

CHRISTINE M. KORSGAARD

con

G.A. COHEN, RAYMOND GEUSS,
THOMAS NAGEL Y BERNARD WILLIAMS

LAS FUENTES DE LA NORMATIVIDAD

Edición original compilada por
ONORA O'NEILL.

Traducción de
LAURA LECUONA Y LAURA E. MANRÍQUEZ

Revisión técnica de la traducción
FAVIOLA RIVERA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Directora: DRA. PAULETTE DIETERLEN STRUCK

Secretario: DR. JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2000

humanidad. Entre las muchas cosas que uno es, uno es miembro del partido de la humanidad o Ciudadano del Reino de los Fines. Como cualquier otra identidad, la identidad moral trae consigo ciertas obligaciones, pero también mantiene una relación especial con nuestras otras identidades. En primer lugar, la identidad moral es lo que vuelve necesario tener otras formas de identidad práctica, las cuales obtienen de ella parte de su importancia y, por lo tanto, de su normatividad. Estas otras formas son importantes, entre otras razones, porque las necesitamos. Si no tratamos nuestra humanidad como una identidad normativa, ninguna de nuestras otras identidades podrá ser normativa, y entonces no podremos tener absolutamente ninguna razón para actuar. La identidad moral es, por lo tanto, ineludible. En segundo lugar, y por esta razón, la identidad moral ejerce una especie de función rectora sobre las otras clases de identidad. Debemos renunciar a las concepciones prácticas de nuestra identidad que sean fundamentalmente inconsistentes con el valor de la humanidad.

Esta postura, tal como la he presentado hasta aquí, no aborda tres preocupaciones importantes. En primer lugar, se puede pensar que solamente he mostrado (o que a lo mucho he mostrado) que debemos valorar nuestra propia humanidad, pero no he mostrado aún que en consecuencia tengamos obligaciones hacia otros seres humanos: valorar la humanidad de uno mismo no requiere que se valore la humanidad de los demás. En segundo lugar, puede objetarse que el interés moral no debería limitarse a los seres humanos: los animales y otras partes de la naturaleza deberían tener categoría moral. Y en tercer lugar, a alguien puede preocuparle que en realidad no le he respondido al escéptico, pues en varias ocasiones sostuve que debemos valorar nuestra humanidad si es que hemos de valorar alguna cosa, pero no he dicho por qué debemos valorar alguna cosa. En la siguiente conferencia responderé a estas objeciones y formularé en más detalle mi concepción.

Cuarta conferencia

EL ORIGEN DEL VALOR Y EL ALCANCE DE LA OBLIGACIÓN

Christine Korsgaard

Si el suicidio está permitido, todo está permitido.

Si hay algo que no está permitido, el suicidio no está permitido.

Esto arroja luz sobre la naturaleza de la ética, pues el suicidio es, por decirlo de alguna manera, el pecado elemental [...].

[...] ¿O acaso el suicidio no es de suyo ni bueno ni malo?

Wittgenstein¹

1. *Introducción*

1.1

En esta conferencia abordaré tres preocupaciones, aparentemente sin relación entre sí, a las que da lugar mi argumento de la tercera conferencia. En primer lugar, haré algunas observaciones en torno a una conocida objeción a la clase de argumento que he ofrecido: la objeción de que valorar nuestra propia humanidad no nos compromete a valorar la de otros. Argüiré que esta objeción no se sostiene: está basada en una falsa concepción de las razones, según la cual éstas son entidades mentales privadas. Esta respuesta, que invoca las ideas de Wittgenstein,

¹ Wittgenstein, *Notebooks*, 1914-1916, p. 91.

me llevará a comentar la pregunta sobre el carácter normativo del dolor, lo cual me dejará en condiciones de abordar otra conocida objeción a las teorías kantianas: la objeción de que basar todo valor en el valor de la humanidad no otorga categoría moral a los otros animales. Sostendré que los otros animales sí tienen categoría moral y que una extensión natural del tipo de argumento que he estado exponiendo puede dar cabida a este hecho. Ese argumento, a su vez, me llevará a algunas reflexiones acerca de las fuentes naturales de valor, en particular las biológicas, y de ahí pasaré a comentar la pregunta sobre el escepticismo normativo.

2. *Obligarnos los unos a los otros*

2.1

En la tercera conferencia sostuve que debemos valorar nuestra propia humanidad, y por ende debemos tratar nuestra identidad humana como una forma de identidad normativa práctica. Allí di por sentado que esto nos somete a obligaciones morales, es decir, que valorar nuestra propia humanidad equivale a tener lo que he llamado "identidad moral". La forma exacta que adopten las obligaciones morales dependerá de cómo interpretemos la idea de identidad moral, ya sea, por ejemplo, como Ciudadano del Reino de los Fines, como partícipe en una felicidad común, como ser-especie, como uno entre otros que son igualmente reales, o de alguna otra manera. Sin embargo, valorar nuestra propia humanidad requerirá que nos concibamos de alguna de estas formas sólo si podemos concluir que valorar la humanidad en nuestra propia persona de alguna manera implica, conlleva o supone valorarla en la de otros.

Hay una conocida objeción a esta conclusión, basada, a su vez, en una idea de cómo se llega ella. Repasar algunas ideas antecedentes será útil para explicar cuál es la objeción. El proyecto de justificar la moralidad, o de mostrar a cada persona que tiene una razón para "ser moral", ha adoptado una forma característica en la filosofía moral angloestadounidense reciente. En las versiones más simples, se piensa que el individuo persigue sus propios intereses o, por lo menos, se considera que el

interés propio es una fuente de normas racionales que está fuera de discusión. Las justificaciones racionales de la moralidad deben mostrar, pues, que el interés propio le otorga al individuo alguna razón para participar en un sistema moral. Hobbes, tal como se lo interpreta tradicionalmente, así como algunos herederos contemporáneos de esa interpretación, como Gauthier, ofrecen esta clase de argumentos.² Ahora bien, algunas justificaciones neokantianas proceden de una manera similar, o en todo caso podría pensarse que así proceden. Estas justificaciones neokantianas casi siempre comienzan mostrando que uno está racionalmente comprometido con cierta concepción normativa de uno mismo, o a valorar ciertas características de uno mismo. Luego intentan pasar de esa conclusión a la de que se debe tener la misma concepción normativa de los demás, o valorar en ellos las mismas características, so pena de incurrir en una contradicción. Como considero que mi humanidad es fuente de valor, en nombre de la consistencia debo pensar lo mismo con respecto a la humanidad de los demás. Por lo tanto, debo valorar las cosas que otros valoran; o, en otras palabras, como pienso que mi humanidad es lo que convierte mis deseos en razones normativas, so pena de contradicción debo suponer que la humanidad de los demás también convierte sus deseos en razones normativas. Gewirth, por ejemplo, presenta un argumento parecido a éste en *Reason and Morality*. El argumento de Thomas Nagel en *The Possibility of Altruism* puede entenderse igualmente de esta manera, aunque pienso que no debería hacerse.

Lo que tales argumentos neokantianos (o los argumentos neokantianos así interpretados) y los argumentos hobbesianos tienen en común es que ambos suponen que un agente individual tiene razones privadas, es decir, razones que tienen fuerza normativa para él, y tratan entonces de argumentar que tales razones privadas le dan al individuo alguna razón para tomar en cuenta las razones (privadas) de otras personas. O bien las razones privadas del individuo se promueven atendiendo las razones de otras personas, como en los argumentos neohobbesianos, o bien se descubre que las razones privadas del individuo

² Véase Gauthier, *Morals by Agreement*.

lo comprometen lógicamente a tomar en cuenta las razones de otras personas, como en los argumentos neokantianos. Si las razones públicas tienen fuerza normativa para todo el mundo, entonces podemos entender estos argumentos como si intentaran *construir* el carácter público de las razones, empezando por la suposición de que las razones son privadas.³ Si tengo razón en tomar en cuenta las razones de otra persona y esa persona tiene razón en tomar en cuenta mis razones, entonces tenemos razón en compartir nuestras razones, y daría lo mismo si las llamáramos *nuestras* razones: razones públicas. Así, es como si el carácter público de las razones estuviera *creado* por el intercambio recíproco de razones inherentemente privadas, mientras que esto a su vez se nos impone por el contenido de las razones privadas mismas.

No obstante, los argumentos que de esta manera intentan hacernos pasar de las razones privadas a las razones públicas padecen algunos defectos típicos. Prichard señaló que los argumentos que apelan al interés propio por lo menos corren el riesgo de no venir para nada al caso, pues la conducta moral, por definición, no está motivada por el interés propio. Además, estos argumentos inevitablemente enfrentan la interferencia del problema del oportunista. Se dice que los argumentos neokantianos tienen errores lógicos. La consistencia puede forzarme a conceder que la humanidad de otra persona es normativa para ella, así como la mía es normativa para mí. Puede forzarme a reconocer que los deseos de otra persona tienen para ella la categoría de razones, exactamente tal como los míos la tienen para mí; sin embargo, no me fuerza a compartir las razones de esa persona, ni a que *su* humanidad sea normativa para mí.⁴ Aun así podría ser cierto que yo tuviera mis razones y la otra persona tuviera las suyas y que, de hecho, estuviéramos eternamente en desacuerdo. Aun así, los seres humanos podríamos ser egoístas, no en el sentido de preocuparnos sólo por nosotros

³ Lo que llamo razones "privadas" y "públicas" es, a grandes rasgos, lo que en la jerga contemporánea se denomina razones "relativas respecto del agente" y "neutrales respecto del agente". La razón que tengo para cambiar la terminología se hará patente más adelante en mi argumento.

⁴ Véase, por ejemplo, la crítica de Williams a Gewirth en el capítulo IV de *Ethics and the Limits of Philosophy*.

mismos, sino en el sentido definido por Nagel en *The Possibility of Altruism*. Cada uno de nosotros actúa según sus propias razones privadas, y necesitamos alguna razón especial, como la amistad o un contrato, para tomar en cuenta las razones de otras personas.

En un sentido, esta última objeción es correcta. Si las razones fueran esencialmente privadas, la consistencia no me forzaría a tomar en cuenta las razones de otra persona; incluso si me forzara, lo haría de la manera equivocada. Debería mostrar que tengo una obligación hacia mí misma de tratar a otra persona de maneras que respeten el valor que le atribuyo. Mostraría que tengo deberes con respecto a otra persona, acerca de ella, pero no que haya cosas que le debo a ella. Hay algunos deberes, empero, que reamente se les deben a los demás: sostendré que otros pueden obligarnos, del mismo modo como podemos obligarnos a nosotros mismos.

Todas estas objeciones tienen algo en común. Todas son formas de decir que las razones privadas serán siempre privadas, que la brecha existente entre las razones privadas y las públicas no puede salvarse con un argumento. En un sentido, esto es precisamente lo que deberíamos esperar. Mientras no sepamos si las razones a las que recurre son privadas o públicas, no podremos saber qué *hace* determinado argumento.

