser, la respuesta adoptada es una versión de la teoría del «interés de clase»: todas las «ideologías» son producto de factores no racionales, pero aquellas ideologías que son producto de los intereses de la clase trabajadora (en la era presente) son «justas» y propenden hacia la liberación humana, mientras que aquellas ideologías que brotan de los intereses de la clase explotadora son «injustas» y producen miseria. Sin embargo, Althusser se desmarca de aquellos que expusieron con anterioridad este punto de vista relativista-de-clase, resistiéndose a afirmar que la ideología marxista (la ideología de la «clase trabajadora») es *verdadera*, o *está más próxima a la verdad* que la ideología burguesa. Las ideologías pueden ser «justas» o «injustas», pero no verdaderas o falsas.<sup>3</sup> («Verdadero» y «falso» sólo se aplican, según Althusser, en el «laboratorio científico» y, presumiblemente, sólo a aquellos enunciados que tienen condiciones empíricas de prueba.) En sus obras más recientes, Foucault también parece decantarse hacia un relativismo-de-clase, aunque es difícil estar seguro de ello. Lo significativo de este punto de vista, al menos en su forma althusseriana y radical, es su esfuerzo por preservar la afirmación relativista radical de que ninguna «ideología» puede ser racional, si bien conservando la idea de que algunas ideologías (la ideología predilecta —en el caso de Althusser, el marxismo-leninismo) pueden ser buenas, y distinguiendo entre ideologías «buenas» y «malas» y «justas» o «injustas» sobre una base distinta de la aceptabilidad racional. La idea es que aunque toda ideología es adoptada por causas irracionales o no-racionales, algunas de éstas (las que defienden los intereses de la clase trabajadora) son buenas, y producen buenas ideologías (por definición), mientras que otras son malas y producen malas ideologías. En lugar de juzgar las ideologías por sus *razones* (que son siempre *racionalizaciones*) hemos de juzgarlas por sus *causas*.

No obstante, este medio de limitar el relativismo de uno mismo

<sup>3</sup> De acuerdo con Althusser «las proposiciones filosóficas son tesis».

«Las tesis filosóficas pueden mantenerse *negativamente* como proposiciones dogmáticas, en cuanto que no son susceptibles de demostración en el *estricto* sentido científico del término (el sentido que tiene «demostración» en la lógica o la matemática) ni de prueba (en el sentido de «prueba» en las ciencias experimentales)... Ya que no pueden ser demostradas ni probadas científicamente, no puede decirse que las tesis filosóficas sean «verdaderas» (demostradas o probadas, como en la física y en la matemática), sólo puede decirse que son «justas», *Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants*, pp. 13-14, Maspéro, 1967.

es impracticable. Pues, ¿en qué se basa el juicio de que la victoria de los «intereses de la clase obrera» traerá consigo un mundo libre de guerras y de racismo, y no un totalitarismo imperialista disfrazado de «socialismo»? Si la respuesta consiste en afirmar que este último no sería un «verdadero» socialismo, o que no reflejaría los verdaderos intereses de la clase obrera, entonces ¿en qué se basa el juicio que afirma que alguna institución (por ejemplo, el partido comunista francés, del cual Althusser es un dirigente) o algún determinado programa político, promoverá los «verdaderos» intereses de la clase obrera y el «verdadero» socialismo? Si estas creencias son racionalmente justificables, entonces no toda ideología es irracional; si no lo son, entonces la pretensión de que alguna institución determinada o algún determinado programa político es «justo» debe ser tan absolutamente irracional como se afirma que lo es cualquier otra pretensión «ideológica». Si todo el pensamiento humano acerca de cuestiones ideológicas es una locura autocomplaciente, entonces el pensamiento en torno a cuáles son las creencias que brotan de los «intereses de la clase obrera» y cuáles no lo son, también debe serlo.

No obstante, cuando volvemos a Foucault observamos, si ignoramos los síntomas de su obra más reciente que muestran que también él se está radicalizando, que su motivo para dirigir la atención a donde lo hace es *precisamente* sugerir el carácter absolutamente no racional (y de hecho, irracional) de las auténticas *razones* que tiene la gente para adoptar posturas ideológicas. Y la noción de ideología abarca aquí muchas cosas; no sólo están siendo discutidos el comunismo, el fascismo, la democracia, el derecho divino de los reyes, etc. La creencia de que alguien está «enfermo» y necesita una «cura», la creencia de que alguien es un «criminal» y ha de ser «rehabilitado», si es posible, y muchas de nuestras creencias cotidianas, son «ideologías», según el sentido que le dan tales pensadores a ese término. En realidad, para el ojo avizor del sociólogo marxista o del filósofo francés, casi *todas* las creencias son «ideológicas». Quizá «Si dejas caer este vaso, entonces se romperá» sea una creencia ideológicamente neutral, pero apenas queda otra.

