

## LAS LIMITACIONES DE LOS AGENTES Y LA UTOPIÍA DE LA PAZ\*

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR  
*Universidad de Granada*

### ABSTRACT

In this paper I draw on several theses defended by James Griffin in his *Value Judgement*. In particular, I take advantage of his idea that moral thinking should pay more attention to the limitations of agents, his criticisms to the over-ambition of most ethical theory and his defence of the principle "*ought*" implies "*can*". These ideas are used in a discussion of the role played by the goal of peace in moral and political thinking.

First of all, I contend that over-ambition is a sin shared by religion, political theory and most branches of philosophy, including epistemology and philosophy of science. The influence of religion and utopianism on political thinking led to high expectations and strong disappointments, like the experience of communist regimes in the 20th Century. After their breakdown, the challenge consists in finding a space between conformism and utopianism, and some authors have found inspiration, to this end, in Kant's ideal of "perpetual peace". I contend, though, that this ideal is still too close to utopianism in certain key respects.

Peace has traditionally been an outstanding ingredient of utopias. But utopias don't need to explain what to do in order to bring the utopian society to reality. They are literary works with a critical function, not political treatises with a constructive purpose. But we have the right to ask Kant for a convincing answer to the question of the relationship between his ideal of perpetual peace and real societies.

This relationship is problematic, though, given Kant's dualism between the world of experience, under a strict causal determinism, and the moral kingdom, the kingdom of freedom. Contemporary thinkers that partially follow of Kant in this point tend (wisely) to give up Kant's use of a teleological nature that would guarantee the completion of perpetual peace, and stick to the interpretation of the latter as a regulative idea. But I contend that the regulative idea lacks the capacity to motivate agents once they are aware that perpetual peace is probably unattainable.

---

\* Aceptación: Mayo 2001

My alternative proposal starts by looking more carefully at the real experiences of conflict regulation. Without ignoring the undeniable presence of violence in human history and the present world, a relatively positive reading of conflict and aggressiveness is given, and it is maintained that pacific regulations of conflicts are far more common than violent ones, although newspapers and usual history textbooks do foster the opposite impression. The task ahead is not properly described, then, as one of bringing a regulative idea to a humankind whose *status naturalis* would be that of pervasive violence. The challenge is rather that of increasing the number and quality of instances of pacific handling of conflicts, and reducing the frequency and seriousness of the violent ones, being the starting point the empirical study of past experiences of both sorts.

This approach will be hardly accused of excessive utopianism, but might have to face the charges of being deprived of normative force and staying too close to political realism. I respond to these charges, in the first place, by providing a few examples of the normative import of empirical information, being one of those examples the use of the principle "*ought*" implies "*can*" in debates within normative epistemology and normative ethics. Then I argue that my proposal does not foster conformism, among other reasons because it acknowledges that our knowledge on the limitations of human beings is fallible and that the notion of "human nature" is problematic and has blurred boundaries. Finally, I draw on some of James Griffin's arguments in the last chapters of *Value Judgement* to answer the objection that, in the absence of transcendental arguments and *a priori* norms, the spare critical resources I am willing to accept leave too much open the task of normative building. In responding to this objection, I contend that the influence of epistemological foundationalism creates the pseudo-problem of how building a complex system of justified beliefs after a meagre set of reliable beliefs. In the spirit of epistemological naturalism (and, I think, of Griffin's metaethics), I argue that the tasks of criticising and justifying beliefs are undertaken *in media res*, i.e., in the context of a generalised acceptance of most of the beliefs that we have acquired through formal or informal education. We can certainly scrutinise *any* of our beliefs in the light of the rest of them, but the criticism of all or most of them at the same time, or the creation *ex nihilo* of alternative systems of beliefs are beyond human powers.

