



Razón, sentimientos y derechos humanos*

JORGE SIERRA**

Fundación Universidad Autónoma de Colombia (FUAC)

RESUMEN

El objetivo de este escrito es exponer y evaluar los argumentos que Ernst Tugendhat presenta a favor de dos tesis. La primera tesis afirma que el imperativo categórico kantiano es el único principio plausible entre todos los principios morales no trascendentes que existen. La segunda tesis afirma que, con base en tal principio, es posible dar un fundamento sólido para los derechos humanos. Argumentaremos que las críticas de Tugendhat al utilitarismo que, considera como su adversario más fuerte en su búsqueda de un principio ético plausible, no son tan contundentes como él supone y que la noción revisada de imperativo categórico que propone es, en el fondo, equivalente a un principio utilitarista, más exactamente, al principio de igual consideración de intereses formulado en 1980 por Peter Singer. Pero si bien lo que termina por admitir Tugendhat es, en realidad, un principio utilitarista, se niega a reconocer los alcances que tiene tal principio en relación con la defensa de los derechos de los animales, el aborto y la obligación de ayudar. Finalmente, examinaremos el tratamiento que Tugendhat hace del tema de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Rorty, para mostrar que la apelación a los sentimientos morales anula la necesidad de buscar un fundamento para tales derechos. Este hecho también contribuye a mostrar que la propuesta ética más plausible es el utilitarismo, el cual es afín con el pensamiento rortiano.

PALABRAS CLAVE: justificación moral, sentimientos morales, derechos humanos, antirrealismo, antifundacionalismo, solidaridad, utilitarismo, imperativo categórico, falibilismo, pragmatismo.

Fecha de recepción: 30/01/2011

Fecha de aceptación: 25/02/2011

* El artículo es resultado del interés del autor en la filosofía de Rorty. Tiene que ver con su preparación para el proyecto de investigación en el que aborda la relación entre ética y literatura en Rorty, recientemente avalado por Colciencias, e inscrito en el grupo de investigación Graffa.

** Docente-investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Colombia. Filósofo de la Universidad Nacional y Magíster en filosofía de la Universidad de los Andes. Actualmente realiza estudios de Doctorado en filosofía en la Universidad Nacional.
jorgemill65@hotmail.com



Pero aunque la razón, cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o son útiles, no es por sí sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral. La utilidad es sólo la tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere pues que un sentimiento se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento a favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha, pues son estos los dos diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Aquí por tanto, la razón nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el sentimiento humanitario hace una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas.

HUME

Introducción

El objetivo de este escrito es exponer y evaluar los argumentos que Tugendhat presenta a favor de dos tesis fundamentales. La primera tesis afirma que el imperativo categórico kantiano “es el más aconsejable, el único plausible entre todos los principios morales no trascendentes que existen.”¹ La segunda tesis afirma que, con base en tal principio, es posible dar un fundamento sólido para los derechos humanos.

Argumentaremos que las críticas de Tugendhat al utilitarismo, que considera como su adversario más fuerte en su búsqueda de un principio ético plausible, no son tan contundentes como él supone y que la noción revisada de imperativo categórico que propone es, en el fondo, equivalente a un principio utilitarista, más exactamente, al principio de igual consideración de intereses formulado en 1980 por Peter Singer. Pero si bien lo que termina por admitir Tugendhat es, en realidad, un princi-

pio utilitarista, se niega a reconocer los alcances que tiene tal principio en relación con la defensa de los derechos de los animales, el aborto y la obligación de ayudar.² Finalmente, examinaremos el tratamiento que Tugendhat hace del tema de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Rorty, para mostrar que la apelación a los sentimientos morales anula la necesidad de buscar un fundamento para tales derechos. Este hecho también contribuye a mostrar que la moral más plausible es el utilitarismo, el cual es afín con el pensamiento rortiano.

De los motivos a las razones

Una de las cuestiones fundamentales de la ética tiene que ver con el problema de la motivación moral, esto es, con el asunto de que en ética no basta con definir qué es lo correcto o lo bueno, sino que es preciso explicar también qué motiva a las personas a hacer el bien. En el caso de Tu-

1. TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, pág. 299.

2. Ver SINGER, P. *Ética práctica*. Londres: Cambridge University Press, 1993, capítulos 2 a 8.



gendhat, este problema está en conexión estrecha con el problema de las razones para actuar. Como veremos, Tugendhat diferenciará entre razones y motivos, no siendo jamás los motivos razones para actuar. Una teoría correcta de la motivación moral debe dejar espacio para las razones que son las que, en definitiva, permitirán hablar de un principio de enjuiciamiento moral. Comenzaré por analizar este punto.

Tugendhat comienza examinando la teoría de la motivación de Adam Smith, quien estableció que la motivación moral tiene que ver con el ser aprobado, justificado desde el punto de vista del observador imparcial.³ De hecho, los seres humanos, por naturaleza, queremos ser amados y agradar, pero también queremos ser aprobados en nuestras acciones y modo de ser. Tugendhat le concede a Smith que no es necesario un fundamento más allá de la simpatía, y de la necesidad de simpatía natural, para explicar la motivación moral e, incluso, para considerarla como “el motivo más inequívoco para querer considerarse como miembro de la comunidad moral y también para querer obrar moralmente.”⁴ Pese a ello, Tugendhat no quiere comprometerse con un “dogmatismo antropológico”, por lo cual sugiere fijarse más bien en las conexiones conceptuales implicadas en el asunto que en defender que se está haciendo una correcta descripción de la naturaleza humana. Por ejemplo, si alguien quiere ser amado, entonces también quiere ser aprobado. Incluso es posible plantear que “te resulta asimismo importante agradar y

ser aprobado por aquel a cuyo amor no le otorgas valor” como medio para superar las limitaciones del modelo original explicativo de la motivación, que sólo se atenía a las relaciones próximas. Pero lo decisivo del tratamiento de la motivación de Smith tiene que ver con la posibilidad de separar el concepto de ser digno de aprobación del concepto de ser aprobado, como constitutivo de la noción de conciencia moral. Es porque tenemos la capacidad de ser conscientes de habernos comportado de manera digna, aun cuando se nos repruebe por ello, lo que nos permite no sentirnos culpables. De manera correspondiente, saber que alguien nos odia y se indigna con nosotros y, no obstante, somos elogiados, es causa de perversión moral.

La conciencia moral, por lo tanto, está vinculada con el principio de que “El temor a ser dignos de reprobación es mayor que el temor a ser reprobados.”⁵ El elemento decisivo reside entonces en el poder diferenciar el ser apreciado o elogiado correctamente del ser elogiado fáctico o incorrecto. El ser digno de aprecio no se deriva del ser apreciado. Si el ser digno de aprecio aspira a objetividad, ella sólo se puede derivar del observador imparcial. Ser digno de aprecio sólo se puede establecer objetivamente desde un punto de vista imparcial. De hecho, “El espectador imparcial es la idea regulativa del aprobar mismo, y esta idea regulativa pertenece al aprobar (...) desde el principio, porque tal pretensión objetiva es algo inherente al sentido de aprobar.”⁶ En consecuencia, es imposible aprobar a alguien sin juzgarlo

3. SMITH, A. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 1997.

4. TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, pág. 301.

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*, pág. 302.



Las virtudes que son útiles
en las relaciones
con los demás presuponen
que uno se interesa
por el bienestar de los demás
y ello descansa sobre
el sentimiento de
benevolencia o de simpatía.



como bueno. Tugenhath considera que la teoría de la motivación de Smith es sólida al permitir separar el aprobar de lo digno de aprobación, esto es, ver con claridad que la aprobación halla su legitimidad en razones y, en consecuencia, en un principio de enjuiciamiento moral. ¿Pero cuál es ese principio y cómo se determina?

El imperativo categórico como único principio moral plausible

La objetividad de la moral parece presuponer la posibilidad de establecer cuándo un juicio moral está equivocado y cuándo es correcto. Desde el punto de vista objetivista del observador imparcial, existen varios niveles en los que se puede dar un fallo en los juicios morales, a saber:

1. La equivocación se presenta en quien juzga por falta de información. Aquí el error es empírico y no normativo.
2. La equivocación reside en que la situación es empíricamente compleja y existen múltiples

aspectos normativos que deben ser abordados desde el punto de vista del observador imparcial.

3. La equivocación se relaciona con la dificultad de determinar quiénes constituyen la comunidad moral. No se sabe si el espectador imparcial puede ser cualquier ser humano o el miembro de una comunidad moral determinada. Para Smith, el espectador imparcial es cualquier ser humano, aunque esto no lo excluye, según Tugendhat, de caer en el etnocentrismo. La única forma de no caer en él sería estableciendo una noción de bueno a través de unas normas transculturales válidas.
4. Podemos cuestionar lo acertado de una norma desde el punto de vista de su legitimidad o justificación. Pero si no existe una justificación absoluta para los principios morales entonces, ¿qué alternativa nos queda?