La solución a estos problemas tiene que consistir en mostrar que las razones no son privadas, sino públicas en esencia. Esto casi equivaldría (aunque no completamente) a mostrar que la moralidad no necesita una justificación. Prichard estaría en lo correcto, después de todo: si la filosofía moral es el intento de convencernos de que tenemos razones públicas a partir del hecho de que tenemos razones privadas, la filosofía moral estaría efectivamente basada en una equivocación. No obstante, hay dos maneras de mostrar que las razones son inherentemente públicas. Una de ellas consiste en intentar defender alguna forma de realismo moral sustantivo. Las razones son públicas porque se refieren a ciertas características objetivas del mundo público, a saber, los valores objetivos, o se derivan de ellas. Podríamos llamar a esta postura "publicidad como objetividad". Tal como la referencia a Prichard nos lo recuerda, esto, más que ser una manera de argumentar a favor de la moralidad,

es una manera de insistir en que esto no tiene que hacerse: el proyecto de justificar la moralidad ante el individuo apelando de alguna manera a las razones privadas de dicho individuo se rechaza por considerarse innecesario pues, para empezar, las razones del individuo nunca podrían haber sido privadas. El rechazo del egoísmo planteado por G.E. Moore es tal vez el argumento que de manera más explícita emplea esta estrategia. Moore sostenía que la idea de que mi propio bien podría ser bueno para mí y para nadie más es sencillamente incoherente; decir que algo es bueno para mí no es más que decir que sería objetivamente bueno que yo lo tuviera, y que la bondad de este hecho existe para todo el mundo.⁵

La otra manera de mostrar que las razones son inherentemente públicas conserva un elemento de la idea con la que comencé. El carácter público de las razones se crea, efectivamente, a partir del intercambio recíproco de las razones de los individuos, a partir del acto de compartirlas. Sin embargo, esto reconoce la cuestión señalada por las críticas anteriores: si estas razones fueran esencialmente privadas, sería imposible intercambiarlas o compartirlas. Su condición de privadas (su privacidad) debe de ser, entonces, incidental o efímera; las razones tienen que ser inherentemente compartibles. A esta postura se la puede llamar “publicidad como compartibilidad”, y la considero equivalente a otra tesis, a saber, que lo que nos permite compartir nuestras razones y al mismo tiempo nos fuerza a hacerlo es, en un sentido profundo, nuestra *naturaleza social*.

Aunque universalmente se reconoce que los seres humanos somos de hecho animales sociales, por lo general los filósofos morales modernos no han juzgado permisible servirse de este hecho en argumentos dirigidos a justificar la moralidad. Nuestra sociabilidad parecería ser un hecho demasiado biológico o contingente como para tener una función en los argumentos racionales. Tal vez podamos pensar que podemos imaginar a otros seres racionales que no sean sociales, o incluso seres humanos que decidirían no participar en la vida social. O, si no, podemos pensar que somos sociales simplemente en el sentido de que necesitamos cooperar a fin de obtener las cosas

⁵ Moore, *Principia Ethica*, pp. 91-99 [pp. 97-105 de la versión inglesa].

que queremos en tanto individuos, que tenemos razones privadas para ser sociales. De ser así, los argumentos en favor de la moralidad no pueden apelar a nuestra naturaleza social porque nuestra naturaleza social es, a grandes rasgos, lo que pretenden demostrar.

Pero si nuestra naturaleza social es profunda, en el sentido de que la naturaleza de nuestras razones es que sean públicas y compartibles, entonces las justificaciones de la moralidad pueden y deben apelar a ella. Así, pues, no necesitamos aquí un tipo de argumento que muestre que nuestras razones privadas de alguna manera nos comprometen con las públicas, sino un argumento que reconozca, en primer lugar, que nuestras razones nunca fueron más que incidentalmente privadas. Actuar según una razón es ya de por sí, esencialmente; actuar según una consideración cuya fuerza normativa puede compartirse con los demás.⁶ Una vez que eso esté claro, será fácil mostrar cómo podemos hacer que alguien que reconozca el valor de su propia humanidad se dé cuenta de que tiene obligaciones morales.

2.2

Lo que me obliga es la reflexión. Yo puedo obligarme porque soy consciente de mí misma. Entonces, si alguien más va a obligarme, tengo que ser consciente de esa persona. Tiene que poder meterse en mis reflexiones; tiene que poder afectarme. La gente supone que las razones prácticas son privadas porque supone que la reflexión es una actividad privada, y supone esto porque se cree en el carácter privado de la conciencia. Entonces, lo que aquí necesitamos es el auxilio de Wittgenstein.

2.3

Piénsese en el argumento del lenguaje privado. Como Wittgenstein lo define, un lenguaje privado tendría que referirse a algo esencialmente privado e incommunicable, por ejemplo, una sensación que es de uno mismo exclusivamente y que no puede

⁶ Véase un enfoque de este problema ligeramente distinto del que presento a continuación en mi artículo “The Reasons We Can Share”.

describirse más que mediante un nombre que uno le dé. Uno no puede siquiera llamarla un cosquilleo o una picazón, pues entonces sería comunicable. Así que uno la llama simplemente "S" y cada vez que la experimenta, dice para sus adentros: "Eso era S".⁷

Wittgenstein sostenía que no podría existir un lenguaje semejante. Una manera de interpretar su argumento es la siguiente: el significado es relacional porque es una noción normativa: decir que X significa Y equivale a decir que uno debería entender que X es Y; y esto requiere dos personas: un legislador para determinar que uno debe entender que X es Y, y un ciudadano para obedecer. La relación entre estas dos personas no es solamente causal, pues el ciudadano puede desobedecer: tiene que haber una posibilidad de error o de mala interpretación. Como es una relación en la que uno le da a otro una ley, se necesitan dos para hacer un significado. Entonces, uno no puede atisbar para sus adentros una sensación esencialmente privada e incommunicable y decir: "Eso es lo que quiero decir con S", y, de esa manera, significar algo, pues si eso es lo que uno quiere decir con S, entonces cuando uno llama S a algo tiene que ser *eso*, y cuando uno llama S a otra cosa tiene que estar equivocado. Pero si aquello a lo que uno llama S es sólo esa sensación que le hace sentir ganas de decir "S", y no puede identificársela de ninguna otra manera, entonces no es posible que uno se equivoque. En palabras de Wittgenstein:

"Me la imprimo" [es decir, imprimirse uno mismo que el signo "S" será el nombre de esta sensación], no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de "correcto".⁸

Por lo tanto, la idea de un lenguaje privado es incompatible con la normatividad del significado.

⁷ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, secciones 243 y ss., pp. 218 y ss.

⁸ *Ibid.*, sección 258, p. 227.

Si interpretamos a Wittgenstein de esa manera, hay una evidente similitud entre la clase de normatividad que él piensa que caracteriza al lenguaje y la clase de normatividad que yo he estado atribuyendo a las razones prácticas. Podríamos hacer un argumento paralelo contra las razones privadas: las razones son relacionales porque la razón es una noción normativa: decir que R es una razón para A equivale a decir que uno debería hacer A debido a R; y esto requiere dos personas: un legislador para determinarlo y un ciudadano para obedecer. La relación entre estas dos personas no es solamente causal, pues el ciudadano puede desobedecer: tiene que haber una posibilidad de irracionalidad o de actuar mal. Como ciertamente es una relación en la que uno le da a otro una ley, se necesitan dos para hacer una razón. Y aquí los dos son los dos elementos de la conciencia reflexiva, el yo pensante y el yo actuante: de lo que he hablado todo este tiempo es de cómo puede uno hacer leyes y razones para uno mismo.⁹

2.4

Hay aquí dos cuestiones importantes. La primera es que el error que implica pensar que un significado es una entidad mental es exactamente igual al que implica pensar que una razón es una entidad mental. Hablar acerca de valores y significados no es hablar acerca de entidades, ni mentales ni platónicas, sino hablar, en un lenguaje abreviado, sobre relaciones que tenemos con nosotros mismos y los unos con los otros. Las exigencias normativas del significado y de la razón no nos las imponen los objetos, sino que nos las hacemos a nosotros mismos y los

⁹ Podría dar la impresión de que aquí hay una desanalogía. El argumento del lenguaje privado muestra que con "S" uno no puede querer decir determinada sensación en este momento y nunca más, pues entonces uno no podría equivocarse. La observación que acabo de hacer da la impresión de que si uno pudiera tener una razón en este momento y nunca más, el yo pensante podría obligar al yo actuante a actuar de determinada manera en este momento; sin embargo, de hecho no pienso que ésa sea una posibilidad, pues el yo actuante no puede coherentemente entenderse como si existiera sólo en un momento particular. Véase mi artículo "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit", pp. 113-114, y las pp. 282-283] de este volumen.

unos a los otros.¹⁰ “¡Tráeme una losa!” No es accidental que Wittgenstein comience con la manera como empleamos el lenguaje en situaciones en las que se manda y se obedece.

La segunda cuestión, que se sigue de la primera, se refiere a la privacidad. El argumento del lenguaje privado no muestra que uno no pueda tener su propio lenguaje personal, pero sí muestra que uno no podría tener un lenguaje que en principio fuera incomunicable a nadie más. Cuando uno hace un lenguaje, hace que sus significados sean normativos para uno. Como lo expresa Wittgenstein, uno *se propone* usar las palabras de determinadas maneras.¹¹ Y de cualquier manera que uno se obligue a esos significados, de cualquier manera que uno haga que uno mismo se “acuerde en el futuro de la conexión *correcta*”, para uno tiene que ser posible obligar a otro exactamente de la misma manera.¹²

2.5

Si yo le digo a alguien “¡Imagina un punto amarillo!”, lo hará.

¹⁰ Esto es consistente con mi afirmación anterior de que una máxima es una entidad intrínsecamente normativa. Una máxima es una exigencia que nos hacemos a nosotros mismos: la relación es intrínseca a su naturaleza.

¹¹ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sección 262, p. 229.

¹² Las tesis de Derek Parfit en torno a la identidad personal en la tercera parte de *Reasons and Persons* son aquí de utilidad, pues ayudan a reducir la impresión de que las relaciones con uno mismo son excepcionales, y en particular la impresión de que uno está unificado y es continuo con uno mismo de una manera excepcional. Podríamos expresar de esta manera sus argumentos acerca de la memoria y de la intención: cualquiera que sea la manera en que la memoria haga que uno recuerde *correctamente* el pasado, ha de ser posible que la memoria obligue a otro exactamente de la misma forma. Cualquiera que sea la manera en que las intenciones de uno lo obliguen a realizar ciertas acciones en el futuro, podrían obligar a alguien más exactamente de la misma manera. Los argumentos de Parfit ayudan a mostrar que incluso una conciencia humana individual necesita alguna especie de cemento que la mantenga unida. Las bases físicas de la conciencia realizan parte de esta tarea, pero, como sostengo en mi artículo “Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit”, la construcción de la identidad práctica también se requiere para unificar a un individuo. Podría decirse que la normatividad mantiene unido nuestro mundo interno más o menos como la causalidad mantiene unido el mundo externo. A eso se debe que siempre hayamos pensado que el alma y el valor tienen entre sí alguna relación especial.

¿Qué es exactamente lo que ocurre? ¿Simplemente coopera conmigo? No, porque esa persona no podría evitar imaginar el punto amarillo, al menos no sin cierta resistencia activa. ¿Es entonces una conexión causal? No, o al menos no es solamente eso, pues si esa persona imagina un punto *rosado*, estará mal, equivocada. Las conexiones causales no pueden estar equivocadas. ¿Qué clase de necesidad es ésta, normativa y compulsiva a la vez? Es la *obligación*.