**Keywords:** *peace, conflict, violence, societies, conformism, utopianism.*

#### RESUMEN

En este trabajo me dedico a varias tesis defendidas por James Griffin en sus *Value Judgement*, en particular me aprovecho de su idea de que el pensamiento moral debería prestar más atención a las limitaciones de los agentes, su crítica a la gran ambición de la mayoría de las teorías éticas y su defensa del principio "*ought implies can*" (el debe implica el puede). Estas ideas se usan en una discusión del papel desarrollado para el fin de la paz en el pensamiento moral y político.

En primer lugar, alego que la ambición desmedida es un pecado compartido por la religión, la teoría política y la mayoría de las ramas de la filosofía, incluyendo la epistemología y la filosofía de la ciencia. La influencia de la religión y el utopianismo en el pensamiento político condujo a unas grandes expectativas y a

fuertes decepciones, como la experiencia de los regímenes comunistas en el siglo XX. Después de su caída, el reto consiste en encontrar un espacio entre el conformismo y el utopianismo, y algunos autores han encontrado inspiración para este fin en la idea de Kant de la *paz perpetua*. Alego, sin embargo, que esta idea está todavía demasiado cercana al utopianismo en ciertos aspectos centrales.

La paz ha sido tradicionalmente un ingrediente destacado de las utopías. Pero las utopías no necesitan explicar qué hacer a fin de traer la sociedad utópica a la realidad. Son trabajos literarios con una función crítica, no tratados de política con un propósito positivo. Pero tenemos el derecho de pedirle a Kant una respuesta convincente para la cuestión de las relaciones entre su ideal de paz perpetua y las sociedades reales.

Esta relación es problemática, sin embargo, dado el dualismo de kantiano entre el mundo de la experiencia bajo un determinismo causal estricto y el reino de la moral, el reino de la libertad. Los pensadores contemporáneos que parcialmente siguen a Kant en este punto, tienden, sabiamente, a abandonar el uso de Kant de una naturaleza teleológica que garantizaría la completitud de la paz perpetua, y se adhieren a la interpretación de la misma como una idea regulativa. Pero yo alego que la idea regulativa carece de capacidad para motivar a los agentes una vez de que ellos son conscientes de que la paz perpetua es, probablemente, inalcanzable.

My propuesta alternativa comienza mirando con más detalle las experiencias de la regulación conflictiva. Sin ignorar la innegable presencia de la violencia en la historia humana y en el mundo presente, una lectura relativamente positiva del conflicto y de la agresividad se da aquí y se mantiene que las regulaciones específicas de los conflictos son mucho más comunes que las violentas, aunque los periódicos y los libros de texto de la historia común de hecho patrocinen la impresión opuesta. La tarea que tenemos al frente no es propiamente describir, entonces como una de las regulativas ideas a traer a la palestra a una humanidad cuyo *status naturalis* sería la de una violencia permanente. El reto es el de incrementar el número y la calidad de ejemplos de manipulaciones pacíficas de los conflictos y reducir la frecuencia y la seriedad de los violentos siendo un punto inicial de estudio empírico de las experiencias del pasado de ambos tipos.

Este enfoque difícilmente puede ser acusado de excesivo utopianismo, pero puede tener que enfrentarse a las acusaciones de estar desprovisto de fuerza normativa y permanecer demasiado cercano al realismo político. Respondo a estos cargos, en primer lugar, proporcionando unos cuantos ejemplos de importancia normativa de la información empírica, siendo uno de estos ejemplos el uso del principio "ought implies can" (el debe implica puedo) en debates dentro de la epistemología normativa y la ética normativa. Entonces argumento que mi propuesta no alimenta el conformismo, entre otras razones porque reconoce que nuestro conocimiento sobre las limitaciones de los seres humanos es falible, y que la noción de naturaleza humana es problemática y que ha borrado las fronteras. Finalmente, le dedico algunas de las argumentaciones de James Griffin en los últimos capítulos de *Value Judgement* para contestar a la ocasión de que en ausencia de argumentos transcendentales y normas *a priori*, los recursos críticos disponibles que yo estoy dispuesto a aceptar dejan mucho abierto a la tarea de la construcción normativa. Al responder a esta objeción, alego que la influencia del fundacionalismo epistemológico crea el pseudo-problema de cómo construir un