Puede dar la impresión de que he pasado por alto el punto esencial de la argumentación de Foucault. El diría que lo importante no es, en modo alguno, que las perspectivas ideológicas del pasado fueran absurdas e irracionales, sino más bien que toda ideología, en el amplio sentido que le da a ese término, e incluyendo a nuestra ideología actual, es relativa a la cultura. Foucault intenta mostrarnos que toda cultura vive, piensa, observa y hace el amor mediante un conjunto de presuposiciones directivas cuyos determinantes son no racionales. Si las ideologías precedentes nos parecen hoy «irracionales» es porque las juzgamos a partir de nuestra noción de racionalidad, limitada culturalmente.

Lo inquietante de la explicación de Foucault es que los determinantes que tanto él como otros pensadores franceses desmascaran, son *irracionales según el estado actual de nuestros conocimientos*. Si nuestra ideología actual es el producto de fuerzas que son incoherentes *según sus propios conocimientos*, entonces es internamente incoherente. Los pensadores franceses no son *meramente* relativistas culturales; están atacando nuestra noción de racionalidad desde dentro, y esto es lo que inquieta al lector.

El relativismo cultural no es, en absoluto, una doctrina nueva. Desde que ha habido antropólogos, éstos nos han predicado el relativismo cultural. Pero sería un error asimilar el relativismo de Foucault con el relativismo de antaño.

Cuando un antropólogo nos predica el relativismo, normalmente cita prácticas y creencias exóticas que en principio se nos antojan irracionales o repulsivas o ambas cosas, y continúa mostrando que éstas promueven en realidad el bienestar y la cohesión social. En resumen, muestra (en la medida que el ejemplo sea razonable) que lo que en nuestra sociedad se considera como algo incorrecto o irracional puede ser por el contrario correcto y «razonable» en otras circunstancias naturales y sociales.

Ahora bien, los antropólogos extraen a menudo conclusiones erróneas a partir de sus propios ejemplos (y algunos son bastante menos claros de lo que ellos piensan). Un antropólogo afirmará con demasiada frecuencia que «Todo es relativo», queriendo decir que no hay ningún medio de ponderar y decidir lo que es correcto y lo que es erróneo. Richard Boyd me ha sugerido que, muy a menudo, el motivo es político: convencernos de que detengamos la destrucción de las culturas primitivas, atacando nuestra creencia en la superioridad racional y moral de la cultura a la que pertenecemos. Por desgracia, su argumento es demasiado confuso. Los ejemplos que ofrece el antropólogo (cuando son buenos) muestran que lo que sea correcto o erróneo es relativo a las circunstancias, y *no* que no exista ni la corrección ni la incorrección, ni siquiera en las circunstancias que se especifiquen. Su argumento contra el relativismo cultural equivale a lo que sigue: las demás culturas no son objetivamente peores que la nuestra (ya que según él, no hay algo que sea objetivamente mejor o peor), por consiguiente, *son exactamente tan buenas* como la nuestra; por lo tanto es un error destruirlas.

Este argumento yerra. La conclusión exige que «son exactamente tan buenas como» signifique objetivamente *exactamente tan buenas como* (al menos conforme a nuestros conocimientos); pero de la inexistencia de valores objetivos no puede seguirse que cualquier cosa sea exactamente tan buena como cualquier otra (en el sentido exigido), sino que no existe la relación de «ser exactamente tan bueno como». Si los valores *fueran* en efecto arbitrarios, ¿por qué motivo

no deberíamos destruir cualquier cultura que nos plazca destruir?

Por fortuna, existen mejores argumentos para criticar el imperalismo cultural que aquél que niega todo valor objetivo. El antropólogo puede tener un buen motivo, pero se ha equivocado de argumento. También se equivoca en el término «ser relativo». En realidad, lo que sus ejemplos confirman es el «relativismo objetivo» de Dewey. Ciertas cosas son correctas —*objetivamente correctas*— en ciertas circunstancias, e incorrectas —*objetivamente incorrectas*— en otras, y la cultura y el entorno constituyen las circunstancias relevantes. Aunque el antropólogo esté en lo cierto con respecto a esto último, ello no significa que los valores sean «relativos», en el sentido de ser meras cuestiones de opinión o de gusto.

Una vez liberado de sus confusiones conceptuales, el argumento del antropólogo no debe inquietarnos. Hemos de dar la bienvenida a sus observaciones, pues tienden a aumentar nuestra sensibilidad y a atacar nuestra presunción de superioridad cultural. Pero la simple comparación del argumento de Foucault con el del antropólogo nos brinda ya la diferencia: Foucault no sostiene que las prácticas del pasado fueran *más* racionales de lo que parecen, sino que todas las prácticas son *menos* racionales: en realidad, sus principales determinantes son la sinrazón y el poder egoísta. Sólo hay una semejanza superficial entre esta doctrina y el antiguo relativismo cultural.

El hecho es que la postura que hemos estado describiendo se encuentra al servicio de una tentación intelectual resultante del aumento de nuestro conocimiento y de nuestra sensibilidad con respecto a los mecanismos sociológicos y psicológicos. Tanto ese conocimiento como esa sensibilidad son en parte pretendidos y en parte reales; la tentación es caer en la trampa de concluir que todo argumento racional es una mera racionalización, y, a pesar de eso, seguir intentando *argumentar racionalmente* en favor de esta posición.