2.6

Durante mucho tiempo, los filósofos nos hemos preocupado por la manera como entendemos el significado de las palabras, pero no hemos prestado suficiente atención al hecho de que es muy difícil no entenderlo. Es casi imposible escuchar como un simple ruido las palabras de un idioma que uno conoce.¹³ Esto tiene repercusiones para la supuesta privacidad de la conciencia humana, pues significa que uno siempre puede meterse en la conciencia de los demás. Todo lo que se tiene que hacer es hablarle a otra persona con las palabras de un idioma que ésta conozca, y de esa manera puede forzársela a pensar. El espacio de la conciencia lingüística es esencialmente público, como la plaza de un pueblo. Puede suceder que uno esté solo en la suya, pero otra persona puede entrar en cualquier momento. Wittgenstein dice: “¡Piensa igualmente cuán singular es el uso del nombre de una persona para *llamar* al individuo nombrado!”¹⁴

2.7

Si llamamos a alguien pronunciando su nombre, lo hacemos pararse en seco (y si nos ama, lo hacemos venir corriendo). El

¹³ Un filósofo al menos se ha dado cuenta de ello. En los *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume pone en boca de Cleanthes la afirmación de que uno no puede realmente dudar de que la organización teleológica del mundo sea una expresión de inteligencia más de lo que podría dudar de que una voz proveniente del cielo, que le hablara a uno en su propio idioma, fuera una expresión de inteligencia (parte II, pp. 152-153). Esta analogía depende de la imposibilidad de escuchar como un simple ruido las palabras de un idioma que uno conoce.

¹⁴ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sección 27, p. 43.

otro ya no podrá seguir avanzando como antes. Bueno, sí puede, pero no exactamente igual que antes, pues si sigue caminando, estará ignorándonos y desairándonos. Tal vez le cueste trabajo, y tenga que reunir cierta resistencia activa, un sentido de rebelión. Pero, ¿por qué tendría que rebelarse contra nosotros? Porque somos para él una ley. Al pronunciar su nombre, lo hemos obligado. Le hemos dado una razón para detenerse.

Por supuesto, esto está exagerado: el otro no tiene que detenerse. Él tiene sus propias razones, y puede determinar, correcta o incorrectamente, si éstas son de más peso que la razón que nosotros le hemos dado. Sin embargo, es evidente que le hemos dado una razón porque, en circunstancias normales, el otro tendría ganas de darnos a su vez otra razón: "Lo siento, no puedo detenerme, estoy llegando tarde a una cita." Todos sabemos que las razones deben responderse con razones, y a eso se debe que siempre estemos intercambiándonoslas.

2.8

Cuando experimentamos un deseo o un impulso, nos planteamos si hemos de tratarlo como razón, si hemos de convertir en nuestra máxima actuar según él. Podemos hacerlo o no hacerlo, aunque en las circunstancias habituales lo haremos, siempre y cuando no haya alguna razón por la cual no hacerlo. En este sentido, nuestros impulsos habituales ocupan una posición importante con nosotros, tienen un derecho automático a por lo menos ser escuchados.

Así, la primera cuestión aquí es que las razones de otras personas ocupan algo así como la misma posición con nosotros que nuestros propios deseos e impulsos.¹⁵ No parecemos necesitar una razón para tomar en cuenta las razones de otros; más bien parecemos necesitar una razón para no hacerlo. Sin duda hacemos cosas porque otros quieren que las hagamos, porque nos piden hacerlas, porque nos dicen que las hagamos, todo el tiempo. Nos damos la hora e indicaciones de cómo llegar a algún lugar, nos abrimos puertas y nos cedemos el paso, nos advertimos de pequeños y grandes peligros inminentes. Respondemos el teléfono, el timbre y las llamadas de auxilio con

¹⁵ Le agradezco a Ulrike Heuer por proporcionarme esta comparación.

la presteza de soldados obedientes. Podría decirse que se debe a que queremos ser cooperativos, pero eso es como decir que alguien entiende mis palabras porque quiere ser cooperativo: ignora la misma cuestión esencial, a saber, que es difícilísimo no hacerlo.

Ahora bien, el egoísta podría replicar que esto no muestra que las razones de otras personas sean razones para uno mismo. Simplemente estoy describiendo un hecho psicológico profundo: que los seres humanos somos muy sensibles a la presión de los demás; tendemos a ceder a las exigencias de otros; sin embargo, nada de lo que he dicho hasta ahora muestra que efectivamente tengamos que tratar las exigencias de otros como razones.

2.9

¿No es así? Piense el lector en un intercambio de razones. Una estudiante viene a la entrada de su cubículo y le dice: "Tengo que hablar con usted; ¿tiene tiempo ahora?", y usted responde: "No, tengo que terminar de escribir esta carta y luego irme a casa. ¿Podría volver mañana a eso de las tres?" Y la estudiante dice: "Sí, muy bien. Entonces lo busco mañana a las tres."

¿Qué está pasando aquí? Desde mi punto de vista, ambos están razonando juntos para llegar a una decisión, una sola decisión compartida, acerca de qué hacer. Y pienso que éste es el punto de vista natural. Pero si el egoísmo es verdadero y las razones no pueden compartirse, entonces no es eso lo que está pasando. Más bien, cada uno de ustedes se sumerge en la privacidad de su conciencia práctica, repasa sus propias razones, toma una decisión, y luego sale de nuevo a la superficie para anunciarle el resultado al otro. El proceso se detiene cuando da la casualidad de que los resultados coinciden, y los agentes lo saben gracias a los anuncios que se han hecho el uno al otro.

Piénsese ahora en un intercambio de ideas, de significados, en vez de en un intercambio de razones prácticas. Aquí no encontramos estas dos posibilidades. Si los significados no pudieran compartirse, no tendría sentido anunciar los resultados del pensamiento privado de uno a nadie más. Si pueden compartirse, entonces en principio es posible considerar en detalle juntos

los asuntos, y eso es lo que hace la gente cuando habla. Pero si tenemos que conceder que los significados pueden compartirse, ¿por qué no conceder que también las razones prácticas se pueden compartir?

El egoísta puede replicar que estoy dejando fuera una opción. La relación entre estudiante y profesor es una relación personal. La gente que entabla relaciones personales particulares tiene razones especiales para tomar en cuenta las razones del otro. Entonces, el intercambio que acabo de describir tiene lugar en el contexto de un acuerdo de que las partes implicadas tomen en cuenta sus razones mutuamente. El egoísta no es alguien que no se preocupa por los demás, sino alguien que actúa según sus propias razones. Así, usted, lector, y su alumna razonan juntos porque tácitamente han acordado hacerlo, pero esto no muestra que sea esto lo que generalmente ocurre.

Pero la objeción se presenta nuevamente dentro de este esquema. ¿Cómo hemos de entender esta relación personal? Si las razones siguen siendo privadas, entonces va de esta manera: cada uno de ustedes tiene una razón privada para tomar en cuenta las razones del otro; una relación personal es entonces un interés en los intereses del otro. En la tercera conferencia expliqué por qué pienso que esto no es así. De todas formas, esto no cambiaría la forma de la deliberación: ustedes se sumergen en sus espacios deliberativos privados y luego salen de nuevo a la superficie para anunciar los resultados. Esto sólo muestra por qué piensan que el ejercicio tiene algún sentido, por qué esperan alcanzar una convergencia.

Pero si realmente están razonando juntos, si han unido sus respectivas voluntades para llegar a una sola decisión compartida, bueno, pues eso puede ocurrir, ¿no es así? ¿Y por qué no habría de ser eso lo que normalmente ocurre? ¿Por qué no debería el lenguaje forzarnos a llevar a cabo juntos razonamientos prácticos, tal como nos fuerza a pensar juntos?

2.10

¿Cómo llegamos a partir de aquí a la obligación moral? Es en este punto donde tiene pertinencia el argumento que presenta Thomas Nagel en *The Possibility of Altruism*.

Suponga el lector que usted y yo no nos conocemos; usted me está hostigando y yo le pido que se *detenga*, diciéndole: “¿Le gustaría que alguien le hiciera a usted lo mismo?” Y ahora no puede seguir haciéndolo. Bueno, puede seguir, pero no igual que unos momentos antes, pues yo lo he obligado a detenerse.

¿Cómo surge la obligación? Tal como Nagel dice que lo hace. Lo invito a pensar si le gustaría que alguien le hiciera eso, y se da cuenta de que no simplemente no le gustaría, sino que le molestaría. Pensaría que quien lo está hostigando tiene una razón para dejar de hacerlo; es más, que tiene la obligación de dejar de hacerlo. Esa obligación provendría de su objeción a lo que él le hace. Usted hace de usted mismo un fin para los demás; hace de usted mismo una ley para ellos. Pero si es usted una ley para los demás en la medida en la que es tan sólo un ser humano, tan sólo alguien, entonces la humanidad de los demás es también una ley para usted. Al hacer que piense en todo esto, lo fuerza a reconocer el valor de *mi* humanidad y actuar de manera que la respete.

Hay en este argumento un llamado a la consistencia; con él se busca recordarle al lector qué es lo que requiere el valor de la humanidad. No es, sin embargo, lo que le hace tomar en cuenta mis razones, ni lo que cierra la brecha entre sus razones y las mías, pues no hay brecha alguna que cerrar. Desde luego, es cierto lo que observa Nagel: el argumento no funcionaría si usted no lograra verse, identificarse, como alguien, sólo como una persona, una persona entre otras que son igualmente reales. El argumento lo invita a ponerse en el lugar del otro, y no podría hacerlo si no lograra ver qué es lo que el otro y usted tienen en común. Suponga que pudiera decir: “Si alguien me hiciera eso a *mí*, vaya, ¡sería terrible! Pero resulta que ese *mí* soy *yo*, después de todo.” De ser así, el argumento no obtendría el efecto deseado, no resonaría con usted. Pero en realidad el argumento nunca falla de esa manera.

Para que falle de esa manera, tendría que oír sus palabras como si fueran un simple ruido, no como un discurso inteligible. Y resulta imposible oír las palabras de un idioma que uno conoce como un simple ruido. Al oír sus palabras como palabras, reconozco que usted es *alguien*, y al reconocer que puedo oírlas, reconozco que yo soy *alguien*. Si escucho el argumento

de algún modo, ya habré admitido que cada uno de nosotros es *alguien*.

Nagel caracterizó al egoísta como un solipsista práctico; desde luego, tenía razón. Y ninguna forma de solipsismo es para nosotros una opción. No se pueden considerar las razones de otra persona como simple presión, tal como no se puede considerar el lenguaje de otro como un simple ruido.

2.11

Se puede intentar, desde luego. Ella dice: "Mi carrera es tan importante para mí como para ti la tuya, ¿sabes? Yo también tengo ambiciones." Él dice: "Para una mujer no es lo mismo." ¿Qué no es lo mismo? ¿La palabra "carrera" significa algo diferente para ella? ¿O la palabra "ambición"? ¿Qué tal "importante"? ¿O qué tal (vayamos al grano) "yo"?

En *Dialogues Concerning Natural Religion*, de Hume, Demea sugiere que cuando usamos los nombres de características humanas, como "inteligencia" y "voluntad", para describir a la deidad, no significan exactamente lo mismo que cuando las aplicamos a nosotros, pues los atributos divinos están más allá de nuestro entendimiento. Cleantes responde que a menos que estas palabras signifiquen lo mismo que cuando se refieren a nosotros, no significan absolutamente nada. No son más que ruido.¹⁶

Ella trata de obligarlo, él trata de impedirlo. Así que él trata de decirle a ella, y de decirse a sí mismo, que ella sólo está haciendo ruido.