Aquí la salida de Tugendhat es ingeniosa: si bien no podemos justificar racionalmente el principio de la moral, sí que podemos comparar diversos



principios para elegir el más racional o plausible. Aunque tal comparación no sería necesaria si se aceptara que el principio del espectador imparcial es suficiente para construir una ética universal. Pero según Tugendhat, el principio tiene serias limitaciones idiosincráticas, pues el observador imparcial observa desde un punto de vista determinado, sin el cual no podría juzgar. De hecho, el principio presupone el punto de vista de la simpatía, acerca del cual podemos preguntar todavía por qué es ese el fundamento y no otro. Además, el principio brinda escasa justificación para las virtudes de la justicia y la beneficencia. Por ello, es necesario, complementar el principio de Smith con el imperativo categórico kantiano: si se juzga se debe juzgar desde el punto de vista del “respeto imparcial de los intereses de los participantes.”⁷

Para Tugendhat dicha formulación del principio de justificación de los juicios morales supone diferenciar dos cuestiones, a saber: “¿Qué es lo que parece como moralmente bueno desde la perspectiva de cualquiera, esto es, del que juzga imparcialmente?” y “¿Cómo desea cualquiera que todos lo traten o que se comporten con respecto a él?”⁸.

La plausibilidad del principio moral descansa sobre la estrategia kantiana de construir la primera cuestión sobre la segunda. Pero ¿qué significa esto? Significa que lo bueno sólo puede estar definido de manera universal a partir de la consideración imparcial de los intereses de los participantes. Todos deseamos que se nos juzgue de manera imparcial. El problema con la moral

tradicional religiosa es que habla de una “universalidad” desde un punto de vista determinado que no es, después de todo, universalizable.

Pasemos ahora a mirar los argumentos que Tugendhat ofrece en apoyo de su tesis de que “el principio de la consideración igual de los derechos e intereses de todos” es el único principio moral plausible. Tugendhat divide su argumentación en dos pasos, a los que llama el componente positivo y el componente negativo. El paso positivo consiste en mostrar que el principio es recomendable, mientras que el paso negativo consiste en mostrar que otros candidatos a figurar como el principio plausible no son recomendables (rationales) debido a ciertas fallas conceptuales.

El paso positivo se apoya en el argumento del parásito moral o Free Rider e intenta mostrar la racionalidad del procedimiento para determinar qué normas morales uno desearía que los otros adoptaran. En tanto que miembro de la comunidad moral en la que vive, nuestro parásito moral debe presuponer una conciencia moral en los demás e incluso puede llegar a promoverla. Con ello goza de los beneficios de vivir en una comunidad moral, pero sin tener obligaciones hacia los demás. Si lo que uno anhela es que sus deseos sean respetados, racionalmente la mejor elección sería optar por vivir en una comunidad que promueva el respeto por los intereses de todos. En consecuencia, la mejor moral, la más recomendable, desde la perspectiva de sus usuarios, sería la moral kantiana. Tugendhat se pregunta si su argumento es circular pues la estrategia de preguntar a quién

7. *Ibíd.*, pág. 305.

8. *Ibíd.*



beneficia la moral parece presuponer, justamente, lo que hay que demostrar. Pero no hay tal círculo en la argumentación, ya que precisamente el ser moral supone superar el egoísmo ético lo cual no significa que los intereses de las personas no deban ser tomados en cuenta. Una moral sin la preocupación por los intereses de las personas no parece ser coherentemente concebible.

El paso negativo consiste en demostrar la no plausibilidad de otros enfoques en materia de justificación moral. Según Tugendhat, son tres:

1. La ética de la compasión, cuyo principio consiste en no infringir dolor e impedirlo. Tugendhat la descarta como plausible pues con base en tal “principio” no es posible construir un sistema de normas.
2. La ética comunitaria, cuyo principio se define por el ideal de la conservación del Estado. Tugendhat no la considera como plausible debido a que el valor de la lealtad al Estado, por encima de los bienes personales, termina por caer en justificaciones trascendentes.
3. La ética utilitarista, la cual es una moral de la compasión en sentido positivo.

El único competidor serio, en la pugna por la plausibilidad, es el utilitarismo. Según Tugendhat, el utilitarismo es una ética que comparte con la ética de Kant el énfasis sobre la noción de persona y en el hecho de que no acude a entidades trascendentes en la fundamentación de la moral. Pero Tugendhat considera que es posible, en su discusión con los utilitaristas, dejar por fuera el

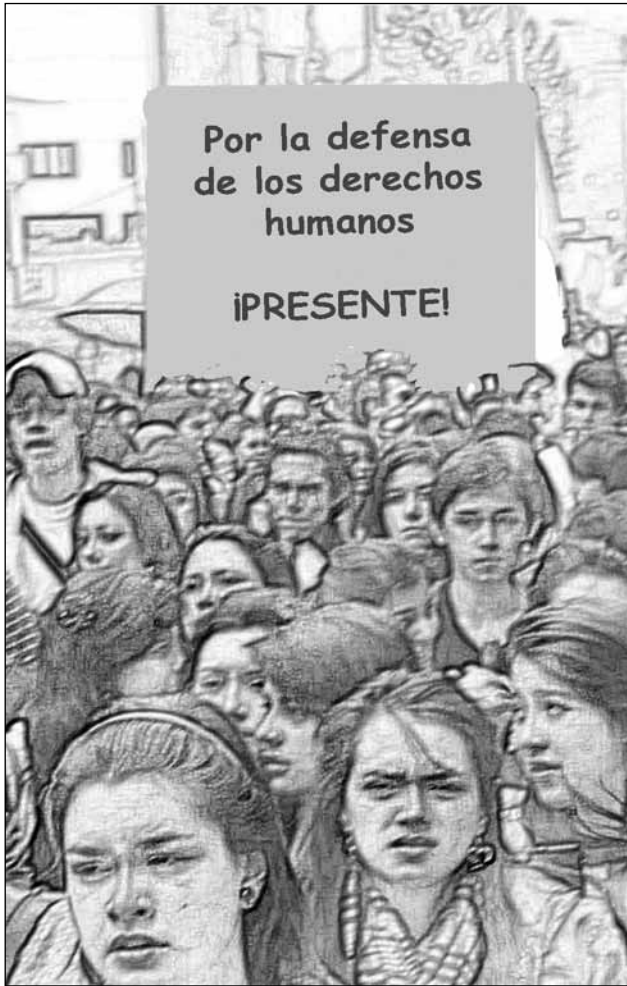
tema de los animales, cuestión muy problemática, pues es imposible hablar de utilitarismo clásico o de preferencia sin entender que es, precisamente, la ampliación del círculo de lo moral y el comenzar a tomarse en serio los derechos de los animales, uno de los elementos más innovadores de la propuesta ética de los utilitaristas.⁹

Tugendhat reconoce que el principio de justificación moral del utilitarismo “contiene algo a su favor que ha sido descuidado por el kantismo”¹⁰, algo que sólo puede salir a la luz si se adopta la estrategia de renunciar a la fundamentación trascendente de la moral, aunque sin caer en los brazos de un contractualismo insuficiente. Para apreciar con más claridad el elemento valioso que yace tras el utilitarismo, Tugendhat realiza una pequeña reconstrucción histórica del desarrollo y evolución del utilitarismo. El principio utilitarista aparece por primera vez en Hutcheson. En Hume se da una noción similar, pues el filósofo escocés defiende la tesis de que lo que le da el valor moral a las virtudes es su utilidad en las relaciones con los demás y con uno mismo. Las virtudes que son útiles en las relaciones con los demás presuponen que uno se interesa por el bienestar de los otros y ello descansa sobre el sentimiento de benevolencia o de simpatía. El reconocimiento de que lo que dota de valor a ciertas virtudes es su utilidad para los demás, se apoya en la prueba que Hume da para rechazar las virtudes monacales. El argumento es el siguiente:

Y como se admite que toda cualidad, útil o agradable para nosotros o para los demás, es parte del

9. Ver SINGER, P. *Ética práctica*. Londres: Cambridge University Press, 1993.

10. *Ibíd.*, pág. 310.



El principio del respeto universal no significa que en todas las circunstancias las personas deban tratarse de la misma manera.