Si *todo* «argumento racional» fuera una mera racionalización, entonces no sólo no tendría sentido intentar argumentar racionalmente en favor de cualquier punto de vista, sino que ni siquiera tendría sentido *mantener* un punto de vista. Si considero que mi propio asentimiento y mi propio disenso son conductas caprichosas, entonces debo dejar de asentir y de disentir —algo para lo que no puede haber asentimiento o disenso racional, sino sólo una disparatada parodia de discusión racional, no puede llamarse una *enunciación*. Como Sexto Empírico, quien acabó por concluir que su propio relativismo no podía expresarse en un enunciado (ya que ni siquiera podría saber el enunciado «No sé»), el relativista moderno, si fuera consistente (*¿y cómo* podría mantener *consistentemente* una doctrina que convierte la noción de consistencia en un sinsentido?) debería acabar considerando sus propias preferencias como meras expresiones emotivas.

Afirmar esto no es negar que podamos pensar racional y correctamente que *algunas* de nuestras creencias son irracionales, sino afirmar que la insistencia en nuestra maldición intelectual no puede tras pasar ciertos límites, so pena de convertirse en algo ininteligible. Por ejemplo, nosotros *discutimos* doctrinas como las propuestas por Foucault; nos esforzamos en ser imparciales, intentamos adoptar lo que Popper llama una «actitud crítica», y buscamos con ahínco evidencias y argumentos que podríamos haber pasado por alto, aun cuando atenten contra nuestros propios puntos de vista. Nada de esto tendría el más mínimo sentido si no pensáramos que la práctica de la discusión y de la comunicación, y las virtudes de la crítica y de la imparcialidad, tienden a extirpar las creencias irracionales —si no de inmediato, sí al menos gradualmente, con el tiempo— y a mejorar la afirmabilidad fundada de nuestras conclusiones. Pese a que la racionalidad no puede ser definida mediante un «canon» o conjunto de principios, *sí tenemos una concepción en evolución de las virtudes cognitivas, que nos sirve de guía*.

Habrà quien objete que esta concepción «no nos lleva muy lejos». Rudolf Carnap y John Cardinal Newman fueron pensadores responsables y cautos, y ambos se comprometieron con las virtudes cognitivas que acabamos de mencionar, pero nadie cree que si hubieran vivido en la misma época y hubiesen estado dispuestos al diálogo uno de ellos hubiese convencido al otro. Pero el hecho de que no haya un medio universalmente satisfactorio para resolver toda disputa no muestra que en cada caso no haya concepciones mejores y peores. La mayoría de nosotros pensamos que el catolicismo de Newman era un tanto obsesivo; y la mayoría de los filósofos creen que Carnap, pese a ser un filósofo brillante, empleó muchos argumentos endebles. El que emitamos estos juicios muestra que tenemos una idea regulativa de lo que debe ser un intelecto justo, despierto y equilibrado, y que creemos que hay medios para ponderar cómo y por qué ciertos pensadores no alcanzan ese ideal. Algunos replicarán: «¡Y qué!; a la hora de resolver una disputa real, no nos encontramos en una posición más cómoda ahora que cuando no exista *ninguna* noción de aceptabilidad externa a los puntos de vista en conflicto a la cual apelar». Y ello es cierto cuando se trata de una disputa irresoluble, como la disputa que acabamos de imaginar entre Carnap y Newman; pero no es cierto que a la larga estemos en la misma situación si abandonamos la idea de que en realidad hay algo como la imparcialidad, la consistencia y la razonabilidad, aun cuando en la práctica sólo logremos aproximarnos a ellas —o si admitimos la opinión de que, con respecto a estas cuestiones, sólo hay creencias subjetivas y ningún medio que críbe cuáles de estas «creencias subjetivas» son correctas.

La analogía que (ocasionalmente) he esbozado entre la discusión política y la discusión filosófica quizá pueda servirnos de ayuda. Uno

de mis colegas es un conocido defensor de la opinión según la cual todo gasto público en «bienestar social» es moralmente impermisible. En su opinión, hasta el sistema de escuela pública es una aberración moral. Si fuese abolido el sistema de escuela pública, junto con la ley de educación obligatoria —ley que creo que también considera como una impermisible interferencia del gobierno en la libertad individual—, entonces las familias más humildes no podrían enviar a sus hijos a la escuela, y optarían por dejar que sus hijos se convirtieran en adultos analfabetos; pero según él, este problema debe resolverlo la caridad privada. Sería dañino que la gente no fuese lo suficientemente caritativa como para prevenir el analfabetismo masivo (o la inanición generalizada de los ancianos), mas esto no legitima la acción del gobierno.

En mi opinión, sus premisas fundamentales —que el derecho de propiedad sea algo absoluto, por ejemplo— son contrintuitivas y no están respaldadas por un argumento suficiente. En su opinión, yo me encuentro bajo la tiranía de una filosofía «paternalista» que él considera insensible como respecto a los derechos individuales. He aquí un desacuerdo extremo, y más bien un desacuerdo en «filosofía política» que un «desacuerdo meramente político». Y aunque muchos desacuerdos políticos entran en desacuerdos en filosofía política, rara vez son tan radicales como éste.