2.12

Creo que el mito del egoísmo morirá con el mito de la privacidad de la conciencia. Podría objetarse que la manera como he argumentado contra la idea de que la conciencia es privada —mostrando que podemos pensar y razonar juntos— no tiene nada que ver con lo que quieren decir los filósofos cuando

¹⁶ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Sobre las observaciones de Demea, véase la parte II, pp. 141-142; sobre la respuesta de Cleantes, véanse la parte IV, pp. 158-159, y también la parte XI, p. 203.

hablan de esa privacidad. Cuando dicen que la conciencia es privada se refieren a que no siempre se sabe lo que otra persona está pensando o sintiendo. La manera como se tiene acceso al contenido de la mente de otra persona —mediante palabras, expresiones e indicios semejantes— no permite mirar libremente dentro de ella y cerciorarse de que se sabe lo que hay allí y lo que no.

Pero la cuestión aquí no es la privacidad. Si aceptamos la tesis de que la conciencia es reflexiva, más que portadora de su propia luz interna, debemos reconocer que no tenemos acceso a nuestra propia mente de *esa* manera. Así, eso no marca una diferencia entre la clase de relación que uno tiene con uno mismo y la que tiene con los demás. Es un asunto de grados. Conocemos a unas personas mejor que a otras; si somos honestos y afortunados, nos conocemos a nosotros mismos bastante bien.

Los seres humanos somos animales sociales en un sentido profundo.¹⁷ No es únicamente que elijamos la amistad o prefiramos vivir en enjambres o manadas. El espacio de la conciencia lingüística —el espacio en el que existen los significados y las razones— lo ocupamos juntos.

3. *El origen del valor y el valor de la vida*

3.1

El dolor es una objeción. Resulta interesante que sea una objeción a varias de las posturas que he comentado aquí. En primer lugar, muchos piensan que el dolor es el mayor impedimento para aceptar las ideas de Wittgenstein sobre nuestras vidas mentales. Les parece que el dolor es una sensación y que está

¹⁷ En Hume puede encontrarse otra vigorosa concepción de nuestra naturaleza social. El argumento de Hume sobre por qué la virtud es su propia recompensa, que comenté en la segunda conferencia en relación con el problema del pillo sensato, puede considerarse un argumento contra la privacidad de la conciencia. Muestra cómo vivimos en los ojos de los demás. En esa medida, hace parte de lo que el argumento de Wittgenstein también lleva a cabo. Puede funcionar además como un útil añadido a este último, pues ayuda a mostrar por qué seguimos viviendo en los ojos de los demás aun cuando de hecho no estemos hablando.

en la mente, y que por lo tanto tener un dolor es tener una sensación en la mente. Les parece también que podría haber un dolor, por lo demás indescriptible, aunque reconocible cuando se repitiera, que fuera privado precisamente en el sentido que Wittgenstein negaba. En segundo lugar, para muchos, el dolor es la mayor tentación para caer en alguna forma de realismo naturalista respecto de la normatividad. Pueden tenerse dudas en cuanto al placer, pues hay placeres que deploramos, pero el dolor evidentemente parece una especie de hecho normativo. Y en tercer lugar, si esto es así, el dolor es una objeción a la ética kantiana, o a cualquier ética que haga del valor de la humanidad el fundamento de todo valor, pues los otros animales padecen dolor, y si el dolor es intrínsecamente normativo, entonces es importante el hecho de que lo padezcan. En tanto tales, los animales deberían tener categoría moral.

3.2

Las primeras dos objeciones se relacionan entre sí. El argumento de Wittgenstein contra un lenguaje privado emplea una de las objeciones habituales contra cualquier forma de naturalismo normativo: que uno no puede equivocarse (o actuar incorrectamente). Hobbes sostenía que la ley puede obligarnos sólo si el soberano tiene la capacidad de castigarnos; pero si quebrantamos la ley y nos salimos con la nuestra, entonces el soberano a fin de cuentas no tenía la capacidad de castigarnos y por lo tanto no actuamos incorrectamente. Hume sostiene que nuestra razón es nuestro deseo más fuerte; pero si siempre actuamos conforme a nuestro deseo más fuerte, entonces siempre hacemos lo que tenemos razón en hacer, y no podemos actuar incorrectamente. Wittgenstein sostiene que si una palabra se refiere solamente a la sensación que nos hace querer decir la palabra, entonces no podemos equivocarnos (no podemos identificarla incorrectamente).

Pero tanto el oponente de Wittgenstein como el realista normativo apuntan al dolor, y en un sentido más general a la sensación, como un ejemplo en el que decir que no nos podemos equivocar (o actuar incorrectamente) parece no ser objeción; de hecho crea un fundamento. El utilitarista afirma que el placer

y el dolor son hechos que también son valores, un sitio donde lo natural y lo normativo se unen, y, como consecuencia, donde la ética puede hallar un fundamento en el mundo natural. Esto es exactamente análogo a la tesis epistemológica de que nuestras sensaciones son el sitio donde lo natural y lo normativo se unen, y, en consecuencia, donde el conocimiento puede hallar un fundamento en el mundo. Las sensaciones se consideran entidades intrínsecamente normativas, sobre las cuales no podemos equivocarnos.

3.3

¿En realidad no podemos? “No puedo equivocarme respecto de si estoy viendo rojo.” Si con esto alguien quiere decir que el objeto que está frente a él es rojo, sin duda puede equivocarse. “No: quiero decir que estoy teniendo una sensación de rojo.” ¿Y qué es eso? Es la sensación que lo hace a uno querer decir que una cosa es roja. No está describiendo un estado que explique qué se inclina a decir: simplemente está anunciando lo que se inclina a decir. Asimismo, alguien que dice que siente un dolor no está describiendo un estado que le proporcione una razón para cambiar dicha condición: está anunciando que tiene un *muy* fuerte impulso para cambiar su condición.

Ahora bien, hay un problema con esa formulación inspirada en Wittgenstein. Se ha pensado que Wittgenstein estaba sosteniendo algo acerca del *lenguaje*, a saber, que cuando la gente habla acerca de sus propios estados internos y sensaciones, ha de estar usando expresivamente el lenguaje, como si “Me duele mucho” sólo pudiera ser un grito de dolor, y uno no pudiera simplemente estar informando sobre su condición. Desde luego que uno puede informar sobre su condición; una vez que se tiene dominio del lenguaje, puede hacerse lo que a uno le plazca. Wittgenstein se refiere más bien a las actividades mentales, y si acaso a una manera de hablar permite que ellas *sean* algo. Si “Ve algo rojo” *significa* “Estoy teniendo una sensación de rojo”, entonces uno nunca puede percibir, sino solamente anunciar los resultados de una percepción que ya tuvo lugar, pues ¿qué significa aquí la palabra “teniendo”? ¿Acaso la personita que habita en la mente de este hablante percibió la sensación

de rojo? Wittgenstein está atacando cierta imagen de lo que significa ser consciente, según la cual toda actividad mental se reduce a la contemplación de sensaciones e ideas. El lenguaje de “teniendo” en este contexto apoya dicha imagen. ¿Acaso “Me duele mucho” significa “Estoy teniendo una sensación horrible”? ¿Cuál es aquí la forma de este “teniendo”? ¿Se está contemplando la sensación? ¿Qué tiene eso de horrible?

3.4

¿Acaso un dolor *físico* no es tan sólo un impulso para cambiar de condición?, con toda seguridad se replicará. *Es* una sensación de cierto tipo. Ahora bien, no estoy negando que cuando algo nos duele, parte de lo que ocurre es que tenemos sensaciones de cierto tipo; sí niego, sin embargo, que la condición dolorosa del dolor consista únicamente en el hecho de que esas sensaciones sean de cierto tipo: la condición dolorosa del dolor consiste en el hecho de que son sensaciones que nos inclinamos a combatir. Alguien querrá preguntar: ¿por qué estamos inclinados a combatirlos si no son horribles de suyo? En algunas circunstancias, estamos biológicamente determinados a hacerlo; el dolor no podría cumplir su función biológica si no nos inclináramos a combatirlo. Cuando la naturaleza nos equipó con el dolor, nos estaba proporcionando una *manera* de cuidar de nosotros mismos, no una *razón* para hacerlo. ¿Por qué se reuerce esta persona? ¿Es como si estuviera tratando de arrojar su cuerpo lejos del cuerpo mismo? ¿Por qué dice “como si”? El dolor es menos horrible si uno puede refrenar la inclinación a combatirlo; por eso, al lidiar con el dolor, es útil tomar un tranquilizante o acostarse. Preguntémonos de qué manera podría resultar útil acostarse si la condición dolorosa del dolor consistiera únicamente en el hecho de que las sensaciones fueran de cierto tipo. Las sensaciones no cambian. El dolor no lastimaría si uno pudiera simplemente relajarse y disfrutarlo.

Si la condición dolorosa del dolor dependiera del carácter de las sensaciones y no de nuestra tendencia a sublevarnos contra ellas, sería inexplicable nuestra creencia de que el dolor físico tiene algo en común con el pesar, la furia y la desilusión. Es más, lo que los dolores físicos tienen en común sería inexplica-

ble, pues las sensaciones son de especies muy diferentes. ¿Qué tienen en común la náusea, la migraña, los cólicos menstruales, los pinchazos y los pellizcos, que nos hace llamarlos a todos dolores? (No se vale decir que todos son horribles: eso no sería más que repetirse.) Lo que los dolores emocionales y los dolores físicos tienen en común es que también en los primeros experimentamos un irresistible impulso de luchar, ahora no contra nuestras sensaciones, sino contra el mundo. Los estoicos y los budistas tienen razón en pensar que podríamos poner fin al dolor si tan sólo pudiéramos dejar de combatirlo. La persona que se preocupara sólo por su propia virtud, si alguien así pudiera existir, sería feliz en medio del tormento.¹⁸ Se equivocan si concluyen que por lo tanto deberíamos dejar de combatir el dolor. Hay muchos dolores que vale la pena tener; podría decirse incluso que son verdaderos. El dolor no es el estado que es una razón para cambiar de condición, la condición en la que lo natural y lo normativo se unen: es la *percepción* de que tenemos una razón para cambiar de condición.¹⁹

¹⁸ Por supuesto que no podría existir una persona así, o al menos no podría *tener* esas virtudes que fueran lo único que le preocupara. Tener las virtudes es, en parte, preocuparse acerca de ciertas cosas externas.

¹⁹ Algunos querrán decir que el dolor físico sería igual de malo aunque no fuera una percepción del estado de nuestro cuerpo. Imaginar el dolor físico separado del estado de nuestro cuerpo es como imaginar el color separado de los objetos coloreados. En las *Investigaciones filosóficas*, sección 276, p. 235, Wittgenstein afirma que debería despertar sospecha la idea de que podemos desprender la impresión de color del objeto, como una membrana. Igualmente, debería despertar sospecha la idea de que podemos desprender la sensación de dolor del estado corporal del cual constituye una percepción. En respuesta a una versión anterior de esta nota, varias personas me sugirieron que un dolor de cabeza es un dolor que no parece ser una percepción de ninguna clase de estado corporal. En la sección 314, p. 255, Wittgenstein dice: “Muestra un fundamental malentendido el hecho de que yo esté dispuesto a estudiar el dolor de cabeza que tengo ahora para obtener claridad sobre el problema filosófico de la sensación.” No estoy segura de qué quiera decir con esto, pero *sin duda* este ejemplo debería despertar sospecha por el hecho de que los dolores de cabeza ocurren en la *cabeza*. Estoy de acuerdo con Wittgenstein en que es un error tomar esta clase de ejemplo como el principal ejemplo a estudiar, pero de todas maneras lo abordo más adelante, en la sección 3.11.