sistema complejo de creencias justificadas después de un magro conjunto de creencias fiables en el espíritu del naturalismo epistemológico (y yo, pienso, la metaética de Griffin). Argumento que las tareas de la crítica y las justificaciones de los creyentes son llevadas en *media res*, en el contexto de una agitación generalizada de la mayoría de las creencias que hemos adquirido a través de la educación formal o informal. Podemos difícilmente escudriñar cualquiera de nuestras creencias a la luz del resto de ellas, pero la crítica de todas ellas al mismo tiempo, o la creación *ex nihilo* de los sistemas alternativos de creencias son poderes más allá de los humanos.

**Palabras clave:** paz, conflicto, violencia, sociedad, conformismo, utopianismo.

## 1. GRANDES AMBICIONES

Uno de los temas centrales de *Value Judgment*, hasta el momento el último libro de James Griffin, es su denuncia del exceso de ambición que ha sido habitual en la teoría ética, desde Platón hasta Iris Murdoch y otros pensadores contemporáneos.<sup>1</sup> A su vez, ese exceso de ambición se explica en parte, según Griffin, por la insuficiente atención de los filósofos morales a las limitaciones de los agentes. Por ejemplo, algunas tradiciones éticas exigen a los actores morales una completa imparcialidad ante toda decisión moral, cuando un talante semejante sólo es esperable de unos pocos seres excepcionales cercanos a la santidad.<sup>2</sup> Ahora bien, ese exceso de ambición y esa desatención a los sujetos de carne y hueso no son, ciertamente, defectos exclusivos de la teoría ética. La historia de las ideas está plagada de "grandes relatos" de elevadas pretensiones que, pese a la insistencia de sus autores, los pobres diablos del mundo real se han visto incapaces de emular. El discurso religioso proporciona multitud de ejemplos, entre ellos ese "Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto" del que se hace eco Griffin (1996), 89.<sup>3</sup> Pero también la filosofía ha pecado de una excesiva ambición en, seguramente, cada una de sus ramas. Así, la epistemología atribuyó en ciertos momentos a la ciencia el objetivo de la *certeza* (sin preguntarse suficientemente si tal objetivo está habitualmente al alcance de los sujetos cognoscentes, incluidos los hombres y mujeres de ciencia) y se reservó para sí misma el no menos desatinado propósito de proporcionar una *fundamentación* última al conocimiento.<sup>4</sup>

1 Cfr. Griffin (1996), 89. El diagnóstico de Iris Murdoch es justamente el opuesto: la filosofía moral contemporánea adolecería, precisamente, de falta de ambición. Cfr. Murdoch (1970), 50.

2 Cfr. Griffin (1996), 86.

3 Confróntese la lectura que del mismo pasaje evangélico hace Iris Murdoch (1970), 62.

4 Cfr. Rorty (1979).

El pensamiento político occidental ha sido, como las demás formas de pensamiento, deudor de la religión. La sociedad sin clases y la sociedad perfectamente pacífica son traducciones terrenales parciales del reino de Dios. Acostumbrados nuestros oídos al reino de paz y justicia anunciado por los profetas,<sup>5</sup> cualquier promesa menor que la de una sociedad completamente justa, igualitaria, libre de conflictos y en armónicas relaciones con sus vecinas hubiera parecido motivación escasa para abandonar la contemplación y ocuparse de la *res publica*.