Hay casos donde el respeto exige tratar a los demás de modo diferente, pero esta diferenciación puede construirse desde la imparcialidad.

mérito personal, no se recibirá ninguna otra allí donde los hombres juzguen con su razón natural, exenta de prejuicios y sin las apariencias engañosas de la superstición y de la falsa religión. El celibato, ayuno, penitencia, mortificación, negación de sí mismo, humildad, silencio, soledad y todo el conjunto de virtudes monacales, ¿por qué son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos, sino porque no sirven de nada, ni favorecen la fortuna del hombre en el mundo, no le hacen más valioso como miembro de la sociedad, ni le califican para el recreo y entretenimiento de la compañía, ni incrementan su capacidad de gozar? Por el contrario, observamos que todas ellas obstaculizan estos fines deseables; tornan estúpido al entendimiento y endurecen el corazón, oscurecen la fantasía y agrian el carácter. Por lo tanto y con razón, las pasamos a la columna opuesta y las colocamos en el catálogo de los vicios; y no hay superstición que tenga entre los hombres fuerza suficiente para pervertir por entero la fuerza de estos sentimientos naturales. Un fanático, sombrío y obstinado puede tener tras su muerte, un lugar en el calendario; pero difícilmente será admitido en vida en intimidad y sociedad, a no ser por quienes sean tan delirantes y lóbregos como él.¹¹

Según Tugendhat, la tesis de la utilidad de las virtudes en Hume es correspondiente con su propia tesis de que la moral tiene que ver, ante todo, con los deseos y los intereses de los demás. Es más, tanto el kantismo como el utilitarismo coinciden en que, al rechazar la moral teológica, lo único que puede servir de base para la construcción de la moralidad es el respeto por los intereses de los demás, algo que los utilitaristas asocian con noción de benevolencia. Pero el paralelo con Hume tiene sus limitaciones, pues su concepción de utilidad o felicidad es relativa a la sociedad y no al indivi-

11. HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Buenos Aires: Aguilar, 1968, pp. 146-147.



duo. Esto supone una limitación también para su noción de justicia que no incorpora una noción de consideración “por cada uno y todos los otros”.

“La mejor acción es aquella que proporciona la mayor felicidad para el mayor número”, tal es la fórmula en la que Hutcheson resumió el principio utilitarista. Pero lo verdaderamente importante en Hutcheson es su aporte en mostrar las limitaciones del deontologismo kantiano, al sugerir una pregunta que, como el mismo Tugendhat admite, el kantismo no ha tenido en cuenta: “¿Cómo nos comportamos moralmente mejor frente a varias alternativas de acción que conciernen positivamente o negativamente a varias personas?”¹²

Responder acertadamente a esta pregunta implica formular el principio general plausible de la moral: “...los intereses de todos deben respetarse de igual modo; ellos tienen derecho a eso.”¹³ Pero ¿cómo se relaciona el principio de utilidad con este nuevo principio? A primera vista, el principio de la mayor felicidad no es equivalente al principio del respeto imparcial de los intereses de todos debido a dos razones. En primer lugar, el principio de respeto incorpora la noción de justicia al hablar de iguales derechos, mientras que el principio de utilidad no la incorpora, pues en el cálculo utilitarista se trata de establecer la mayor felicidad o infelicidad, siendo indiferente el problema de la justicia distributiva: hay derechos que no se pueden garantizar o distribuir según méritos, sino que valen para todos de manera irrestricta. En segundo lugar, el principio del respeto universal no significa que en todas las circunstancias las personas deban tratarse de la misma manera. Hay casos donde

el respeto exige tratar a los demás de modo diferente, pero esta diferenciación puede construirse desde la imparcialidad. Por ejemplo, se trata a los discapacitados de manera diferente pero imparcial. Pero ¿qué sucede aquí con el principio de la mayor felicidad? ¿Produce los mismos resultados que el principio del respeto universal? Es en este punto en el que Tugendhat desarrolla las críticas al principio de utilidad y al utilitarismo a través del estudio de tres casos. La estrategia consiste en mostrar que el principio de la mayor felicidad conduciría a actos moralmente reprobables, por lo que más bien debería ser adoptado el principio del respeto universal como el único principio moral plausible. Recordemos que Tugendhat tiene que mostrar que el utilitarismo no es racionalmente aceptable y que, por ello, no puede ser plausible.

- Primer caso: la regla de la mayor felicidad exige suprimir derechos especiales, como los surgidos de la promesa o de un contrato. Un utilitarista debe aceptar, si es consistente con su postura, que es preciso romper siempre con las promesas si con ello se puede obtener una mayor felicidad.
- Segundo caso: la regla de la mayor felicidad supone no reconocer obligaciones especiales que surgen de las relaciones personales (padre-hijo). Estamos obligados a alimentar a nuestro hijo, pero no al hijo de cualquier persona. Un utilitarista coherente debe admitir que si se logra la mayor felicidad, a costa de sacrificar dichas obligaciones especiales, hay que hacerlo.

12. TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, pág. 311.

13. *Ibíd.*, pág. 312.



- Tercer caso: la regla de la mayor felicidad permite que uno pueda tener derecho a sacrificar una vida y pueda disponer de los órganos de un paciente si con ello se salvan seis vidas, pues claramente el resultado es mejor al maximizar la felicidad para la mayoría.

Una posible salida a tales críticas consiste en afirmar que el punto de vista utilitarista se salva si se tienen en cuenta “conexiones empíricas adicionales.” Por ejemplo, se puede responder al segundo caso diciendo que “Aquellos cuyos derechos especiales son perjudicados sufrirán más, también cuando sean vulnerados los derechos de sus familiares.”¹⁴ Pero lo decisivo aquí para Tugendhat, consiste en ver que la debilidad del principio de utilidad se halla en su corrección empírica al mostrarse como un principio insuficiente, a diferencia del principio de respeto universal, que sí permite una solución razonable a los tres casos problemáticos, siendo por ello comparativamente más plausible.

A Tugendhat le parece chocante el carácter reduccionista del utilitarismo, sobre todo el de Bentham, que ve las relaciones con los demás en términos de sumas y restas. Aunque reconoce que el principio “Todos han de contarse como uno y ninguno como más de uno” es de un valor alto en el progreso moral de la humanidad, tiene un rango de aplicación restringido a las reglas de juego del cálculo utilitarista, y no puede interpretarse como un principio relativo a la igualdad de derechos. Pero ¿son válidas las críticas al utilitarismo? ¿Es

el principio de respeto universal un principio kantiano o es un principio utilitarista sin más?

En primer lugar, la noción de utilitarismo que emplea Tugendhat, si bien trata de ser exhaustiva, deja por fuera a nada más y nada menos que a Mill, uno de los críticos más importantes de Bentham. Mill fue un continuador de la filosofía utilitarista de Bentham. En este sentido estuvo convencido de la importancia de buscar una fundamentación de la moral que no acudiera a principios metafísicos, sino a hechos observables. Mill realizó un perfeccionamiento del principio de utilidad de Bentham. Para ambos la noción de utilidad se relacionaba, en tanto fundamento de la moral, con la obligación de promover acciones que garantizaran la felicidad para el mayor número de personas. Aquí felicidad originalmente significaba placer y ausencia de dolor. No obstante, Mill amplió la noción de utilidad fundada ahora en los intereses permanentes del hombre que aspira a un progreso moral.

Como medio para alcanzar más aproximadamente este ideal, la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posibles la felicidad o (como en términos prácticos podría denominarse) los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto.¹⁵

En el utilitarismo de Mill también hay una noción clara de imparcialidad que lo acerca mucho a Kant:

Debo repetir que los detractores del utilitarismo raras veces le hacen justicia y reconocen que la felicidad que constituye el criterio utilitarista

14. *Ibíd.*, pág. 313.

15. MILL, J. S. *Utilitarismo*. Barcelona: Altaya, 1994, pág. 62. El énfasis es mío.



de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente.¹⁶

Mill consideró que el utilitarismo anterior caía en una especie de individualismo estático y problemático, que se centraba en la satisfacción del placer por parte del sujeto. Para él, los individuos son entidades dinámicas que están en proceso de perfeccionamiento y como tales, están orientados al desarrollo de todas sus potencialidades. Mill también condenó el individualismo que sólo atiende a los intereses privados y se despreocupa de los intereses públicos o del bien común. A diferencia de Bentham, consideró que los sentimientos morales eran fundamentales a la hora de hablar de ética. Los sentimientos morales anteceden al interés particular. Este enfoque le permitió entender que lo que une a los individuos no es el placer sino el progreso del espíritu humano, es decir, que una cosa era el interés o satisfacción propia, y otra cosa muy distinta era la felicidad.