3.5

Cuando se siente lástima por alguien, ¿por qué ésta parece una razón para ayudarlo? ¿Por qué no basta con tomarse un tranquilizante? Hutcheson dice “Si nuestra sola Intención, al sentir Compasión o Piedad, fuera la Eliminación de nuestro Dolor, deberíamos alejarnos, cerrar los Ojos, desviar nuestro Pensamiento del Objeto triste, para evitar el Dolor de la Compasión, lo cual rara Vez hacemos.”²⁰ Nagel lo reitera: “Por lo general, la simpatía no es sólo un sentimiento de incomodidad producido por el reconocimiento de que otras personas sufren aflicción, lo cual a su vez nos motiva a aliviar su aflicción. Más bien, es la conciencia dolorosa de su aflicción como *algo que se ha de aliviar*.”²¹ Wittgenstein escribe: “¿Qué me mueve a sentir lástima por este hombre? ¿Cómo se muestra cuál es el objeto de lástima? (La lástima, puede decirse, es una forma de convicción de que otro tiene un dolor.)”²² La lástima es dolorosa porque es la percepción del dolor *de otro*, y por lo tanto la percepción de que hay una razón para cambiar *su* condición.

3.6

El dolor es la percepción de una razón. Como los animales sienten dolor, y hasta ahora parezco haber sugerido que sólo los seres humanos tenemos razones, tendré que dar una explicación.

La mejor elucidación de qué es un animal se encuentra en Aristóteles. Hemos visto ya que Aristóteles pensaba que la forma de una cosa es la organización o la disposición de sus partes que le permite ser lo que es, hacer lo que hace, lo que le toca. Ahora bien, él creía que una cosa *viviente* es algo con una forma de una clase especial. Una cosa viviente está diseñada de tal manera que se mantenga y se reproduzca por sí sola; tiene lo que podríamos llamar una forma que se automantiene. Así,

²⁰ Este pasaje está tomado de la edición de 1726 de la *Inquiry* de Hutcheson y no se encuentra en Raphael; puede encontrarse en Selby-Bigge, *British Moralists*, p. 93. Raphael empleó la edición de 1738, que contiene en la p. 276 un pasaje paralelo a éste.

²¹ *The Possibility of Altruism*, p. 80, n. 1.

²² *Investigaciones filosóficas*, sección 287, p. 241.

pues, es su propio fin; es su tarea seguir siendo lo que es. Su cometido en la vida es conservar su propia *identidad*. Sus órganos y actividades están dispuestos para ese fin.²³

Si una cosa viviente es un animal, si es consciente, entonces conserva su propia identidad en parte a través de sus propias sensaciones. Aquí es donde viene a cuento el dolor. Cuando algo es una amenaza a su existencia física, o lo sería si persistiera suficiente tiempo, el animal percibe ese hecho y se subleva contra él. El animal es movido a hacer algo que arregle lo que está mal. Imagínese, por ejemplo, que el animal necesita nutrirse; lo percibe al estar hambriento. Esta sensación le parece desagradable y lo mueve a obtener algo de comer. No se confunda esto: no es que el dolor sea una sensación desagradable que le proporcione al animal una razón para comer. El animal tiene una razón para comer, a saber, que morirá si no lo hace. No sabe que tiene esa razón, pero la percibe. Se trata aquí de la sensación de hambre, no de la de dolor. Sin embargo, un animal está diseñado para percibir amenazas a la conservación de su identidad, como el hambre, y a sublevarse contra todo aquello que la amenace. Cuando lo hace, siente dolor.

3.7

Considérese esta comparación:

1. Un ser humano es un animal cuya naturaleza consiste en construir una identidad práctica que sea normativa para él. Es una ley para sí mismo. Cuando alguna manera de actuar representa una amenaza a su identidad práctica y la reflexión le revela ese hecho, la persona descubre que debe rechazar esa manera de actuar y actuar de otro modo. De ser así, está obligada.
2. Una cosa viviente es una entidad cuya naturaleza consiste en conservar y mantener su identidad física. Es una ley para

²³ Esto no es un ejemplo de metafísica teleológica al que necesitemos renunciar, o que sea inconsistente con la Concepción Científica del Mundo. Es una concepción de lo que es una cosa viviente, no de por qué hay tales cosas. En la medida en que el proceso de selección natural explica la existencia de cosas vivientes, está perfectamente claro por qué están “diseñadas” para mantenerse y reproducirse por sí solas.

sí misma. Cuando algo que hace representa una amenaza a esa identidad y la percepción le revela ese hecho, el animal descubre que debe rechazar lo que está haciendo y en lugar de eso hacer otra cosa. De ser así, tiene dolor.

La obligación es el rechazo reflexivo a una amenaza a nuestra identidad. El dolor es el rechazo no reflexivo de una amenaza a nuestra identidad; de esta manera, el dolor es la percepción de una razón, y por eso parece normativo.

3.8

Hay un punto importante en el que estas dos ideas se tocan; se refiere a las emociones morales negativas. En la primera conferencia, al explicar la concepción voluntarista del motivo del deber, sostuve que según Hobbes y Pufendorf, las sanciones son fundamentales para la autoridad del legislador. Aunque no se espera que cumplamos con nuestro deber motivados por el miedo al castigo o por la esperanza de la recompensa, nadie que no pueda imponernos sanciones está en posición de exigirnos nada. En la tercera conferencia sostuve que estamos en posición de exigirnos cosas a nosotros mismos, que tenemos autoridad legislativa sobre nosotros mismos. Sostuve también que la propia mente de una persona efectivamente le impone sanciones: que cuando no hacemos lo que deberíamos, nos castigamos a través de la culpa, la compunción, el arrepentimiento y el remordimiento.

Pero, ¿quiero decir que la autoridad de nuestra propia mente sobre nuestra conducta es de todas formas inevitable, o quiero decir que depende de la capacidad de nuestra propia mente para castigarnos? Si no experimentáramos arrepentimiento o remordimiento cuando actuáramos en contra de los dictados de nuestra mente, ¿seríamos libres entonces de ignorar los dictados de nuestra mente?²⁴

La respuesta reside en lo que acabo de decir. El dolor es la percepción de una razón: eso se aplica tanto cuando mira-

²⁴ Le agradezco a Andrews Reath por señalarme este problema.

mos el pasado como cuando miramos el presente o el futuro.²⁵ Alguien que recuerde haber dejado de hacer lo que era su obligación *experimentará* dolor, y en eso consisten el remordimiento y el arrepentimiento. La autoridad de la mente no depende de que se experimenten las emociones morales negativas, sino que implica tal experiencia absolutamente. Después de todo, una mente que no pudiera percibir sus razones no podría funcionar como una mente en absoluto.²⁶

3.9

John Balguy, racionalista británico del siglo XVIII, escribió:

Puede [...] ponerse en entredicho si el *Placer* puede llamarse en un sentido estricto el *Fin último* de un Agente sensato. En tanto alguien *sensato*, parece ser más bien *él mismo* su propio fin último.

²⁵ Sobre la postura de que el arrepentimiento y las emociones morales (sobre todo el resentimiento) son respuestas retrospectivas a las razones, véase Nagel, *The Possibility of Altruism*.

²⁶ Lo que digo aquí está inspirado en la concepción que ofrece Kant del respeto, la emoción moral que mira hacia adelante o responde al presente en un agente que está moralmente obligado a actuar. El respeto es nuestro estar conscientes de la actividad de la razón moral en nuestra propia mente; este estar conscientes tiene el carácter de un sentimiento porque el hecho de verse motivado por la razón tiene un efecto sobre el sentimiento: frustra la inclinación (produciendo dolor) y derriba la arrogancia (produciendo humillación) [*Crítica de la razón práctica*, pp. 71-76; en la traducción inglesa de Beck, pp. 74-79]. La concepción kantiana del respeto, así como el argumento que aquí presento, muestran la artificialidad de suponer que las concepciones de las emociones morales son o bien completamente separables de las concepciones de la razón moral, o bien que están relacionadas con éstas sólo de manera contingente. Si la mente ha de ser perceptora de sus actividades, y si el placer y el dolor, así como las emociones que surgen de ellos, están entre las percepciones de sus actividades, entonces las emociones *tienen que* desempeñar una función fundamental en la vida moral, incluso en la teoría más racionalista. Dicho en términos más generales, quienes suponen que podemos imaginar seres racionales completamente carentes de emociones suelen pensar en emociones violentas, como las pasiones del amor o de la ira, y olvidan que también existen otras formas de afecto menos intensas que de manera más discreta dominan en la vida mental; por ejemplo, el fenómeno de tener interés en algo. Me parece dudoso en extremo que podamos imaginar a una criatura sensible que carezca de estas formas de afecto. Véase también la tercera conferencia, nota 30.

Lo busca por *él mismo*, lo considera siempre en Referencia a *sí mismo*, y todas sus Opiniones acerca de eso acaban *en sí mismo*.²⁷

“En tanto alguien *sensato*”, una persona es su propio fin. Pero también los animales son *sensatos*, y eso significa que también son sus propios fines. Ésta es la postura sobre el placer y el dolor que estoy defendiendo. Expresan el valor que un animal se da a sí mismo.

Parece curioso decir que un animal se da valor a sí mismo, pues *para nosotros* eso es un ejercicio de reflexión, así que suena como si significara que el animal piensa que él es algo valioso; por supuesto que no es eso lo que quiero decir. Sólo estoy hablando de la clase de cosa que es. Como Aristóteles dijo, es su propio fin. Valorarse a sí mismo es sólo su naturaleza.

Decir que la vida es un valor es casi una tautología. Como una cosa viviente es algo para lo cual es imperativo conservar su identidad, la vida es una forma de moralidad. O para decirlo en palabras menos extrañas y de una manera que nos suena conocida gracias a Aristóteles, la moralidad es simplemente la forma que toma la vida humana.

3.10

A partir de aquí, el argumento continúa como en el caso de otras personas. No entraré en detalles; a grandes rasgos, el argumento será así: primero señalo que la naturaleza animal de una persona es una forma fundamental de identidad de la cual depende la normatividad de su identidad humana, su identidad moral. Uno se valora a sí mismo y es su propio fin no solamente en tanto ser humano, sino también en tanto alguien sensible, en tanto animal. Y este otro tramo de la reflexión requiere otro tramo en la afirmación. Si uno no valora su naturaleza animal, no puede valorar nada. Uno debe pues asentir a su valor; y las razones y obligaciones a las que da lugar la identidad animal no son razones privadas. Aunque uno se vincule a esas razones, también otros lo pueden obligar, así como uno a ellos. Así, pues, las razones de otros animales también son razones para uno.

²⁷ Balguy, *The Foundation of Moral Goodness*, parte II, pp. 25–26.

Quando uno tiene lástima de un animal en sufrimiento, se debe a que se percibe una razón. Los quejidos del animal expresan dolor y significan que hay una razón, una razón para cambiar su condición. Uno no puede oír los quejidos de un animal como si fueran un simple ruido, así como tampoco puede uno oír como un simple ruido las palabras de una persona. Otro animal puede obligarnos exactamente como otra persona puede hacerlo. Es una manera de ser *alguien* que compartimos;²⁸ en consecuencia, por supuesto que tenemos obligaciones para con los animales.