Las propuestas hiperambiciosas en ética, epistemología o política no han dejado de producir sus efectos, pero éstos han solido ser muy diferentes de los perseguidos por sus promotores. En epistemología, la exigencia de certeza, una vez considerada inviable, se ha convertido en uno de los mejores argumentos en favor del escepticismo, mientras que la equiparación hiperoptimista de *justificación* con *fundamentación* ha llevado a desconfiar de la posibilidad de la primera cuando la segunda se ha demostrado inalcanzable. El debate epistemológico ha estado así dominado por una recurrente controversia entre fundamentismo, por un lado, y escepticismo o convencionalismo, por el otro, descuidándose, en general, otras opciones más cercanas al ejercicio real de las actividades cognoscitivas.<sup>6</sup> En filosofía moral, la actitud ultraambiciosa que Griffin<sup>7</sup> achaca a las principales tradiciones (deontologismo, consecuencialismo y ética de la virtud) no ha pasado desapercibida en el pasado a los críticos de cada una de ellas (la aportación de Griffin sería señalar que ninguna está, en realidad, libre de pecado) y ha servido de alimento a diversas formas de escepticismo moral y amoralismo. No es éste, sin embargo, el caso de Griffin, quien, tras criticar las principales escuelas éticas pasadas y presentes, sigue defendiendo la posibilidad de *mejorar* nuestras creencias morales.<sup>8</sup>

También en el pensamiento político la ambición excesiva ha sido madre del más cruel desengaño. El exceso de ambición lo debe la teoría política, seguramente, a la excesiva influencia que sobre ella ejercieron la religión y el pensamiento utópico.<sup>9</sup> Entre las convenciones asociadas a estos dos géneros no se incluye, ciertamente, la obligación de preguntarse por las posibilidades reales de encarnar en el mundo real las sociedades soñadas, ni la descripción de los procedimientos precisos para conse-

5 Cfr. Sal. 72, p. ej.

6 Rodríguez Alcázar (2000) argumenta en favor de una cierta alternativa no escéptica ni convencionalista al fundamentismo en epistemología y filosofía de la ciencia.

7 Cfr. Griffin (1996), esp. 103-116.

8 Cfr., especialmente, Griffin (1996), 123 ss.

9 Así, el proyecto político de Platón, expuesto en *La República* y *Las Leyes* y que tanta influencia tuvo en el pensamiento político posterior, incorpora tantos ingredientes religiosos y utópicos que resultaría insuficiente hablar de una mera "influencia" externa.

guirlo. Pero el pensamiento político está obligado a ser mucho más cauto y explícito, y no siempre ha cumplido ambas condiciones simultáneamente. Así, un gran desastre sobrevino cuando el socialismo dejó de ser *utópico*, esto es, saltó desde la literatura, donde su estatuto era el de un sueño filantrópico inofensivo,<sup>10</sup> a un discurso con pretensiones, a la vez, de teoría *científica* y de proyecto político. Quizás pueda decirse que la propuesta marxista para una sociedad sin clases era suficientemente explícita, pero no fue, sin duda, lo bastante cauta. El conocimiento histórico y económico del pasado y el presente, sobre el que Marx y Engels elaboraron sus predicciones y sus prescripciones, resultó una base empírica insuficientemente fiable y aquellas predicciones acabaron siendo dramáticamente falsadas.

El fracaso del experimento del socialismo *real* ha tenido lecturas diferentes. Los “integrados” lo han utilizado como un argumento en favor de un realismo político descarnado que subordina la política a las leyes del mercado. De este modo, el fracaso de aquella forma de utopismo revestida de científicidad ha venido a ser el mejor aliado retórico de lo que Ignacio Ramonet llamó “pensamiento único”.<sup>11</sup> Bajo el imperio de éste, cualquier propuesta que recordara a las viejas utopías merecería por anticipado poco crédito, un crédito que sí se ha concedido, en cambio, a las versiones remozadas de la no menos oscura e ilusoria metafísica teleológica de la “mano invisible”. Por su parte, los “apocalípticos” han interpretado la vuelta a la cruda realidad como un cultivo de la fascinación unilateral por los aspectos más sórdidos de aquélla, una fascinación que encontramos, por ejemplo, en el casi morboso interés de Foucault por las cárceles y los manicomios.