¿Qué ocurre con tales desacuerdos? Cuando ambas partes defienden su causa con inteligencia, a veces todo lo más que puede pasar es que se diagnostique y se delimite el origen del desacuerdo. A menudo, cuando el desacuerdo es menos fundamental que el que he descrito, ambas partes pueden modificar su punto de vista en mayor o menor medida. Si no se logra un acuerdo real, quizá puedan establecerse compromisos más o menos aceptables para una u otra de las partes.

Por desgracia, la discusión política inteligente entre gente que mantiene distintas perspectivas es rara hoy en día; pero cuando se da, es de lo más gratificante. La actitud que mantenemos ante nuestro rival en la discusión constituye una mezcla interesante. Por una parte, reconocemos y apreciamos ciertas virtudes intelectuales de la mayor importancia: apertura mental, voluntad de considerar razones y argumentos, capacidad de aceptar las críticas ciertas, etc. Pero ¿qué ocurre con los aspectos fundamentales en los que no podemos *estar de acuerdo*? Sería bastante deshonesto fingir creer que *en este punto* no existen razones mejores o peores. Yo no creo que sea una mera cuestión de gusto considerar que la obligación de la comunidad de tratar caritativamente a sus miembros prevalece sobre los derechos de propiedad; tampoco lo creo mi oponente. Cada uno de los dos consideramos que el otro carece de cierto tipo de sensibilidad en este punto. Para ser absolutamente honestos, ambos sentimos algo semejante a un *desprecio*, no hacia la inteligencia del otro —pues tenemos en la

más alta estima la inteligencia del oponente— ni hacia su *persona* —ya que tengo el mismo respeto hacia la honestidad, integridad, amabilidad de mi colega que hacia muchas personas que comparten mis opiniones políticas «liberales»—, sino hacia cierto complejo de emociones y juicios que encontramos en el rival.

Pero ¿no estoy siendo en este punto algo menos que honesto? Digo que respeto la inteligencia de Bob Nozick y, sin duda, la respeto. Digo que respeto su carácter, y sin duda lo hago. Pero si siento desprecio (o algo de esta índole) hacia cierto complejo de emociones y juicios que encuentro en él, ¿no es eso sentir desprecio hacia él?

Es doloroso examinar, y normalmente la cortesía nos impide hacerlo con justicia, cuáles son las actitudes que mantenemos hacia aquellos que apreciamos, pero con los que discrepamos en algunos puntos. El hecho es que nadie que sea del todo maduro aprecia y respeta *todo* con respecto a *cualquier persona* (y menos aún con respecto a uno mismo). No hay contradicción entre tener aprecio y respeto por alguien y, a pesar de todo, hallar en él algo parecido a una debilidad intelectual y moral, del mismo modo que no la hay entre respetarse y apreciarse a sí mismo y, aún así, reconocer en uno mismo algo parecido a una debilidad intelectual y moral (o emocional, etc.)

Quiero insistir en que existe toda la diferencia del mundo entre un oponente que posea las virtudes intelectuales fundamentales de apertura mental, respeto por la razón y autocritica, y uno que no las posea; entre un oponente con un impresionante y pertinente bagaje de conocimiento objetivo y uno que no lo tiene; entre un oponente que meramente desahogue sus sentimientos y sus fantasías (que es lo que suele hacer la gente en lo que pasan por ser discusiones políticas) y un oponente que razone metódicamente. Y la actitud ambivalente de respeto-desprecio es honesta: respeto por las virtudes intelectuales del otro, desprecio por sus debilidades intelectuales o morales (de acuerdo con nuestros propios conocimientos, desde luego, pues siempre partimos de éstos). El «respeto-desprecio» puede parecerse algo casi *deshonesto* (especialmente si se confunde con el respeto despectivo, que es algo completamente distinto). Y lo sería si nuestro desprecio fuese por el otro como persona, y no sólo por el complejo de juicios y sentimientos que encontramos en él. Pero es una actitud mucho más honesta que el *falso relativismo*; esto es, que la pretensión de que no se pueden ofrecer razones, ni siquiera razones mejores o peores, con respecto a un asunto, cuando en realidad, para nuestros fueros, encontramos una opinión razonable y la otra irracional.

Puede ser útil descender del nivel abstracto en el que hemos estado discutiendo y considerar un ejemplo relativamente simple. Consideremos un juicio que la mayoría de la gente de la calle muchas veces está dispuesta a admitir: que la paz es preferible a la guerra. (Foucault nunca discute estos juicios, por la misma razón que Swift nunca



los describe: ambos son escritores *satíricos*. Sólo les interesa la locura de la sociedad y no su sensatez —cuando ésta existe.) No hay duda de cuál es el origen de tal juicio. Estamos demasiado familiarizados con los horrores de la guerra, con lo que ésta provoca a niños y adultos, a combatientes y a no combatientes, al propio suelo y a la vegetación. Y aun cuando este juicio brote en parte del autointerés, ello no lo hace irracional, sino todo lo contrario.