Uno de los aportes fundamentales del pensamiento de Mill se dio en el terreno de las relaciones entre religión y moral, y en su rechazo de una fundamentación trascendente de la moral. Mill se preguntó si la creencia religiosa es realmente indispensable para el bienestar de la humanidad o si por el contrario, los beneficios que la creencia religiosa produce podían ser obtenidos de otra manera sin tener que cargar con los males que van unidos a dichos beneficios cuando se obtienen de la religión. De ahí que Mill haya propuesto la

creación de una nueva religión: la religión de la humanidad. Una religión que no buscaba que los individuos se convirtieran en seres interesados en recompensas celestiales, sino que hiciera de ellos seres responsables que, por amor a la humanidad, cumplen sus deberes.

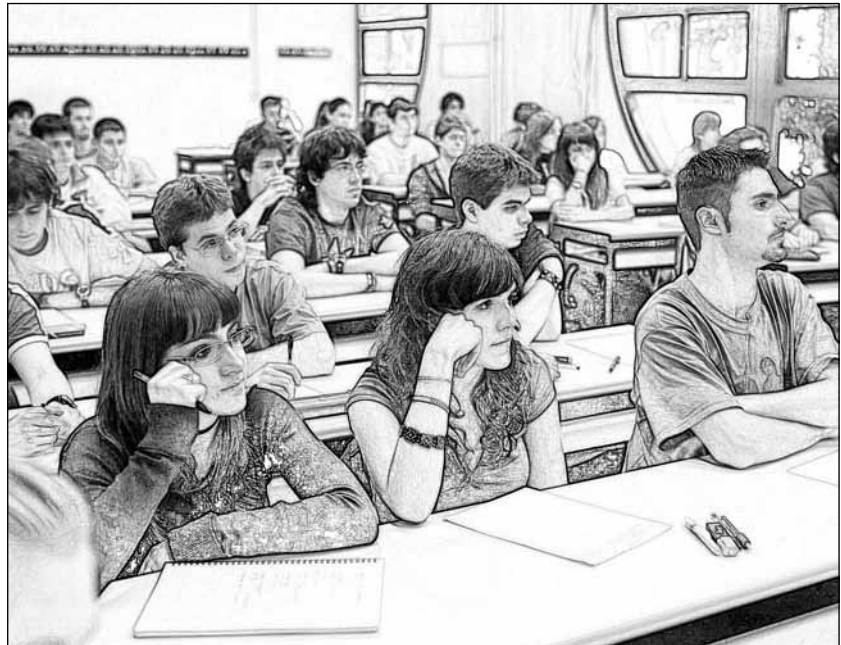
Respecto a los argumentos de Tugendhat sobre los tres casos que usa para refutar al utilitarismo, no parecen ser del todo concluyentes, pues aparentan afectar solamente al utilitarismo del acto, pero no al utilitarismo de la regla. El utilitarismo del acto juzga la bondad o la maldad de las acciones conforme a los beneficios que de ellas resulten. Pero esto se hace sin apelar a reglas. El utilitarismo de la regla, por el contrario, sostiene que las promesas deben, en general, ser objeto de obediencia, pues justamente es el respeto a las normas lo que genera una utilidad comparativamente mayor que su incumplimiento sistemático. Con respecto al sacrificio de personas, en el caso de Mill es claro que no es posible que, por motivos utilitaristas, las personas acepten ciertos beneficios a costa del sacrificio de los demás. La idea de imparcialidad y la idea de que hay que tener en cuenta los intereses de los demás, hacen que tales actos no se puedan llevar a cabo sin violar tales ideales. Y tales ideales constituyen el bienestar de la comunidad sin la cual no se puede disfrutar de los bienes y de la libertad. ¿Quién desearía vivir en una sociedad en la que no se tiene un mínimo de seguridad para vivir y no se puede obtener algo y disfrutarlo sin el sacrificio de alguien?

En lo que sigue intentaré mostrar que el supuesto principio kantiano de Tugendhat es, en realidad,

16. Ibíd.



Los individuos
son entidades dinámicas
que están en proceso
de perfeccionamiento
y como tales, están
orientados al desarrollo
de todas sus
potencialidades.



un principio utilitarista, con lo cual la moral plausible sería precisamente ésta y no la kantiana. Según Tugendhat el principio que él defiende es “...el principio de la consideración igual de los derechos e intereses de todos.” Pero este principio admite una interpretación utilitarista, pues simplemente basta con que nos preguntemos qué consecuencias se seguirían de adoptar dicho principio. Este principio es similar al sugerido por Peter Singer en su libro *Ética práctica*, publicado en 1980. Para Singer, su ética utilitarista está basada en el principio de igual consideración de intereses. Las mejores consecuencias se definen en términos de dicho principio. El principio establece que, a la hora de actuar, debo tener en cuenta los intereses de todas las personas afectadas por mi acción. Una acción es buena si maximiza los intereses de los afectados. El principio de igual consideración de

intereses es un principio de igualdad y de imparcialidad. En palabras de Singer:

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones. Esto quiere decir que si sólo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que B gana, es preferible no ejecutar dicha acción. Si aceptamos el principio de igual consideración de intereses, no podemos afirmar que realizar la acción determinada es mejor a pesar de los hechos descritos, debido a que nos preocupa más B que A. Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, sea de quien sea.¹⁷

Este principio es utilitarista. De hecho, con base en él podemos responder a las críticas de Tugendhat

17. SINGER, P. *Ética práctica*. Londres: Cambridge University Press, 1993, pp. 25-26.



y ver el utilitarismo clásico en continuidad con el utilitarismo de preferencia de Singer.

La manera de pensar que he esbozado es una forma de utilitarismo. Se diferencia del utilitarismo clásico en que se entiende por las mejores consecuencias, lo que en general favorece los intereses de los afectados, y no meramente como lo que aumenta el placer y reduce el dolor. (Sin embargo, se ha sugerido que los utilitaristas clásicos como Bentham, John Stuart y Mill usaban “placer” y “dolor” en un sentido amplio que les permitía incluir como “placer” el conseguir lo que uno deseaba y lo contrario como “dolor”. Si esta interpretación es correcta, desaparece la diferencia entre el utilitarismo clásico y el utilitarismo basado en los intereses.¹⁸

Es claro, a partir de lo dicho, que el principio de igual consideración de intereses es, a la vez, un principio de enjuiciamiento y un procedimiento de decisión, lo cual permite superar las limitaciones del principio kantiano que sólo puede ser un principio de enjuiciamiento.

Los derechos humanos y el principio de respeto universal

Según Tugendhat, el principio del respeto universal implica el reconocimiento de igualdad de derechos para todos. Si nuestra obligación es respetar los intereses de los demás, ello supone reconocer que los demás gozan de unos derechos. Pero tal tesis necesita justificación, lo cual supondrá responder a dos preguntas: 1. ¿Qué justificación tenemos para reconocer que aquellas personas frente a las que tenemos obligaciones poseen derechos en correspondencia con tales

obligaciones? 2. ¿En qué consiste tener un derecho? Responder a ambas preguntas supone determinar si estamos o no justificados para hablar de derechos morales a partir de la noción de obligación moral, lo cual nos conducirá de la esfera privada a la esfera pública de la moral, es decir, al asunto de la moral política donde se trata de determinar la bondad o maldad de ciertas acciones del Estado.

La justificación de Tugendhat comienza por determinar, como punto de partida, en qué consiste la justificación de los derechos subjetivos. ¿Es posible, como sugiere Mackie, derivar la moral a partir del concepto de derecho subjetivo sin necesidad de apelar ni al principio kantiano ni al utilitarista? Según Tugendhat, una moral centrada en la noción de derecho subjetivo se opone, más que nada, al utilitarismo, el cual al ser una moral teleológica, no acepta la primacía de los derechos de todos como algo inalienable que esté por fuera de la noción de utilidad. En el caso de Kant, la contraposición con la propuesta de Mackie es menos evidente, pues en Kant claramente hay una orientación ética que favorece una justificación de los derechos humanos desde la noción de obligación, implícita en la segunda formulación del imperativo categórico, la cual permite hablar del respeto a los derechos de los demás. Pero la propuesta de Mackie fracasa porque en definitiva el concepto de obligación no es reemplazable por el concepto de derecho, pues la noción de obligación presupone la noción de sanción, por lo cual los derechos perderían peso sin una noción de obligación así entendida. No es posible hablar de derechos sin sanciones.

18. *Ibíd.*, pág. 17. El énfasis es mío.