Pero todavía queda, tras el ocaso de los grandes proyectos representados por el socialismo científico, espacio para la maniobra entre el conformismo que rinde culto al mercado *tal cual es* y el refugio en la estética *gore*. Del mismo modo que a Griffin su denuncia del exceso de ambición en ética no le empuja al escepticismo y sigue creyendo en la posibilidad de *mejorar* nuestras creencias morales, quiero defender, frente al conformismo realista, la legítima aspiración a *mejorar* la convivencia social, a pesar de la invalidez de los grandes proyectos y utopías del pasado. Recientemente, algunos autores que persiguen algo parecido han encontrado inspiración en la idea kantiana de una *paz perpetua*, que proporcionaría una vía alternativa al realismo político de Maquiavelo o Hegel y al determinismo histórico marxista. En lo que sigue explicaré por qué creo que no es la kantiana la fuente de inspiración más adecuada e

10 Así, uno de los rasgos atribuidos por los clásicos a la “Edad de Oro” es la ausencia de propiedad privada. Cfr., p. ej., la recreación que de ella hace Cervantes en el discurso a los cabreros (*Quijote*, cap. XI).

11 Cfr. *Le Monde Diplomatique*, enero de 1995.

intentaré, finalmente, esbozar una estrategia alternativa para la introducción de la idea de la paz en el pensamiento político, una estrategia que debe bastante a la actitud observada por James Griffin con respecto a la teoría ética. Ahora bien, como una de mis críticas a los planteamientos pacifistas de inspiración kantiana consiste en que éstos se encuentran todavía demasiado cerca del pensamiento utópico, voy a comenzar por situar el ideal de la paz en las utopías.

## 2. LA UTOPIA DE LA PAZ

La aspiración a la paz es antigua. Es uno de los lugares comunes del lenguaje religioso, del político y del literario. La paz suele aparecer, junto con la abolición de las desigualdades sociales, como la principal característica de la mayoría de las sociedades utópicas. Ahora bien, la relación del pensamiento utópico con la paz es ambivalente. Por una parte, las utopías suelen poner de manifiesto, en mayor o menor grado, la aspiración humana a la paz en todas sus dimensiones. Pero, por otro lado, las utopías han sido acusadas de favorecer, por su propia naturaleza, la violencia.<sup>12</sup> ¿Por qué? Porque no es posible la negociación sobre utopías. Éstas, cuando se desean, se desean incondicionadamente y sin haber calculado los costes: ¿quién va a renunciar a alguna de las prestaciones del paraíso o va a escatimar medios para alcanzarlo, una vez que ha tomado la descripción de aquél como algo más que literatura? Y como algo más que literatura tomaron sus respectivas esperanzas, entre otros, fieles judíos, cristianos y musulmanes durante siglos, así como quienes esperaban el advenimiento de una sociedad sin clases. Ahora bien, esta situación plantea un problema cuando los creyentes en proyectos bien diferentes se encuentran tirando de una sociedad en direcciones contrapuestas y disputándose la misma clientela. Con razón en el Nuevo Testamento se reconoce que el anuncio del Reino de Dios traerá división y violencia.<sup>13</sup>

Pero es posible encontrar todavía otra conexión entre utopía y violencia, esta vez en el contenido mismo de las utopías. Con frecuencia, en efecto, las utopías persiguen la eliminación de una forma de violencia, la violencia física directa, mediante la introducción de otras violencias. Pues si algo caracteriza al pensamiento utópico, en general, son sus escasos miramientos a la hora de imponer una cierta forma de vida por encima de los deseos y los intereses individuales. Por ejemplo, Hegel observa en su *Filosofía del derecho* que Platón no atiende como es debido al principio de la libertad subjetiva cuando atribuye a los gobernantes la potestad de asignar a los individuos las clases y las tareas que les correspon-