Aún así, poblaciones enteras pueden adherirse al juicio opuesto: que la guerra es preferible a la paz, y no por razones de legítima defensa. La agresividad y la fascinación pueden avivar en la gente una sed nacional de sangre. Pero, una vez más, lo que esto muestra no es que *todos* los juicios de valor sean irracionales, sino sólo que algunos sí lo son: y que es muy difícil distinguirlos cuando uno no está dispuesto a dejar de lado su partidismo y a criticar sus propias creencias (y por ello concedemos tanta importancia a la imparcialidad y a la actitud crítica entre las virtudes cognitivas).

Que algunos juicios de valor sean racionales y objetivos no quiere decir que nuestro discurso abstracto acerca del capitalismo, de la democracia, del socialismo, de los derechos, de la autonomía, etc., no sea con frecuencia un sinsentido. Aun cuando lo que queremos decir acerca de alguna cuestión general sea correcto, con frecuencia tenemos problemas para expresarlo adecuadamente, sobre todo si nosotros mismos estamos habituados a la expresión de ideas abstractas. El caso del antropólogo que afirma que no hay valores objetivos, cuando lo que pretende decir es que los valores son relativos a las circunstancias, es un caso característico. Aunque tengamos éxito al expresar lo que efectivamente queremos decir, *hay* intensas fuerzas de tipo no-racional que tienden a influir en nuestros juicios. En este punto, mi propósito no es negar que el poder puede corromper y el narcisismo puede seducir nuestros juicios; es negar que estemos desvalidos ante estas intensas fuerzas, tan desvalidos que sería ocioso (y de hecho, decepcionante) intentar juzgar con inteligencia y justicia. Afirmar que *podemos* ser racionales no es afirmar que podemos ser infalibles. Por el contrario, tal como señala Irish Murdoch, el esfuerzo por conseguir una postura razonada y racional es en esencia algo progresivo e «infinitamente perfectible»<sup>4</sup>.

Un relativista inteligente no tendría problema alguno en aceptar lo que he venido diciendo. Un relativista no necesita ocuparse en socavar la racionalidad de todos los juicios de «valor», ni en defender la imagen que Foucault defiende en relación con la historia —la historia como una serie discontinua de «discursos» o «ideologías» que tienen éxito o no por alguna razón no-racional. Un relativista más mo-

desto podría contentarse con estar de acuerdo con Dewey<sup>5</sup> en que algunos valores son objetivamente relativos —es decir, que son racionales *dadas las circunstancias*, la naturaleza y la historia de los que los crean. Un relativista modesto mantendría que lo que importa es precisamente la *relatividad* de todos los valores. La «objetividad» que niega no es la «objetividad» que Dewey afirma —la objetividad de cualquier juicio que esté justificado en su marco existencial efectivo—, sino más bien la objetividad que Platón afirmaría, la objetividad *es-puria* (diría el relativista) que pretende hablar desde un punto de vista absoluto, aparte de toda circunstancia y válido *para* toda circunstancia.

Si no nos satisface aceptar este relativismo modesto, si nos inquietan los propios escritos éticos de Dewey, no creo que se deba a que suspiremos por los Absolutos. Cuando pretendo que el asesinato y el sufrimiento de la gente inocente es inicuo, en realidad no me preocupo la cuestión de si este juicio sería válido para un ser con una constitución y una psicología *totalmente* distinta a la nuestra. Si hay seres en Alpha Centauro, por ejemplo, que no pueden sentir dolor, y que tampoco conceden demasiada importancia a la muerte de los individuos, entonces, con toda probabilidad, nuestra protesta ante «el asesinato y el sufrimiento» les parecerá mucho ruido y pocas nueces. Pero el mismo hecho de que tal forma de vida sea absolutamente distinta a la nuestra quiere decir que estos seres no pueden comprender las cuestiones morales que tal protesta trae consigo. Y aunque nuestra «objetividad» sea objetividad hablando desde un punto de vista humano, aun así es una objetividad suficiente.

Lo preocupante es que la doctrina del «relativismo objetivo» de Dewey no puede habérselas con el caso de los nazis (si bien Dewey sí lo habría discutido). Descamos afirmar que las metas de los nazis son sumamente atroces, y la afirmación: «Esto es cierto en relación a tus intereses, pero falso en relación a los intereses de los nazis», constituye precisamente el tipo de «relativismo moral» que encontramos repulso. El relativismo objetivo parece ser la doctrina correcta para muchos casos morales, pero no para aquellos en los que los derechos y las obligaciones son nítidos y manifiestos, y nos parece que hemos de elegir entre lo correcto y lo incorrecto, entre el bien y el mal.

En realidad, la noción moderna e instrumental de la racionalidad es «relativista objetiva» hasta cierto punto. El núcleo de esta noción es una dicotomía engañosamente simple: la idea es que la elección de fines o metas no es *ni racional ni irracional* (los requisitos se satisfa-

<sup>4</sup> *The Sovereignty of Good*, p. 23.