Es preciso entonces aclarar la noción de derecho subjetivo. Para ello, es útil comenzar por derechos que aún no sean ni legales ni morales o que no requieren serlo, como estrategia para entender dicha noción. Estos derechos personales surgen, por ejemplo, en el caso de la promesa. Cuando se promete algo se genera un derecho correspondiente a una obligación. Estoy obligado a cumplir la promesa y las personas tienen derecho a exigir su cumplimiento. Pero los derechos son cosas que se exigen, pero también algo a lo que se puede renunciar. Además es posible aprender lo que significa tener un derecho con anterioridad a la capacidad para evaluar moralmente. En consecuencia, al afirmar que romper una promesa es malo, sólo queremos decir “que existe una obligación moral no relativa de mantener la obligación relativa que tenemos frente a quien hemos hecho la promesa.”¹⁹ Por lo tanto, si esto es así todavía no se posee una explicación de lo que significa un derecho moral. Lo que tenemos es una superposición de los niveles moral y legal. La ruptura de una promesa me puede enviar a la cárcel. Las normas morales pueden dar lugar a normas penales y el derecho puede ser enjuiciado moralmente.

Pero “¿Es razonable no sólo cimentar los derechos especiales mediante los generales correspondientes, morales y/o legales, sino también referir a los derechos partes de las otras normas morales y legales?”²⁰ Lo que está en juego aquí es tratar de justificar la ampliación de las exigencias o reclamos hacia alguien, propias de los derechos

especiales, hacia una instancia de reclamo más general, esto es, en el caso del derecho legal, hacia una instancia judicial. Pero en el caso del derecho moral, no es obvio que contaría aquí como una instancia de reclamo más general. Ante esta dificultad, la pregunta obligada que se hace Tugendhat, es: “¿Qué sentido tiene, en general, hablar de un derecho sobre algo?”²¹ Tener derecho sobre una cosa, significa, en la interpretación de Alexy, análogamente, como en el caso de los derechos especiales, que alguien debe responder en este caso: el Estado. Pero también la exigencia de cumplimiento de un derecho puede estar dirigida a todas las personas.

La cuestión clave que hay que resolver es “¿qué puede querer decir entonces que los seres humanos “tienen” ciertos derechos simplemente porque son seres humanos?”²² A primera vista, no parece ser claro que puedan existir derechos que no han sido otorgados por nadie, como sucedería en el caso de los derechos humanos que simplemente se tienen por el hecho de ser seres humanos. ¿Pero es esto correcto? Según Tugendhat, no. Los derechos humanos son otorgados por nosotros mismos a todos los seres humanos en la medida en que aceptamos y adoptamos la moral del respeto universal. En este sentido, los derechos morales son derechos que son conferidos por nosotros mismos si aceptamos tratar a los demás bajo el principio “los intereses de todos deben respetarse de igual modo; ellos tienen derecho a eso.” A continuación Tugendhat se pregunta si existen tales derechos,

19. TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, pág. 329.

20. *Ibíd.*, pág. 330.

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*, pág. 332



pues si no es así, su argumento a favor de la fundamentación de los derechos humanos sobre el principio del respeto universal no parece funcionar. Lo que se ha demostrado es que si existen esos derechos, una manera razonable de explicar su origen es que han sido otorgados apelando a la moral del respeto universal. Pero la cuestión ahora es saber si existen. ¿Cómo determinamos la existencia de tales derechos? La pregunta sólo puede ser respondida a partir del principio del enjuiciamiento moral, esto es, “desde el lugar donde... hay que responder a todas las cuestiones morales: ¿cómo queremos, desde un punto de vista imparcial, que todos se comporten?”²³ Pero ¿cómo se establece la existencia de los derechos humanos a partir de tal principio? La explicación de Tugendhat es la siguiente:

Si reconocemos al otro como sujeto de derechos, lo concebimos como sosteniendo en su mano una cantidad indeterminada de riendas invisibles a las que estamos ligados en cuanto miembros de la comunidad moral y que él puede recordarnos dado el caso.

Tal vez esto no sea mucho, pero es algo; el otro es considerado ahora como sujeto (sujeto de derechos) y no como mero objeto de nuestras obligaciones, es decir que entendemos nuestra obligación como reflejo de su derecho. Y si nos preguntamos si es deseable este refuerzo de la moral desde la perspectiva imparcial del afectado, la respuesta sólo puede ser positiva, y por consiguiente existen dichos derechos (tan rápidamente se puede aquí derivar la existencia), y está justificado que yo haya comprendido así desde el comienzo la moral del

imperativo categórico. Queda aquí también más fuertemente subrayado lo que ciertamente estaba contenido en el imperativo categórico, es decir, que ahora todo se juzga desde la perspectiva de quienes poseen los derechos. Aunque el concepto de derecho descansa sobre el de obligación, su contenido es tal que las obligaciones resultan de los intereses y necesidades, y de los derechos que se siguen de ellos: los derechos se siguen de las necesidades, si ello aparece como deseable desde el enjuiciamiento imparcial.²⁴

La anterior argumentación de Tugendhat implica ciertas tesis problemáticas. La primera tesis establece que el fundamento más plausible sobre el cual se erigen los derechos humanos es el principio del respeto universal. Esto es así, pues se supone que dicho principio es el principio moral más plausible. La segunda tesis es que hay una correlación muy fuerte entre intereses, necesidades y derechos, de tal forma que sólo hay derechos si se tienen los correspondientes intereses y se reconocen desde un punto de vista imparcial. Esta última tesis parecería entrar en conflicto con la afirmación de Tugendhat de que los niños pequeños tienen derechos, pero no obligaciones, pues cabría preguntarse si tiene sentido atribuir intereses y necesidades a un niño.²⁵ A primera vista parece que no tiene sentido y, en consecuencia, los niños no tendrían ciertos derechos. Tugendhat podría replicar que puede estar dentro de nuestros intereses la obligación de reconocerles un determinado derecho a los niños, pero esto no implica

23. *Ibíd.*, pág. 334.

24. *Ibíd.*, pág. 336. Vale la pena señalar la similitud de planteamientos entre Tugendhat y Alan Gewirth en el tema de la fundamentación de los derechos humanos. Según Gewirth, los derechos humanos “requieren que todo agente tome en cuenta favorablemente los más importantes intereses de los demás agentes futuros.” Gewirth, A. “La base y el contenido de los derechos humanos” en: Betegón, J. (ed.). *Derecho y moral*. Barcelona: Ariel, 1990, pág. 134.

25. Ver TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, pág. 171 y siguientes.



que ellos tengan en sí mismos esos derechos. Si la atribución de derechos depende de poder tener intereses, entonces Tugendhat sería nuevamente un utilitarista pues para Singer, por ejemplo, tener derecho a la vida se relaciona con el interés por estar vivo y por lo tanto, con la capacidad de tener intereses que sólo es atribuible a los seres humanos que son personas, es decir, seres autoconscientes y racionales, capacidad que no poseen los niños.²⁶

Derechos humanos sin fundamentos: la propuesta de Rorty

En aras de la discusión, supongamos que lo dicho hasta aquí en contra de Tugendhat no es válido y que su propuesta moral sea la más plausible y sirva para fundamentar los derechos humanos. Pero si es posible demostrar que los derechos humanos no requieren de fundamentación, entonces, ¿qué sentido tiene hablar de una moral plausible? A continuación expondré y analizaré los argumentos de Rorty a favor de la tesis de que los derechos humanos ni necesitan ni pueden ser fundamentados a partir de un principio racional²⁷, como claramente sostiene Tugendhat.

Si, quienes violan los derechos humanos no creen estar violándolos, entonces la explicación de esta paradoja se debe a que quienes matan y violan a otros no los incluyen en el círculo de considera-

ción moral de respeto a los seres humanos. Ni los israelíes que matan musulmanes, ni los musulmanes que matan israelíes están, desde su punto de vista, violando el derecho a la vida de nadie. Ambos aducen que están matando animales, no precisamente seres humanos. La respuesta del fundacionalismo moral tradicional a este contrasentido, según Rorty, ha sido la de buscar un criterio para establecer “qué tienen de especial los bípedos implumes, explicando qué es lo esencial a los seres humanos.”²⁸

La posesión de racionalidad ha permitido, históricamente, separar a los animales de los hombres, constituyéndose además en el fundamento de la moralidad. Tal enfoque, según Rorty, debe postular una realidad transcultural que permita que dicha racionalidad se pueda predicar de manera universal de los seres humanos. Pero ¿es correcto hablar de una racionalidad universal? ¿Es el principio del respeto universal transcultural el fundamento de los derechos humanos, como sostiene Tugendhat? Para Rorty, no hay posibilidad de hallar un fundamento, allende la cultura, para tales derechos. Por el contrario, para Rorty hay que “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.”²⁹

Según Rorty, es posible hablar de una ética sin fundamentos universales sin que por ello anule-