3.11

En algunos casos, el dolor es una *percepción equivocada* de una razón, cuando no indica ninguna disfunción subyacente ni una condición que amenace la identidad. En otras situaciones, hay una disfunción o una condición, pero no podemos hacer nada al respecto: no hay cura ni ayuda posible para la persona o el animal. Sin embargo, cuando esto ocurre, nos sigue importando aliviar el dolor. Cuando alguien está muriendo de una enfermedad incurable, o un animal tiene que ser sacrificado, queremos hacer la situación lo más indolora posible para él. Si un dolor no es una percepción de una razón, o si no podemos hacer nada respecto de la razón que el dolor percibe, ¿no hay entonces razón para aliviarlo? O si hay una razón, ¿acaso no muestra esto que estoy equivocada y que a fin de cuentas el dolor es intrínsecamente malo?

Lo primero que hay que hacer notar es que aunque un dolor así puede indicar una amenaza a nuestra identidad física, el dolor *mismo* amenaza también a las otras partes de nuestra identidad. Es difícil ser uno mismo, pensar y reaccionar normalmente, cuando se tiene dolor. Y, digamos, los moribundos quieren continuar siendo ellos mismos todo el tiempo que sea posible. Aquí, el imperativo de conservar la identidad sí da lugar a una razón para aliviar el dolor de una manera directa, pero esta respuesta parece cubrir sólo ciertos casos, y concernir

²⁸ Somos, o deberíamos ser, los más sociales de entre todos los animales, pues somos los que pueden tener una idea de lo que todos los animales tenemos en común.

principalmente al caso humano. Creo que la respuesta verdadera escarba un poco más hondo.

He sugerido que los otros animales no tienen una conciencia reflexiva; que, a diferencia de nosotros, no son autoconscientes. Sin embargo, puede decirse que el dolor y las razones tienen en común una estructura reflexiva. Una razón es el asentimiento a un impulso; un dolor es una reacción a una sensación. Cuando un estado tiene esta especie de estructura doble, o de referencia a sí mismo, es *recursivo*. Un animal dolorido se opone a su condición, pero también se opone al hecho de estar en una condición a la que se opone. *Duele sentir dolor*.^{*} Esto *no* es un hecho trivial.

Así como es imposible pensar sin decir para nuestros adentros “pienso”, es casi imposible sufrir sin tener conciencia de que uno está sufriendo. Nos oponemos a esto, así como nos oponemos al sufrimiento mismo. Al menos en el caso humano, esta estructura recursiva es del todo evidente. Previamente sugerí que así como el dolor físico es una sublevación contra nuestras sensaciones, los dolores emocionales como la pena, la ira y la desilusión son sublevaciones contra el mundo. Para nosotros, el dolor físico casi siempre viene acompañado de dichos dolores emocionales, pues nos sublevamos contra el mundo en el que puede darse la situación de que sintamos dolor. Experimentamos el dolor como una agresión contra el yo, y puede ser que lo resintamos como si fuera un enemigo. Ahora bien, cuando está dolorido, un animal no piensa precisamente de esta manera acerca de sí mismo, pero en la medida en que se opone no sólo a su condición, sino también al hecho de estar en una condición inaceptable, se tiene a sí mismo como objeto. También él percibe el dolor como una agresión contra el yo, y sufre por el hecho de sufrirlo.

Por eso el dolor casi siempre es malo: porque las criaturas que lo padecemos nos oponemos a él. Con todo, es importante observar que esto no muestra que el dolor sea una sensación intrínsecamente mala. Para empezar, no siempre nos opone-

^{*} En inglés *it is a pain to be in pain*, cuya traducción exacta sería “es una lata sentir dolor”, pero esta traducción no capta la reiteración que interesa a la autora. [N. de la t.]

mos al dolor, y esto es así en dos niveles. En primer lugar, no siempre nos oponemos a las sensaciones que a veces llamamos “dolor”; por ejemplo, una aguda sensación de esfuerzo o de apetito será bienvenida en un contexto, pero rechazada en otro. La sensación de estar esforzándonos cuando creemos que vamos a lograr algo, o de tener apetito cuando creemos que éste va a ser satisfecho, otorga placer a una actividad; las mismas sensaciones, sin que esté presente la posibilidad de que sean superadas, pueden ocasionar cierto temor, y entonces serán dolores. Y algunas veces acogemos de buena gana no sólo las sensaciones a las que en otros contextos nos oponemos, sino incluso el dolor mismo. Supongo que nadie escogería no experimentar pesar ante la muerte de un ser querido, aunque tememos, con toda razón, que la pena sea insoportable. Podemos oponernos a un mundo en el que se nos arrebatara a nuestros seres queridos, pero si se nos arrebatan, no queremos dejar de experimentar el hecho, no queremos dejar de registrarlo como un mal.

Y esto se relaciona con la tesis más profunda de las que aquí se han hecho. El impulso de pensar que el dolor es una sensación intrínsecamente mala se origina en un error fundamental acerca de la manera en que el valor se relaciona con la conciencia. El valor existe en la perspectiva deliberativa, o en todo caso en la perspectiva de un agente consciente, pero eso no significa que deba estar en la mente y no en el mundo. Cuando afirmo que el dolor no es una razón sino más bien la percepción de una razón, el utilitarista interpreta que el dolor y el placer simplemente nos brindan información acerca de razones que existen independientemente de la conciencia y la percepción mismas. Es como si el utilitarista pensara que tenemos que elegir entre dos concepciones de la relación entre la conciencia y el valor: la postura del utilitarista mismo, según la cual el valor se aplica directamente sólo a los propios estados de conciencia, y una especie de postura instrumental, según la cual los estados de conciencia como el placer y el dolor no hacen más que darnos información acerca de valores que están allá afuera, en el mundo, y de los que nos tenemos que preocupar sólo si podemos hacer algo con ellos. Pero ambas posturas son incorrectas.

Sólo a través de una comparación podré expresar por qué son incorrectas. Tener un dolor que indica una condición contra la

cual no puede hacerse nada es como mirar la imagen de algo horripilante, como una película *snuff* o fotografías de campos de concentración. Es malo mirar la imagen de algo malo, aunque en ocasiones tenemos una razón para hacerlo, para enfrentarlo; no obstante, como muestra el ejemplo sobre el pesar, lo mismo puede decirse sobre el dolor. No puede explicarse por qué es malo mirar esa imagen simplemente en términos del valor de la información que nos transmite, pues es malo mirarla independientemente de si podemos o no hacer algo acerca de la mala situación que la imagen retrata. Normalmente, esta maldad (el carácter de ser malo) nos da una razón para no mirar la imagen. Alguien que se sintiera libre de disfrutar ver una película *snuff* aduciendo que de todos modos ya no puede hacerse nada para salvar a la persona que muere en la película estaría cometiendo un terrible error. Sin embargo, esto no tiende, *en lo absoluto*, a mostrar que la maldad de ver la película sea *independiente* de la maldad que ésta retrata. Nos volteamos no solamente porque nos duele, sino por el mal [*evil*] que nuestro dolor percibe.²⁹

3.12

Según Aristóteles, el alma tiene una serie de capas, por así decirlo. Toda vida tiene un alma nutritiva y reproductiva, una especie de alma vegetal; los animales tienen, además, un alma perceptiva y locomotora, y nosotros contamos además con un alma racional. Las plantas, aunque no son sensibles, en un sentido están organizadas para ser su propio fin; al igual que los animales, tienen una forma que se automantiene. También es cierto que nos parece natural emplear el lenguaje de razones y acciones al referirnos a las plantas. Decimos que una planta *necesita* agua, que *se voltea* hacia la luz, incluso que no está *contenta* junto a esa ventana y hay que cambiarla de lugar. ¿Tenemos también en consecuencia deberes hacia las plantas?

No lo creo. Como una planta no es consciente, ser una planta no es una manera de ser alguien, así que lo que compartimos con ellas no es una manera de ser alguien (no sé de qué otra

²⁹ Le agradezco a Derek Parfit por motivarme a tratar este problema.

manera defender esta cuestión).³⁰ De todos modos, no puedo evitar pensar que lo que Kant creía acerca de nuestros deberes con respecto a los objetos naturales generalmente se aplica también a nuestros deberes con respecto a las plantas. Kant pensaba que no tenemos deberes *hacia* otras cosas que se encuentran en la naturaleza, pero que los tenemos con respecto a ellas: tenemos el deber de tratarlas de una manera que ponga de manifiesto una sensibilidad al hecho de que están vivas (en el caso de plantas y animales) y son bellas (el ejemplo de Kant son las “bellas formaciones de cristal”). Pensaba que estos deberes en verdad se basan en un deber general de no hacer cosas que tengan un efecto negativo sobre nuestro propio carácter.³¹ Ésta es una concepción inadecuada de nuestras obligaciones hacia los animales, pero me parece que es correcta tratándose de las plantas. ¿Es descabellado decir que algo anda mal con alguien que gratuitamente destruye vida vegetal, o que es capaz de ver una planta marchitándose sin querer regarla? Una persona así muestra una carencia de la veneración por la vida que constituye el fundamento de todo valor.³²

3.13

¿Tienen los animales obligaciones hacia nosotros? La idea es absurda. No son reflexivos, no construyen sus identidades ni asienten a ellas. Ni siquiera saben que las tienen; simplemente las tienen. Supóngase ahora que planteamos la pregunta de esta manera: ¿Podemos obligarlos? Entonces ya no está tan claro.

Veamos un ejemplo. Su perro, lector, está olfateando a algún otro perro y usted no quiere que lo haga, así que lo llama. Él lo mira, y luego se voltea y continúa investigando al otro perro.

³⁰ Tal vez también importe el hecho de que sean más difíciles de individuar que los animales: sus criterios de identidad no están tan bien definidos.

³¹ Véase Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 309–310 [pp. 442–443 de la versión alemana, pp. 237–238 en la traducción inglesa de Gregor]; y las *Lectures on Ethics*, pp. 239–241.

³² En el actual clima de opinión, vale la pena mencionar que no pienso que la afirmación de que la veneración por la vida es el fundamento de todo valor implique que el aborto y la eutanasia siempre son incorrectos. Aquí no puedo entrar en estos temas complejos, aunque en la última sección diré algo acerca del suicidio y, por implicación, sobre la eutanasia.

Entonces usted lo llama más fuerte, en un tono más autoritario, y su perro viene. Su renuencia es clara, pero viene. ¿Qué es lo que pasó? Él no quería venir, y usted no lo forzó literalmente, tirando de la correa, digamos; sin embargo, su perro tenía que venir. ¿Es éste un ejemplo de obligación? ¿No hizo el perro lo que no quería hacer porque usted es para él una ley?

Ahora se querrá objetar que, por supuesto, éste no es un ejemplo de obligación: es un ejemplo de dominio. Sabemos cómo funciona. Un perro es un animal social, que vive en una manada caracterizada por sus estructuras de jerarquía y dominio. Uno entrena a un perro haciendo que lo considere el líder de su manada. No es que uno lo obligue: es tan sólo que uno lo domina.