<sup>5</sup> Véase «Dewey's Theory of Valuation», en *The Encyclopedia of Unified Science*, vol. II, n.º 4, University of Chicago, 1939.

cen, siempre que se dé una mínima coherencia), mientras que la elección de medios es *racional en la medida en que es eficiente*. La racionalidad es un predicado que atañe a los medios, y está fundido por entero con la eficiencia. De modo que la preferencia de Hernández por el helado de vainilla frente al de chocolate no es ni racional ni irracional, pero la de elegir vainilla y no chocolate en una ocasión determinada sería racional para Hernández, dado su «orden de preferencias». Por lo general, los modernos sociólogos suponen que esta concepción (que se retrotrae al *dictum* humano: «La razón es y debe ser la esclava de las pasiones», y que, en el fondo, está bajo la influencia de Bentham) es la concepción correcta. Esta concepción ha desempeñado su papel en la economía del bienestar y en muchas otras áreas. En economía, la noción moderna de *Pareto Optimum* es un intento de conseguir una noción de condiciones económicas óptimas que tenga en cuenta tan sólo la eficiencia de los medios, y no implique ningún «juicio de valor» con respecto a las metas de los diversos agentes económicos; y si esta noción es de interés contemporáneo, es precisamente *porque* se supone que la elección de los medios está sujeta a la crítica racional, mientras que la elección de los fines no lo está.

No obstante, toda esta concepción pierde gran parte de su persuasiva atracción cuando comprendemos que descansa sobre una teoría psicológica excesivamente simplificada. En el esquema benthamita, los fines, las metas y las preferencias se tratan o como parámetros individuales fijos (esto es, el aprendizaje individual se representa como un proceso consistente en aprender a estimar mejor las consecuencias y probables consecuencias de las acciones, y a alcanzar los fines de una manera más eficiente, pero no como un proceso de adquisición de nuevos fines) o como parámetros individuales que, si no son sólo los medios para alcanzarlos, pueden ser criticados racionalmente de varias maneras, que se harán patentes una vez trasapemos la estrecha psicología benthamita.

La concepción «benthamita» no admite que se dé un caso en el que un individuo pueda ser persuadido para que abandone una meta (o, en cualquier caso, para que abandone la *perseveración* de una meta) mediane una crítica racional: lo que ocurre en este caso, es que el individuo ha estimado defectuosamente las consecuencias de la acción, y el resultado es una grave subestimación de los costos implícitos en

<sup>6</sup> Estoy resumiendo aquí una conferencia titulada «Internal and External Reasons», ofrecida en Harvard, noviembre, 1978.

la obtención de la meta (en relación con sus otras metas). Esto da pie a una cuestión que tiene que ver tanto con la imaginación como con la inteligencia proposicional: *en qué consistiría efectivamente*, experimentalmente, alcanzar esa meta. Muchos seres humanos persiguen metas cuya obtención no les agrada ni en tanta medida ni por tanto tiempo como ellos piensan. Incluso dentro de un sistema benthamita, sería posible mejorar las consideraciones en torno a la toma de decisiones racionales teniendo en cuenta la posibilidad de estimar defectuosamente el *atractivo* existencial de diversas metas. Y así se empuja a introducir un sentido en el que las mismas metas, y no únicamente los medios, pueden ser criticados como irracionales.

Una vez más, las personas *pasan por alto* metas que podrían perseguir si las tuvieran en cuenta. Aun cuando las tengan en cuenta (o si alguien se las sugiere), carecen de imaginación (otra vez la imaginación) para concebir en qué consistiría la obtención de esas metas, máxime si esas metas constituyen rasgos del carácter a largo plazo, como el desarrollo de la capacidad de apreciación de la poesía. El hombre que prefiere el juego de las clavijas a la poesía puede que en efecto no sea capaz de imaginar en qué consistiría tener cierta sensibilidad hacia los matices de la auténtica poesía, y si fuera posible mejorar su inteligencia o perfeccionar su imaginación, podría convenecerse de que está cometiendo un *error*.

Es significativo que la capacidad de crítica racional de las metas propias (y de las de los demás) pueda depender tanto de la imaginación como de la capacidad de aceptar enunciados verdaderos y de descreer de los falsos. Y también lo es el que una meta pueda consistir en un rasgo de la mentalidad o del carácter a largo plazo, y no en una cosa o en un acontecimiento.

Hay otras maneras de cometer errores al elegir las metas, además de estimando defectuosamente la auténtica significación experiencial de las metas o de las posibles metas alternativas. Williams señala (reviviendo una afirmación que retrotrae a Aristóteles) que muy a menudo la meta es de carácter *general* (por ejemplo, pasar un buen rato esta tarde), y el problema no es tanto encontrar *medios* para el «fin» como encontrar un patrón global de la actividad que constituya una *especificación* aceptable de la meta (por ejemplo, «ir al cine» o «permanecer en casa leyendo un libro»). Y la capacidad de pensar en especificaciones nuevas y creativas de sus metas, o sólo en especificaciones tópicas y comunes, dependerá de nuevo de la imaginación, y no sólo de la inteligencia proposicional.