26. SINGER, P. *Ética práctica*. Londres: Cambridge University Press, 1993, pág. 187.

27. Rorty, junto con Michael Ignatieff, es uno de los representantes más destacados del enfoque antifundacionalista de los derechos humanos. Ver Ignatieff, M. “Human Rights as Idolatry” en: Gutman, A. *Human Rights as Politics an Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

28. RORTY, R. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000, pág. 222.

29. *Ibíd.*, pág. 224,



Quien afirme que el respeto a los derechos humanos depende del conocimiento de la naturaleza humana, está comprometido con el conocimiento de hechos que son independientes de la cultura y la historia.

mos la posibilidad de fomentar el respeto a los derechos humanos. Si no es posible hablar de una naturaleza humana universal entonces el respeto a la vida humana no supone hallar la esencia de lo humano. Más bien, el respeto a la vida humana se apoya en hechos históricos y culturales, no en algo que esté más allá de tales hechos contingentes. Quien afirme que el respeto a los derechos humanos depende del conocimiento de la naturaleza humana, está comprometido con el conocimiento de hechos que son independientes de la cultura y la historia. Pero para Rorty no es posible escapar de nuestros condicionamientos históricos y culturales y entrar en contacto racional con el atributo distintivo y esencial de lo humano. El supuesto de que existe un conocimiento de la naturaleza humana descansa, a su vez, sobre el supuesto de que hay una esencia de lo humano y una capacidad rastreadora de dicha

esencia. Pero tales supuestos son indefendibles si se adopta un enfoque naturalista, inspirado en Darwin, quien

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.³⁰

El gran legado de Darwin es haber mostrado que no puede haber una esencia de lo humano y que la condición humana es estar sometida al cambio: los humanos son más modificables y más sujetos a recrearse una y otra vez que lo que el esencialismo platónico pensó. Por ello, la creciente conciencia histórica de esta condición contingente de lo humano hace que carezcan de sentido todos los programas de investigación filosóficos que esperan encontrar nuestra verdadera naturaleza como

30. *Ibíd.*, pág. 228.



condición para hablar de un fundamento firme para la moral. De hecho, Darwin no propone otra teoría sobre la verdadera naturaleza humana, sino que “nos da razones para no tener que preguntar qué somos en realidad.”³¹ Por lo tanto, si los derechos humanos deben estar fundamentados en hechos transculturales moralmente significativos entonces tales hechos deben existir independientemente de cualquier cultura. Pero si se logran hallar buenas razones para creer que tales hechos no existen, esto supondría negar la posibilidad de entrar en contacto con la verdadera naturaleza humana. La esencia de la naturaleza humana resultaría ser un mito platónico cuya realidad no queda demostrada por la urgente necesidad de escapar, una y otra vez, de la contingencia de todo lo humano. Para Rorty es posible desarrollar un argumento pragmatista que demuestre la futilidad moral del platonismo, a saber:

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 los 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 hay dioses. Los pragmatistas razonamos a partir del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos no parece deberle nada al incremento de un conocimiento moral, pero sí todo a 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 ahistórica 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.³²

El denominado argumento pragmático de la eficacia causal, propuesto por Rorty, se apoya en la enseñanza de James de someter las ideas filosóficas a la criba de sus resultados prácticos. Es preciso analizar si y cómo los problemas y argumentos filosóficos inciden en los asuntos humanos. Para ambos pragmatistas, afirmar que una creencia es verdadera es lo mismo que sostener que tal creencia determina una diferencia importante en la práctica. En este sentido, recurrir a un conocimiento moral transcultural no sirve para explicar cómo se da el respeto a los derechos humanos, pues tal recurso carece de eficacia causal. Sin tal eficacia, no hay cómo asegurar la realidad de unos hechos morales transculturales, cuyo conocimiento brinde unos fundamentos sólidos para el establecimiento y el respeto de los derechos humanos. Para Rorty, no es la pregunta platónica “¿qué somos?”, sino más bien la pregunta “¿qué queremos hacer de nosotros?”, la que debe ser respondida. Hay que examinar las consecuencias prácticas de adoptar ciertas creencias morales, en vez de buscar la esencia de la bondad.

Los pragmatistas no creen que la indagación puede ponernos en contacto con una realidad no humana más de lo que hayamos podido estar nunca, y por consiguiente, según ellos la única cuestión

31. *Ibíd.*, pág. 230.

32. *Ibíd.*, pág. 226.



importante es: ¿será mejor la vida humana, en el futuro, si adoptamos esta creencia, esta práctica, esta institución?³³

La promoción de los derechos humanos no depende de argumentos que recurran a una racionalidad transcultural. Ahora bien, ¿apelar a los sentimientos morales tiene la eficacia causal necesaria para explicar el florecimiento de una cultura del respeto a los derechos humanos? Para Rorty, éste es el caso, lo cual significa que realizar la utopía de la Ilustración, esto es, la utopía liberal del respeto a ciertos derechos inalienables, sólo se puede hacer realidad “a base de manipular nuestros sentimientos y no incrementando nuestro conocimiento...”³⁴

Frente a pensadores como Tugendhat, Rorty intenta mostrar la plausibilidad de una ética del respeto a los derechos humanos sin necesidad de postular fundamentos racionales universales. Es preciso acudir a los sentimientos morales y superar el dualismo tradicional entre razón y sentimiento del cual es todavía presa el filósofo alemán. Hay que abandonar la tradición platónica responsable de este dualismo e inspirarse en filósofos como Hume, quien cuestionó la supuesta oposición entre razón y sentimiento. Hume ha mostrado con creces que una adecuada comprensión de la moral

no puede ser ajena al papel determinante de los sentimientos morales.³⁵

A partir de esta idea de Hume, Rorty adelanta una crítica en contra de la tradición racionalista y fundacionalista en filosofía moral. Tal tradición ha dado por supuesto que la única forma de concebir y explicar el progreso moral es interpretándolo únicamente como un progreso relativo al conocimiento moral. Además, desde esta óptica racionalista, los sentimientos no pueden dar cuenta del concepto de obligación moral, necesario para hablar de derechos humanos, como lo sostiene claramente Tugendhat.

Pero según Rorty, la noción de obligación moral no requiere de una teoría filosófica que la explique, como Tugendhat afirma, pues en realidad no hay nada qué explicar. No es verdad que las personas se muestren más respetuosas de los derechos humanos porque sepan más acerca de la naturaleza del bien en sí o de la naturaleza universal de la racionalidad práctica. Lo que se puede y se debe comprender de la obligación moral no se obtiene de una fuente distinta a lo que la tradición liberal ha logrado en los diferentes procesos de aculturación y de generación de nuevos hábitos de respeto a los derechos humanos.

33. RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel, 2002, pág. 34. De hecho, para Rorty las éticas tradicionales que apelan a realidades platónicas o cuasiplatónicas para fundamentar la moral del respeto a los derechos humanos pueden ser acusadas de éticas autoritarias. Esto incluye a Platón, Kant y Tugendhat. Por eso para Rorty su enfoque pragmático y antifundacionalista de los derechos humanos debe defender la posibilidad de un punto de vista antiautoritario: “Con antiautoritarismo en ética me refiero al desarrollo que acabo de describir: la actitud que entiende lo que calificamos de abominación de moral, no como una intuición producida por una parte de nosotros que está en conexión con algo no humano y bueno, sino simplemente como un legado cultural revisable.” *Ibíd.*, pág. 38. La moral plausible de Tugendhat no parece ser un “legado cultural revisable”.