Ahora bien, eso es como decir que la razón por la que estamos inclinados a hacer lo que otras personas nos piden es que somos sensibles a la presión social. Esto no es falso precisamente, pero es una descripción completamente externa de la situación. Es cómo se ve todo el asunto desde fuera, no cómo se ve desde el punto de vista del propio animal. Desde el punto de vista de la persona, o desde el punto de vista del animal, la presión y el dominio tienen una figura, una forma. Y esa forma es la forma de la normatividad: la forma de la ley.

3.14

El mundo de los animales sociales se caracteriza por sus elaboradas estructuras de jerarquía y dominio. Aunque la capacidad de dominar tiene que ver con la fuerza y la destreza, no está relacionada con ellas de una manera obvia. Cuando dos animales luchan por el dominio, la lucha puede tener una fuerte carga ritual, y a menudo la parte perdedora no queda herida. Es una lucha de voluntades.

Tanto Nietzsche como Freud creían que la moralidad y el carácter especial de la conciencia humana aparecieron simultáneamente en la evolución de nuestra especie. Como he fundado la moralidad en el carácter especial de la conciencia humana —particularmente en su naturaleza reflexiva—, considero que estas posturas armonizan con la mía. Ambos pensaban también que el carácter especial de la conciencia humana surgió

cuando el impulso de dominar —la voluntad de poder o los instintos agresivos— se vieron privados de algún escape y se volvieron contra el yo.³³ A un animal inteligente y voluntarioso al que otros mantenían cautivo y castigado no se le permitía ser agresivo. Al no tener nada más que dominar, volvió hacia su interior estos instintos y aprendió a dominarse. De esa manera aparecieron la distancia reflexiva y la autonomía que va con ella. Nietzsche lo describe de la siguiente forma:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.³⁴

La única manera de evitar que un animal agresivo se comporte agresivamente es castigarlo, es decir, infligirle un dolor. Y esto no es como el dolor que surge naturalmente en la vida de un animal, cuando la naturaleza y las circunstancias amenazan su identidad física y se da cuenta de que tiene que sublevarse contra esa amenaza. Este dolor viene impuesto desde fuera, cuando el animal está actuando naturalmente, es decir, haciendo lo que la identidad que naturalmente tiene hace imperativo. De modo que este dolor, el dolor del castigo, fuerza al animal a sublevarse contra su propia identidad. Y entonces por primera vez dice para sus adentros: “Debo ser diferente de lo que soy”, y experimenta el sentimiento de culpa. Ése es el origen del pensamiento normativo. Nietzsche nos advierte:

Guárdemonos de tener en poco todo este fenómeno por el simple hecho de que de antemano sea feo y doloroso. [...] toda esta *activa* “mala conciencia” ha acabado por producir también [...], cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes,

³³ Véanse, por ejemplo, Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado segundo, y Freud, *El malestar en la cultura*, capítulo VII.

³⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II.16, p. 96.

y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza... ¿Pues qué cosa sería bella si la contradicción no hubiese cobrado antes conciencia de sí misma, si lo feo no se hubiese dicho antes a sí mismo: "Yo soy feo"?³⁵

A pesar de esta advertencia, Nietzsche sí pensaba que los logros de la mala conciencia se habían obtenido a un precio, y Freud, quien vio recapitulado este proceso en la vida de todo infante humano, estaba de acuerdo con él en que había motivos de preocupación. Dicho a grandes rasgos, ambos creían que las estructuras psíquicas que dan lugar a nuestra capacidad de controlar nuestros impulsos naturales están sujetas a una dinámica natural que ocasiona que el sentimiento de culpa se intensifique, de modo que cuanto mejores somos, más culpables nos sentimos. El ser humano moralmente bueno llega a sentirse culpable incluso por el hecho de *tener* impulsos naturales y de *ser* un animal. A la larga, esto lleva a un extremo odio a uno mismo, que a su vez produce una sublevación contra el mundo de la naturaleza y un odio a la vida misma, y finalmente termina en un absoluto colapso nihilista. Si el valor comienza con el hecho de que un animal es su propio fin y en un sentido se valora a sí mismo, entonces la mala conciencia que nos hace odiarnos a nosotros mismos y odiar nuestra naturaleza animal termina por socavar todo valor.³⁶

No obstante, es absurdo creer que Nietzsche o Freud suponían que podemos sencillamente volver atrás. La revolución moral que Nietzsche anhelaba y exigía no era un regreso al estado de la bestia agresiva, sino una segunda internalización que volvería a la mala conciencia contra sí misma tal como la primera internalización volvió al animal contra sí mismo.³⁷ El resultado sería lo que Nietzsche llamaba el superhombre, un ser cuya conciencia es tan diferente de la nuestra como la nuestra es respecto de la de los otros animales, un ser cuya vida interna no podemos imaginar, así como los otros animales no pueden imaginar la nuestra.

³⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II.18, pp. 99-100.

³⁶ Esto último es, desde luego, más Nietzsche que Freud; creo que eso es lo que quería decir cuando afirmaba que el valor podría reprobar una autocrítica.

³⁷ Véase, en especial, *La genealogía de la moral*, tratado segundo, sección 24.

Es una extraña propuesta. No he traído a colación estas ideas para coincidir con las preocupaciones de Nietzsche y Freud acerca de la capacidad de la humanidad para tolerarse a sí misma, ni para discrepar de ellas. Sus afirmaciones específicas acerca de la dinámica natural del sentimiento de culpa tendrían que analizarse más detalladamente, y tal vez de una manera más científica, de lo que yo puedo hacerlo en este momento. Ellos vivieron en una época mojigata, y tal vez el problema era más local de lo que pensaban. Como señalé antes, hay límites a la profundidad de la obligación, porque sabemos que podemos mantener nuestras identidades en un sentido general sin ser nosotros mismos a cada momento. Es fácil imaginar cómo este hecho, debidamente utilizado, podría tener un valor terapéutico. Después de todo, lo utilizamos siempre que nos reímos de nosotros mismos, y eso tiene un valor terapéutico. Tal vez todo lo que necesitamos sea un poco de distancia para evitar que la obligación se salga de control.

Eso no es precisamente una alternativa a la idea de Nietzsche; de alguna manera es exactamente lo que estaba pensando: que logremos un poco de control sobre nuestro propio autocontrol. Así como la distancia reflexiva nos dio control sobre nuestra naturaleza animal, tal vez la distancia reflexiva de nuestro propio autocontrol podría darnos control sobre él. Esto se parece mucho a la idea de Nietzsche, sólo que es una versión más local y aislada, una versión que a fin de cuentas no ofrece convertirnos en superhombres. Cada quien podrá pensar si esto es una ventaja o una desventaja.

Lo que buscaba al presentar estas posturas es sencillamente lo siguiente. Nietzsche y Freud nos han proporcionado una potente elucidación de cómo podrían haber evolucionado las características distintivas de la conciencia humana* en un mundo natural de animales. Podemos interpretarlos como si hubiesen tratado de explicar cómo surgió la obligación, una fuente de normatividad en un sentido diferente, genealógico. La concepción que yo he presentado sobre qué es la obligación, y de dónde proviene, armoniza con la de ellos, y pienso que esto es un punto a favor de mi concepción.

* En el original, *of human conscience and consciousness* [N. de la r.t.]

4. *Escepticismo y suicidio*

4.1

A lo largo de estas conferencias he presentado una concepción de la obligación de una manera que es, en un sentido, naturalista. Según esta postura, la normatividad se basa en ciertos hechos naturales, es decir, psicológicos y biológicos. He localizado finalmente la normatividad de la obligación en el hecho de la conciencia reflexiva, y la aparente normatividad del dolor en el hecho de la simple conciencia, así como en la naturaleza de un animal. Mi concepción no depende de la existencia de seres sobrenaturales ni de hechos no naturales, y es consistente con la Concepción Científica del Mundo, si bien no forma parte de ella. En ese sentido, es una forma de naturalismo.

Sin embargo, en otro sentido no lo es. En otro sentido, una concepción naturalista identifica la verdad normativa con la verdad fáctica. Sostiene, por ejemplo, que el dolor es intrínsecamente malo, y por lo tanto el hecho de que alguien tenga un dolor es una razón para hacer algo al respecto. Yo no he dicho exactamente eso. Desde luego, no estoy diciendo que el asentimiento reflexivo —quiero decir, el mero *hecho* del asentimiento reflexivo— sea suficiente para hacer que una acción sea correcta, pues en un sentido ninguna acción humana puede ocurrir sin asentimiento reflexivo. Cuando la gente omite la reflexión o la detiene demasiado pronto, eso es una especie de asentimiento, ya que implica que el trabajo de la reflexión está hecho. De manera que si el asentimiento reflexivo hiciera que una acción fuera correcta, habría un sentido en el que toda acción sería correcta. Éste es nuevamente el problema del naturalismo normativo. No hay normatividad alguna si no es posible actuar incorrectamente.

Cuando describimos el placer, el dolor, el asentimiento reflexivo o el rechazo reflexivo desde fuera de la conciencia, en una posición de tercera persona, no son más que hechos. El valor vive en el punto de vista creado por la conciencia, cuando alguien *tiene* un dolor o se ve obligado. *Tenemos* razones tal como *tenemos* experiencias y sensaciones, no como si se tratara de la posesión de entidades mentales, sino como un hecho acerca de en qué consiste ser conscientes, en qué consiste ser

nosotros. Las razones y los valores pueden compartirse gracias a que el punto de vista creado por la conciencia puede hacerse público a través del lenguaje o de la simpatía; no obstante, esa clase de condición pública sigue estando dentro del punto de vista reflexivo. Desde fuera de ese punto de vista podemos reconocer el hecho del valor, pero no podemos reconocer el valor mismo.

En consecuencia, permanece algo de la distinción entre hecho y valor, aunque no mucho. El hecho del valor no es el valor mismo: no es más que un hecho. Pero es un hecho de la vida. De hecho, es *el* hecho de la vida. La condición natural de las cosas vivientes es ser seres que valoran, y por eso existe el valor.

4.2

Si el valor es el hecho de la vida, entonces un rechazo de todo valor toma la forma de un rechazo de la vida. En consecuencia, la más franca expresión de un absoluto escepticismo normativo práctico sería una forma de suicidio. Desde luego, no todos los casos de suicidio son así: creo que puede haber buenas razones para suicidarse. Como dije al principio de estas conferencias, casi toda la gente preferiría morir que perder por completo su identidad, y hay diferentes maneras de hacer esto último. Transgredir nuestros principios fundamentales, dejar de cumplir nuestras obligaciones más profundas, es la manera de perder la identidad que ha sido el tema de estas conferencias, pero hay otras sobre las cuales tenemos menos control. Los estragos de una enfermedad grave, la invalidez y el dolor pueden destruir nuestra identidad al destruir su fundamento físico, arrasar con nuestra memoria o imposibilitar el autocontrol. En esas situaciones, el suicidio puede ser la única manera de conservar nuestra identidad y de proteger los valores por los cuales hemos vivido.