El problema, tal como apunta Williams, es que aunque reemplacemos la estrecha psicología benthamita por una descripción que haga justicia a todas estas cosas, parece que aún resta cierto relativismo. El ejemplo de Williams consistía en el caso hipotético de un joven cuyo padre desea que curse la carrera militar. El padre apela a

la tradición familiar (los varones habían sido oficiales del ejército durante generaciones) y al patriotismo, pero en vano. Aun cuando el joven se represente tan vívidamente como pueda en qué consiste ser un oficial del ejército, no hay nada en esta meta que le atraiga. Esta no es precisamente *su* meta, y no por algún fallo de su inteligencia o de su imaginación.

Hasta el caso del nazi podría ser semejante. Supongamos que los nazis hubieran ganado la guerra, de modo que no pudiéramos apelar a la derrota de Alemania como una razón decisiva para no ser nazi. Quizá algunos nazis fueran nazis simplemente porque desconocían las consecuencias reales del nazismo, el sufrimiento que acarrearía, etc. Quizá algunos nazis no hubiesen sido nazis si hubieran tenido la suficiente inteligencia e imaginación para apreciar estas consecuencias, o para apreciar vívidamente una vida alternativa, una vida pacífica. Pero sin duda muchos nazis habrían sido nazis a pesar de todo, por lo que no les habría importado el sufrimiento que causarían sus acciones, y porque, sin importar el grado de vivez con que se hubiesen imaginado la vida alternativa, ésta no les diría más a ellos que la vida militar lo hacía en el caso del joven del relato de Bernard Williams. No hay *en ellos* ningún fin al que apelar, ni actual ni potencial, un fin que llegarían a realizar si fueran más inteligentes e imaginativos. Incluso sin «psicología benthamita», nos enfrentamos de nuevo con el problema del relativismo moral.

Consideremos un caso menos irritante que el de los nazis. Imaginemos una sociedad de granjeros los cuales, por algún motivo, no tienen ningún interés ni en las artes, ni en la ciencia (excepto en aquellos productos que les ayudan en la labranza), ni en la religión, en resumen, en nada espiritual o cultural. (No pretendo insinuar que en realidad las sociedades campesinas sean o hayan sido así.) No necesitamos imaginar que estas gentes sean unos *rufiánes*. Imaginémoslos, si nos place, como gente cooperativa, pacífica y razonablemente amable entre sí. Lo que quiero que imagine el lector es que sus intereses se limitan a metas tan mínimas como conseguir el alimento suficiente, conseguir un cálido refugio, y placeres tan simples como emborracharse juntos por las tardes. En resumen, imaginémosles viviendo una existencia «relativamente animal» y sin desear vivir otro tipo de existencia.

Esta gente no es *immoral*. En su modo de vida no hay nada impermisible. Pero nuestra tendencia natural (a no ser que nos haya hechizado el relativismo ético) es decir que su modo de vida es de alguna manera despreciable. Carece totalmente de lo que Aristóteles llamaba «noblezas». Llevan una vida de puercos —quizá de puercos afables, pero, pese a todo, de puercos, y la vida de un cerdo no es vida para un hombre.

Al mismo tiempo —y aquí reside la dificultad— no nos inclina-

mos a afirmar que los hombres-cerdo sean *irracionales*. Ello puede ser resultado de nuestra prolongada aculturización en el uso benthamita de «racional» y de «irracional», pero, de cualquier modo, es nuestra disposición actual. Queremos decir que las vidas de los hombres-cerdo podrían ser mejores de lo que lo son, pero no que son *irracionales*.

No queremos decir que llevar una vida mejor o peor sea meramente una cuestión de gusto. No vemos el modo de afirmar que es *racional* elegir la vida mejor e irracional la peor. Con todo, dejar de decir tales cosas es semejante a estar diciendo que «todo es relativo». El suelo se desmenuza bajo nuestros pies.

Quizá algunas de las correcciones que Bernard Williams sugiere para la psicología benthamita nos ayuden en este caso. Supongamos que los hombres-cerdo han nacido con el *potencial* humano normal (si no fuese así sus vidas *no serían* «peor de lo que podrían ser», y nada justificaría nuestro desprecio, sino sólo, como máximo, nuestra compasión), entonces se les podría inducir a que apreciaran los aspectos artísticos, científicos y espirituales de la vida; a llevar una vida más genuinamente humana, por así decirlo. Y si alguno de ellos llegase a apreciar estos aspectos no hay duda de que *preferirían* esa vida (aun cuando podría ser menos divertida) a la que ahora viven. La gente que lleva una vida porcina siente *vergüenza* cuando llega a vivir una vida más humana (la gente que lleva una vida más humana no se *avergüenza* de haberla llevado cuando se hunde en esa vida animal). Estos hechos nos dan motivos para pensar que los hombres-cerdo están cometiendo el tipo de error, de deficiencia cognitiva, del que hablaba Williams; motivos para pensar que han pasado por alto metas alternativas y sin duda también para pensar que nunca se *representaron vívidamente* en que consistiría la realización de esas metas alternativas. En resumen, no se puede decir que hayan *escogido* peor vida, por lo que nunca han tenido una adecuada concepción de algo mejor.