34. RORTY, R. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000, pág. 226.

35. HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Buenos Aires: Aguilar, 1968.



El error fundacional de la filosofía moral tradicional, en el cual cae también Tugendhat, consiste en fabricar una imagen mítica de un yo no relacional egoísta que sólo sigue sus inclinaciones, sin tener en cuenta los intereses de los demás. Tal estrategia, basada en la creación de este mítico yo, permite asegurar que los sentimientos no son lo suficientemente sólidos para enfrentar los retos de la moralidad y que es sólo la razón la que puede salvar a los seres humanos y convertirlos en mejores personas. En palabras de Rorty:

un yo que puede existir sin preocuparse por los demás, un yo visto como un frío psicópata que es preciso reprimir para tener en cuenta las necesidades de la demás gente. Esta es la imagen del yo que filósofos como Platón interpretaron en términos de la división razón-pasiones. Desde Platón, Occidente ha considerado que la distinción razón-pasión es paralela a la distinción entre lo universal y lo individual, y a la distinción entre actos desinteresados y actos egoístas. De esta suerte, las tradiciones religiosa, platónica y kantiana nos han cargado con la distinción entre un yo verdadero y un falso yo, entre un yo atento a lo que le dice la conciencia y uno que está preocupado por su verdadero interés. Este último yo no llega a ser moral; es sólo prudencial.³⁶

Son precisamente este tipo explicaciones racionalistas de la moral las que hay que abandonar como condición para comenzar a reconocer el valor de los sentimientos morales. Rorty cree que hay una alternativa real a las explicaciones y fundamentaciones racionalistas de la moral. Si no se acepta que los seres humanos tienen la capacidad

de sentir simpatía por los demás, el problema que plantea el amoralismo de por qué debemos ser morales sería insoluble si todos los seres humanos fueran parásitos morales. En este orden de ideas, el progreso moral no tendría nada que ver con un supuesto aumento de la racionalidad práctica de los agentes morales. Por el contrario, progresar significa, según Rorty, entender que una cultura es mejor que otra porque respeta los derechos humanos. Ahora bien, tal respeto sólo se entiende si tiene en cuenta que tales seres humanos han logrado una sensibilidad cada vez mayor hacia sus semejantes, es decir, son más solidarios: sienten el dolor ajeno como algo propio. Tal sensibilidad al dolor ajeno es lo que permite luchar por el reconocimiento de los derechos humanos de aquellos que tradicionalmente no son considerados iguales en derechos: los homosexuales, las minorías étnicas, etc. Sin una educación sentimental, sin sentimientos morales desarrollados, el sueño de una sociedad incluyente no deja de ser una quimera.

El mejor argumento y probablemente el único para dejar atrás el fundacionalismo 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 las 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.³⁷

36. RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel, 2002, pp. 206-207.

37. RORTY, R. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000, pág. 230. Para Tugendhat, la justificación de la moral no puede depender de las motivaciones, es decir de los sentimientos, sino de un conjunto sustantivo de razones. Además, los sentimientos sólo tienen un papel en la ética si se presupone antes el respeto, es decir, que el principio de la moralidad es anterior al sentimiento y no al con-



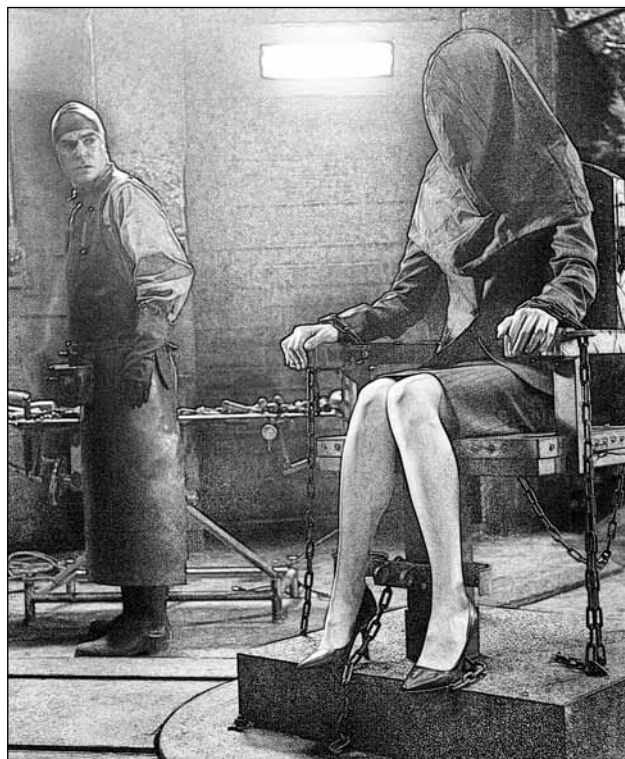
Conclusión

¿Es coherente la postura de Rorty al hablar de una ética sin fundamentos y defender, no obstante, los derechos humanos? ¿No requieren después de todo los derechos humanos de un fundamento universal? A manera de conclusión me gustaría analizar y evaluar algunos argumentos en contra del antifundacionalismo de Rorty.

Para algunos teóricos, como Schaefer, la postura de Rorty es inconsistente, por lo cual no es posible ser antifundacionalista en ética y estar a favor de los derechos humanos. Es preciso ser un fundacionalista si se quiere defender tales derechos, pues

su explicación [la de Rorty] de por qué el proyecto de los derechos humanos es relevante también implica la afirmación de un supuesto crucial que sólo puede ser justificado apelando a algún fundamento.³⁸

Si los derechos humanos no precisan de un fundamento que descansa sobre obligaciones morales universales, sino que sólo basta apelar a sentimientos morales, como propone Rorty, entonces ¿cómo explicar el progreso moral con base en el desarrollo e incremento de un sentimiento de simpatía cada vez más generalizado sin presuponer algún tipo de fundamento que explique la ampliación de dicho sentimiento? El progreso moral requiere postular sentimientos morales que sean reconocidos como valiosos transculturalmente. Rorty tiene que ser un esencialista, después de todo, lo



Sólo nuestra falible capacidad de sentir solidaridad puede acercarnos al ideal liberal de considerar que la crueldad es una opción que podemos y debemos abandonar. Por supuesto, hay que admitir que podemos fracasar una y otra vez antes de lograrlo, si es que lo logramos. Toda esperanza es, después de todo, falible.

cual vuelve inconsistente su postura a favor de los derechos humanos al tener que presuponer para

trario, como sugiere Rorty. Incluso si se admitiese que los sentimientos fueran determinantes en la ética, sólo lo serían de manera contingente, algo que sería sumamente problemático desde el planteamiento de Tugendhat. Más adelante nos ocuparemos de una posible respuesta de Rorty a esta objeción.

38. SCHAEFER, B. "Human Rights: problems with the Foundationless Approach", en: *Social Theory and Practice*, Vol. 31, #1, enero, 2005, pág. 36.



su defensa sentimental de tales derechos aquello que precisamente niega.

Rorty parece creer que puede dejar de hablar de fundamentos al apelar a sentimientos en vez de hechos. Pero esto no parece plausible. Si es verdad que algunos sentimientos son (transculturalmente) más valiosos que otros, es seguramente verdad en virtud de algunos hechos (transculturales) o conjuntos de hechos. Es difícil ver cómo se podría justificar un progreso de sentimientos morales sin apelar a hechos acerca de los seres humanos, hechos que apelarían al verdadero tipo de naturaleza humana, cuya existencia Rorty niega.³⁹

Pero para Rorty no es preciso ser esencialista acerca de la naturaleza humana como condición para defender el respeto a los derechos humanos. La contingencia de lo humano es una condición que no es posible rehuir, como pretenden los fundacionalistas como Schaefer, que suponen erróneamente que es posible asumir que se ha llegado al final de la investigación científica y ética acerca de los seres humanos. Afirmar que existe un fundamento transcultural para hablar de respeto es lo mismo que negar la naturaleza cambiante de los humanos. La obcecada búsqueda de la verdad última acerca de la humanidad y del mundo debe ceder su puesto a la más modesta propuesta de inclusión de un número cada vez mayor de personas tradicionalmente excluidas del reconocimiento de sus necesidades en términos de derechos.

Eso sería como pretender haber llegado al final de la evolución biológica, como pretender no sólo ser el último heredero de todas las eras anteriores sino

además el ser en el que estas estaban destinadas a culminar. Análogamente, mientras que no podemos tener por objeto la perfección, sí podemos aspirar a tomar en consideración más necesidades de la gente que antes.⁴⁰

Según William Talbott, Rorty es un antirrealista y, como tal, no puede defender el progreso moral que supone la defensa misma de los derechos humanos, pues claramente son un progreso en materia moral. Si por realismo moral se entiende la creencia en la existencia de verdades morales objetivas, entonces Rorty es un antirrealista al negar precisamente la existencia de tales verdades. Ahora bien, no es posible hablar de progreso sino como la narración de un realista del relato del hallazgo de verdades morales nuevas que superan la parcialidad de los enfoques anteriores y amplían la universalidad de los principios morales. En palabras de Talbott:

(...) he discutido cómo la regla de oro y el principio utilitarista ilustran el desarrollo de principios morales que trascienden las divisiones parroquiales de familia, tribu, nación e incluso especie. Lo mismo es verdad de los derechos humanos básicos... Si los derechos humanos se aplican a seres capaces de autonomía, entonces tales derechos nos proporcionan otro ejemplo de principios morales que trascienden las divisiones parroquiales y logran verdadera universalidad.⁴¹

Según Talbott, si Rorty defiende el progreso moral como un progreso en los sentimientos morales, entonces tal noción de progreso debe ser ajena a la verdad y, en consecuencia, al conocimiento. Además,

39. *Ibíd.*, pp. 37-38.

40. *Ibíd.*, pág. 215.

41. TALBOTT, W. *Which Rights Should Be Universal*. New York: Oxford University Press, 2005, pág. 168.



hablar de progreso presupone que tal proceso histórico no sucede de manera ciega porque la noción de progreso es teleológica y, como tal, implica un fin objetivo hacia el cual se dirige.