Hay, sin embargo, otra clase de suicidio, la clase en la que aquí estoy pensando, que la gente comete cuando siente que carece de valor y que, en consecuencia, la vida carece de sentido y nada tiene valor. Algunos filósofos y pensadores religiosos han pensado que esta clase de suicidio es inmoral, pero aquí la inmoralidad, si es que podemos llamarla tal, es más profunda

que la de la clase habitual, pues esta clase de suicidio no es la negación de éste o de aquel valor, sino más bien la negación del valor mismo. Y ésta es una idea en la que coinciden varios de los pensadores que han ocupado estas páginas. En una discusión sobre la persona que se suicida porque a nada le encuentra razón ni significado, Bernard Williams sostiene: “No veo por qué tendría que considerarse como una derrota de la razón o de la racionalidad la impotencia frente al estado de este hombre; su estado representa más bien una derrota para la humanidad.”³⁸ El deber de no suicidarse es el primerísimo y más fundamental deber de virtud que Kant comenta en *La metafísica de las costumbres*, pues “aniquilar el sujeto de la moralidad en la propia persona equivale a erradicar del mundo la existencia de la moralidad misma”.³⁹ En sus *Notebooks*, Wittgenstein escribió que “el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental”, pues “si el suicidio está permitido, todo está permitido. Si hay algo que no está permitido, el suicidio no está permitido”. Un poco más adelante añade: “¿O es que acaso el suicidio no es de suyo ni bueno ni malo?”⁴⁰ Todos estos filósofos expresan la idea de que permanecer vivo no es tanto un valor como la condición de todo valor, y el suicidio (de este tipo) no es tanto un rechazo de algún valor particular como el rechazo del valor mismo. Es difícil decir que alguien que se suicida así ha hecho algo incorrecto pues no ha transgredido ningún valor en el que siga creyendo; con todo, los demás no podemos enterarnos de un caso semejante sin sentirnos traicionados, y tenemos razón. Representa, como dice Williams, una derrota para todos nosotros.

En estas conferencias he sostenido que la obligación moral y el valor moral son condición de toda obligación y de todo valor. El precio de negar que la humanidad tenga valor es un escepticismo normativo práctico total. Si consigue su objetivo, el argumento es una réplica al escéptico *moral*, alguien que piensa que puede valorar *algo* sin reconocer la fuerza de la obligación moral. Pero no he mostrado que el escepticismo normativo

³⁸ Williams, *Introducción a la ética*, p. 18 [p. 2 de la versión inglesa].

³⁹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 281-282 [pp. 422-423 de la versión alemana; pp. 218-219 de la traducción inglesa de Gregor].

⁴⁰ Wittgenstein, *Notebooks*, 1914-1916, p. 92; Peter Hylton me hizo fijarme en este pasaje.

práctico *total* sea imposible. ¿Hay algún argumento contra esa clase de escepticismo, una razón para no suicidarse? En un sentido, la respuesta correcta es que no puede haberlo, pues la vida misma es la fuente de las razones. En otro sentido, la respuesta correcta es que este problema no se puede resolver únicamente con argumentos filosóficos. En verdad, sí depende: depende de qué hagamos con nuestras vidas, en tanto individuos, y de qué hagamos con el mundo, en tanto especie. No hay manera de expresar esto que no resulte paradójica: el valor sólo existe si vale la pena vivir la vida, y eso depende de lo que hagamos.

¿Tiene que suicidarse el escéptico normativo? No, desde luego que no. No hay nada que el escéptico normativo *tenga* que hacer; sin embargo, vale la pena recordar cuán extrema postura es el escepticismo normativo práctico total. El escéptico normativo no tiene razón para hacer nada. Tiene, sí, algunos deseos e impulsos, por supuesto —esos los proporciona hasta cierto punto la naturaleza—, pero no tiene ninguna razón para actuar conforme a uno más bien que conforme a otro. Sin lugar a dudas, lo que hará, si sigue viviendo, es cumplir el deseo del momento, al menos si tal cosa es claramente discernible. Es evidente que los imperativos categóricos tampoco pueden guiarlo; y, aunque esto es menos evidente, también es cierto que los imperativos hipotéticos no pueden guiarlo. Un imperativo hipotético nos dice que tomemos los medios que conducen a nuestros fines, pero el escéptico normativo práctico en realidad no tiene ningún *fin*, pues sus deseos no le proporcionan razones. Tiene *deseos*, desde luego, y puede ser que efectivamente esté motivado a tomar el medio que conduce a la satisfacción del deseo preponderante en el momento; empero, en rigor, esto no equivale a seguir el imperativo hipotético, pues en ausencia de un asentimiento reflexivo, los deseos, en rigor, no determinan los fines, entendidos en el sentido que se necesita para el imperativo hipotético: cosas que tenemos razón en buscar. Para entender esto, supóngase que los deseos en sí mismos efectivamente determinan los fines. Entonces el imperativo hipotético nos dice que hagamos lo que satisfará nuestro deseo, el deseo preponderante en el momento. Supóngase ahora que el imperativo hipotético nos dice que hagamos una cosa, pero que tenemos el deseo de hacer mejor alguna otra cosa. Entonces ha-

remos esa otra cosa, y no estaremos actuando incorrectamente, pues si nuestro fin es tan sólo el objeto de nuestro deseo preponderante, y si todo lo que el imperativo hipotético nos dice que hagamos es aquello que satisfará nuestro deseo preponderante, bueno, pues es eso lo que estamos haciendo. Si los fines son los objetos de los deseos preponderantes, entonces cualquier cosa que hagamos *valdrá* como si estuviéramos buscando nuestro fin, y no podremos actuar incorrectamente. Sin embargo, como he afirmado repetidamente, no hay normatividad alguna si uno no puede actuar incorrectamente o equivocarse.⁴¹ Así que, para el escéptico, el imperativo hipotético no es un principio normativo. Como no lo puede transgredir, tampoco lo puede respetar.

El escepticismo normativo práctico es la idea de que no existe la acción racional. Y en realidad hay un sentido en el que, por el hecho de ser humanos, y mientras sigamos viviendo, *tenemos que* tomar parte en la acción racional. La acción animal, la acción irreflexiva, no es para nosotros una posibilidad; y, no obstante, tenemos que hacer algo. Entonces, ¿a fin de cuentas tiene que suicidarse el escéptico normativo? No hay manera de expresar la respuesta que no sea paradójica: sí y no.

5. Conclusión

5.1

Espero que a estas alturas esté claro que todas las concepciones de la normatividad que he comentado en estas conferencias son verdaderas.

Los voluntaristas como Pufendorf y Hobbes sostenían que la normatividad debe emanar de las órdenes de un legislador. Un buen legislador nos ordena hacer sólo lo que de todas maneras es buena idea hacer, pero el simple hecho de que una acción sea una buena idea no la convierte en algo obligatorio. Para eso, alguien en condiciones de mandar sobre nosotros tiene que hacerla ley.

⁴¹ Creo que esto muestra que la idea de que sólo hay imperativos hipotéticos no solamente es falsa, sino también incoherente. He defendido este punto con más detenimiento en mi artículo "The Normativity of Instrumental Reason".

Como vimos, esa postura es verdadera. Lo que describe es la relación que mantenemos con nosotros mismos. El hecho de que tengamos que actuar a la luz de la reflexión nos da una doble naturaleza. El yo pensante tiene el poder de mandar sobre el yo actuante, y únicamente su mandato puede hacer obligatoria la acción. Un buen yo pensante manda al yo actuante hacer sólo lo que es bueno, pero el yo actuante de todas maneras tiene que hacer lo que dice.

5.2

Los realistas como Nagel piensan que las razones son entidades intrínsecamente normativas, y que lo que debemos hacer cuando se presenta un deseo es observarlo más objetivamente para ver si acaso es una entidad tal. Esta postura también es verdadera. Lo que describe es la actividad del yo pensante en cuanto que evalúa los impulsos que se nos presentan, las propuestas legislativas de nuestra naturaleza.

5.3

La reflexión tiene el poder de imponer la obediencia y de castigarnos si desobedecemos. A su vez, tiene que gobernarnos mediante leyes que sean buenas. Juntos, estos hechos arrojan la conclusión de que la relación del yo pensante con el yo actuante es la relación de legítima autoridad. En otras palabras, la necesidad de actuar a la luz de la reflexión nos convierte en autoridades sobre nosotros mismos, y en la medida en que tenemos autoridad sobre nosotros mismos, podemos hacer leyes para nosotros mismos y esas leyes serán normativas. Así que la postura de Kant también es verdadera. La autonomía es la fuente de la obligación.

5.4

Una vez que entendemos esto, podemos entender que la teoría del asentimiento reflexivo es verdadera también en otro nivel. Al final, nada puede ser normativo a menos que asintamos a nuestra propia naturaleza, a menos que nos otorguemos un valor. La reflexión nos revela que la normatividad de nuestro

valor emana del hecho de que somos animales de cierta clase, animales morales autónomos. Ésa es nuestra forma humana, en el sentido aristotélico.

5.5

Eso significa que el realismo es verdadero también en otro nivel. Para entender por qué, recordemos otra vez el famoso “argumento de la rareza”, de John Mackie.⁴² Según este autor, es fantástico pensar que el mundo contiene valores objetivos o entidades intrínsecamente normativas, pues para hacer lo que los valores hacen, tendrían que cumplir ciertos criterios imposibles. Tendrían que ser entidades de un tipo muy extraño, completamente diferentes de cualquier otra cosa en el universo. La manera como las conocemos tendría que ser diferente de la manera como conocemos otros tipos de hechos. El hecho de conocerlas, afirma Mackie, tendría que proporcionar a quien las conoce tanto una dirección como un motivo, pues cuando uno encontrara un valor objetivo, éste tendría que tener —y esto es prácticamente una cita textual de Mackie— la capacidad de decirle a uno qué hacer, y de hacer que lo hiciera. Y nada es así.

Pero Mackie está equivocado y el realismo está en lo correcto. Desde luego que hay entidades que cumplen estos criterios. Es cierto que hay tipos extraños de entidades, y que conocerlas no se parece a ninguna otra cosa. Pero eso no significa que no existan. John Mackie ha de haber estado solo en su habitación con la concepción Científica del Mundo cuando escribió eso, pues el hecho más conocido de la vida humana es que el mundo contiene entidades que nos dicen qué hacer y que nos hacen hacerlo. Se trata de las personas, y de los otros animales.

⁴² Véase la primera conferencia, sección 4.5.

Quinta conferencia

RAZÓN, HUMANIDAD Y LEY MORAL

G.A. Cohen

1.

Podría pensarse que si uno hace una ley, esa ley lo obliga *porque* uno la hizo, pues si queremos que se torne en ley, ¿cómo podría negar que nos obliga sin contradecir nuestra propia voluntad?; sin embargo, también podría pensarse lo opuesto. Podría pensarse que si uno es autor de una ley, entonces la ley *no puede* obligarlo, ya que ¿cómo podría tener autoridad sobre uno cuando uno mismo tiene autoridad sobre ella? ¿Cómo puede *obligar* a uno cuando uno mismo, el legislador, *el que hace* la ley, puede cambiarla a voluntad cuando le plazca?

Ahora bien, en esa pareja de argumentos se establecen conclusiones mutuamente contradictorias a partir de la misma premisa: la premisa de que uno hace la ley. Así, al menos uno de los argumentos es inválido; no obstante, incluso si *ambos* fueran inválidos, tal vez no habría que ignorar ninguno de ellos, pues podrían tener algún elemento de verdad. Podrían ser argumentos en estado embrionario, a partir de los cuales pudieran desarrollarse buenos argumentos. Además, independientemente de qué otra cosa sea verdadera, cada uno de los argumentos es lo bastante convincente en cuanto a que, a pesar de ser mutuamente contradictorios, cada uno fue sostenido en el *Leviatán* de Hobbes, de una manera bastante parecida a como yo los acabo de plantear.

He contado en Hobbes cuatro argumentos a favor de la conclusión de que el ciudadano está obligado a obedecer la ley. Tres