Mientras que estas consideraciones podrían apoyar la idea de que la vida de aquellas gentes está abierta a crítica racional, no es evidente cómo aplicarlas al caso del nazi. (Se podría establecer la tautología de que quien en realidad no *escoge* la vida mejor no la ha «concebido adecuadamente», pero tal maniobra no nos serviría de ayuda, claro.) Hasta en el caso de los hombres-cerdo, si fueran hombres-cerdo ideológicamente fanáticos, y no meros hombres-cerdo, entonces nuestra indicación que apelaba a la vergüenza no se sostendría. En tal caso, podría ser que no tuviesen ningún fin, ni siquiera latente, al cual apelar.

Nuestra reluctancia a acusar a los hombres-cerdo de un defecto en la *razón* (a no ser que podamos señalar que tienen algún fin, por lo menos latente, que no logran realizar) es producto de las recientes vicisitudes de la concepción de la razón en nuestra cultura, como es

fácil establecer. Pues ni los filósofos antiguos ni los medievales veían extraño decir que si *A* es una vida *mejor* que *B*, entonces este hecho es una razón, la mejor de las posibles, para *elegir A* frente a *B*. Hemos perdido la capacidad de ver cómo la bondad de un fin puede hacer *racional* elegir tal fin.

Por supuesto, esto se explica en gran medida por el hecho de que no consideramos la «bondad» como algo objetivo. Pero ahora nos vemos enfrentados a un círculo, o más bien a dos curvas. Está el círculo moderno: la concepción instrumentalista de la racionalidad respalda la pretensión de que la bondad de un fin no hace particularmente irracional el que no se escoja, o que se escoja un fin que es manifestamente malo, lo cual respalda la pretensión de que la bondad y la maldad no son objetivas, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la concepción instrumentalista de la racionalidad es la única inteligible. Y está el arco tradicional: la razón es la facultad de escoger fines sobre la base de su *bondad* (en oposición a las pasiones, que intentan dictar normas sobre la base de los apetitos o «inclinaciones»), pretensión que apoya la opinión de que es *racional* elegir lo bueno, la cual respalda a su vez la pretensión de que la bondad y la maldad son objetivas. Evidentemente no podemos retroceder hacia la cosmovisión antigua o medieval, como podrían descartar los conservadores; pero ¿es el círculo benhamita la única alternativa que en realidad nos queda?

## 8. EL IMPACTO DE LA CIENCIA EN LAS CONCEPCIONES MODERNAS DE LA RACIONALIDAD

Si la discusión que hemos examinado —una discusión que dura bastantes décadas— parece inconclusiva quizá sea porque siempre presupone cierto tipo de prioridad de la racionalidad sobre la bondad. La pregunta es siempre si hay algún sentido en el que pueda llamarse «irracional» elegir un mal fin, como si la bondad estuviera sometida a juicio y la racionalidad fuera el juez. Adoptar esta postura, especialmente cuando nuestros presupuestos con respecto a la racionalidad son, en gran parte, una colección inexamineda de mitos y prejuicios culturales, es juzgar de antemano la cuestión del *status* de los juicios de valor. Propongo invertir los términos de la comparación en lo que resta de este ensayo, no preguntando ¿cuán racional es la bondad?, sino ¿por qué es bueno ser racional? La pregunta por el valor de la racionalidad nos obligará a clarificar su naturaleza y a arrojar luz sobre los presupuestos que tendemos a admitir con respecto a la racionalidad, y puede permitirnos comprender cuál es la causa de nuestros errores al afrontar la pregunta anterior.

Recordemos que cuando Max Weber introdujo la moderna distinción entre hechos y valores, su argumento en contra de la objetividad de los juicios de valor consistía precisamente en que no es posible establecer la verdad de un juicio de valor de un modo satisfactorio para *toda posible persona racional*<sup>1</sup>. Ya desde el principio era la imposibilidad, o la pretendida imposibilidad de prueba racional, la que arrojaba una luz un tanto sospechosa sobre los juicios de valor. La racionalidad ha estado llevando a juicio al valor desde hace mucho tiempo. Y en este contexto racionalidad siempre significa racionalidad científica<sup>2</sup>; se afirma que los resultados de la ciencia positiva son

<sup>1</sup> En particular «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 19, 1904, pp. 24-87, y «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», en *Logos*, VII, 1917, pp. 49-88, y «Wissenschaft als Beruf», Vortrag, 1919. Estos tres textos se reimprimieron en *Methodology of the Social Science*, Illinois, 1949.

<sup>2</sup> K. O. Apel, lee a Weber como yo en «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology», *Research of Phenomenology*, n.º IX, 1979. Apel escribe lo siguiente (p. 36): «No obstante, Max Weber también propuso una respuesta estrictamente negativa en relación con mi pregunta por tipos posibles de racionalidad que se hallen fuera de la ciencia y de la tecnología».