Creo que Rorty usa el término progreso simplemente para expresar su aprobación del proceso por medio del cual los derechos han sido extendidos más allá de los límites de la raza, la religión y el género. Pero ¿por qué considera esto como progreso si no hay nada objetivo hacia lo cual dicho desarrollo esté dirigido? Creo que la respuesta de Rorty podría ser que nuestros sentimientos mismos determinan los estándares de progreso, de modo que, no obstante, su desarrollo cuenta como progreso. Esto me parece una forma indirecta de decir que no hay realmente progreso.⁴²

Pero esta objeción de Talbott no es tan fuerte como parece. Según Rorty, el progreso no se puede entender de manera teleológica, de tal modo que esté dirigido hacia una meta objetiva. La única descripción que se puede dar del progreso moral sólo se puede hacer si tiene en cuenta los intereses y fines dados cultural e históricamente, pues nunca se puede hablar de progreso moral sino de manera etnocéntrica.

Ciertamente hemos progresado, según nuestra propia apreciación. Es decir, estamos en una disposición mucho mejor de servir a los propósitos que deseamos servir, y de solventar las situaciones a las que creemos que nos enfrentamos, de lo que lo estuvieron nuestros antepasados.⁴³

Más adelante afirma que la noción de progreso moral se debe entender y reinterpretar como la búsqueda de una “mejor versión de nosotros mismos”.

Tan pronto como se abandona la idea de que nos hacemos menos crueles y tratamos mejor a los demás por haber comprendido mejor la naturaleza del ser humano, de los derechos humanos... parece suficiente definir el progreso moral como un convertirnos en la mejor versión de nosotros mismos (en personas que no son racistas, ni agresivas, ni intolerante, etc.)⁴⁴

Pero para Talbott, hay una falencia más preocupante en el antifundacionismo ético de Rorty. El progreso moral implicaría cierto grado de arbitrariedad del cual Rorty no puede escapar. Hay que hacer extensivos los derechos humanos a toda la humanidad. Pero ¿cómo es posible dicha extensión? Según Rorty, la clave es el incremento de simpatía hacia los demás. Pero ¿sentir simpatía hacia alguien no es, después de todo, arbitrario? Es claro que la simpatía es dependiente del contexto y, por ello, no podría ser universalmente aplicable. Como sucede en la película Distrito 9, es factible, según Talbott, que se dé un encuentro con extraterrestres que tengan las mismas capacidades cognitivas y emocionales que los seres humanos, pero que tengan la aterradora y desagradable apariencia de grandes insectos. La pregunta obvia sería: ¿despertarían simpatía en los seres humanos y les concederían, con base en ella, igualdad de derechos? ¿Qué nos garantiza

42. *Ibíd.*, pág. 169.

43. RORTY, R. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000, pág. 15.

44. *Ibíd.*, pág. 15.



que no sucedería lo contrario? ¿No los eliminarían los humanos motivados por el sentimiento de repulsión que producen en ellos? ¿Quién dice que la humanidad no pueda ver en tal masacre de extraterrestres un signo de progreso moral? Si el sentimiento de simpatía establece la atribución de derechos y define quién tiene derechos y quién no los tiene, entonces sería claramente injusto no reconocerle derechos a ciertos seres que sólo nos producen asco. En conclusión, el reconocimiento de derechos a los otros no debe ser un asunto que deba hacerse sobre la simpatía.

Rorty podría defenderse de la anterior objeción, afirmando que los sentimientos de las personas son modificables y moldeables a través de cierta educación sentimental con base en diferentes narrativas. Un sentimiento como la simpatía se puede moldear y cambiar a través de relatos y documentales que persuadan a los humanos de que los extraterrestres poseen sentimientos como los humanos y tienen, por ello, la capacidad de sentir dolor y placer. Sobre esta base, es posible incrementar la preocupación por tales seres a partir de sentir solidaridad por ellos, pues su sufrimiento no resultaría aceptable como consecuencia de negarles ciertos derechos. Para Rorty, no sería posible, desde la razón, tratarlos con respeto pues, según estableció Hume:

No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina con tal de evitar el menor sufrimiento a un indio o a cualquier persona totalmente desconocida.⁴⁵

El razonamiento práctico o moral no debe dejar por fuera los fines e intereses de las personas,

los cuales se definen teniendo en cuenta sus necesidades y deseos. Pero desde la sola razón es indiferente cómo se debe tratar a los demás. Sólo a partir de sentir el dolor ajeno como propio, es que los demás seres humanos llegan a hacer parte de nuestra comunidad moral. La justicia es lealtad ampliada a un círculo cada vez más amplio de personas.

Finalmente, Tugendhat podría contraatacar a Rorty. Según vimos, para Tugendhat el respeto es anterior a los sentimientos y, en consecuencia, no se podría respetar la dignidad de los demás y reconocerles iguales derechos sino desde el principio del respeto universal. Pero para Rorty esto no sería un problema. Sólo hay que comprender cómo la noción de universalidad se reinterpreta desde su postura pragmática. La universalidad no es una condición previa que determine mi relación con los demás. Es más bien a partir de una razón dialógica e imaginativa donde es posible pensar que se dé un incentivo a la curiosidad para entablar un diálogo con personas normalmente excluidas de la conversación, como los miembros de la comunidad LGTB y ciertas minorías étnicas. Tales interlocutores son importantes porque permiten enriquecer y ampliar nuestra visión de lo humano al mostrarnos otras creencias no formuladas en nuestra tradición. La universalidad sería un resultado de la conversación, no una condición previa y a priori para que ésta se realice. Y los sentimientos son una condición previa para reconocer las necesidades y los intereses de los demás, en virtud de los cuales les reconocemos derechos.

Acaso el incremento de comunicación entre comunidades anteriormente exclusivistas que estos procesos contingentes producen pueda, gradual-

45. HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981, pág. 619.



mente, llegar a crear universalidad. Pero no veo en qué sentido podría este incremento equivaler al reconocimiento de una universalidad previamente existente.⁴⁶

En conclusión, parece que si los derechos humanos no necesitan de un fundamento racional y universal, entonces la propuesta de Tugendhat no puede aparecer como la más plausible al no reconocer la contingencia de todo lo humano y al suponer que es posible escapar de la historia como condición para hablar de la moralidad.

Cuando digo que mi interpretación es también histórica, ella no lo es, desde luego, de un modo tan fundamental como el caso de MacIntyre. Para mí, como para cualquier ética ilustrada, lo específico de nuestra situación histórica es que permite y exige plantear el problema de la moral de modo ahistórico, una concepción que debe parecer absurda para MacIntyre si toda moral está referida a las tradiciones.⁴⁷

Habría que agregar que la concepción de Tugendhat también sería absurda desde la mirada pragmática y antifundacionalista de Rorty. Si Tugendhat reconoce que no es posible dar un fundamento de la moral en términos absolutos, ello no implica que reconozca que, como dijimos antes, los derechos humanos sean un legado cultural revisable. Sin este reconocimiento, su propuesta moral simplemente es autoritaria en términos rortianos y, por lo tanto, absolutista en alguna medida. Por ello, el supuesto conocimiento de un reino de verdades morales universales no puede ser una condición para el fomento del respeto a los derechos humanos. Sólo nuestra falible capacidad de sentir solidaridad puede acercarnos al ideal liberal de considerar que la crueldad es una opción

que podemos y debemos abandonar. Por supuesto, hay que admitir que podemos fracasar una y otra vez antes de lograrlo, si es que lo logramos. Toda esperanza es, después de todo, falible.

BIBLIOGRAFÍA

- GUTMAN, A. *Human Rights as Politics an Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- GEWIRTH, A. "La base y el contenido de los derechos humanos" en: Betegón, J. (ed.). *Derecho y moral*. Barcelona: Ariel, 1990.
- HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Buenos Aires: Aguilar, 1968.
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981.
- MILL, J. S. *Utilitarismo*. Barcelona: Altaya, 1994.
- RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel, 2002.
- RORTY, R. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000.
- SINGER, P. *Ética práctica*. Londres: Cambridge University Press, 1993.
- SCHAEFER, B. "Human Rights: problems with the Foundationless Approach", in: *Social Theory and Practice*. Vol. 31, #1, enero, 2005.
- SHUE, S. and HURLEY, S. (ed.). *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 1998.
- SMITH, A. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 1997.
- TALBOTT, W. *Which Rights Sould Be Universal*. New York: Oxford University Press, 2005.
- TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997. ☺

46. RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel, 2002, pág. 120.

47. TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, pág. 202.