12 Cfr: Popper (1963).

13 Cfr. Mt 10, 34-36; 11, 12-14; Lc 12, 51-53; 14, 26-27.

den. Pues bien: esta tendencia a la sobrelegislación, a la previsión paternalista de todos los detalles y a la limitación despótica de la iniciativa individual está constantemente presente en el pensamiento utópico. Así, Moro atribuye a los habitantes de Utopía unas vestimentas idénticas, que sólo se diferencian en función del sexo y del estado civil de quienes las llevan. No contento con eso, diseña para los utópicos sus casas y hasta las puertas de éstas, proscribte tabernas y lupanares (también desconocidos para los atlantes de Bacon) y establece la hora de acostarse, así como la duración del sueño. Campanella, por su parte, rebasa el umbral de la anécdota para acercarse al del horror cuando atribuye a los Maestros que dirigen los ejercicios gimnásticos la potestad de determinar, con propósitos eugenésicos, quién procrea con quién en la Ciudad del Sol.<sup>14</sup>

Nos interesa tomar nota de un rasgo más del pensamiento utópico: las utopías no incluyen habitualmente un análisis empírico de la situación de partida (incluyendo las limitaciones de los agentes individuales y las paradojas de la acción colectiva), ni una enumeración de los pasos que conducen desde la sociedad aborrecida a la anhelada. El problema del tránsito desde una a otra se resuelve literariamente en las utopías renacentistas mediante el recurso metafórico a un viaje, una larga navegación al estilo de las expediciones contemporáneas al Nuevo Mundo.<sup>15</sup> No hay, pues, respuesta para la pregunta: “¿cómo hacer posible la utopía?”. Ni siquiera tiene sentido preguntar si la utopía es posible. Cuando uno de sus interlocutores objeta a Rafael Hitlodeo, el retornado viajero de Moro, que una sociedad sin propiedad privada desembocaría en el absoluto desorden, la respuesta del viajero consiste en lo siguiente:

[...] Si hubieses estado conmigo en Utopía y conocido personalmente sus costumbres e instituciones [...] confesarías que jamás y en ninguna parte habías visto pueblo mejor ordenado que aquél. (Moro, 1516, 73).

Un argumento cuya endeblez se hace patente en cuanto los lectores recuerdan que la historia que tienen entre manos es completamente imaginaria. Una ironía de Moro, que utiliza el tono categórico de su personaje Hitlodeo (“el que transmite tonterías”) para hacernos sospechar la imposibilidad de la sociedad utópica. Por si tenemos dudas, añade algunas pistas más: Utopía (el no-lugar, un sitio que no está en ninguna parte) está gobernada por Ademos (el príncipe sin pueblo), habitada por los alaopolitas (ciudadanos sin ciudad) y regada por Anhidris (el río sin agua). No se trata, pues, de que Utopía esté muy lejos en el espacio o de que su imitación en la sociedad real resulte dificultosa; se trata, más bien, de que, conforme la conocemos, Utopía se va desvaneciendo como un

14 Cfr. Campanella (1623), 161.

15 Esto ocurre tanto en la *Utopía*, de Tomás Moro como en la *Nueva Atlántida*, de Francis Bacon y *La ciudad del Sol*, de Tomaso Campanella.

reino fantasmal con la consistencia del humo y queda finalmente confiada a la región de los sueños imposibles.

Pues ése es su sitio. El de un relato literario inverosímil que permite, sin embargo, iluminar críticamente las debilidades de nuestras formas de organización social y estimular su transformación. El peligro aparece (y de ahí los avisos de Moro) cuando nos tomamos el contenido de las utopías demasiado en serio, cuando intentamos leerlas como un programa político para la transformación social.

### 3. EL IDEAL KANTIANO DE LA PAZ PERPETUA

El ideal kantiano de la “paz perpetua” es, en un sentido, aún más ambicioso que las utopías renacentistas. Pues el tema no es aquí la convivencia pacífica entre los miembros de una comunidad política, sino la abolición definitiva de las guerras entre los estados.<sup>16</sup> No cabe, sin embargo, adjudicar a Kant algunos de los rasgos atribuidos más arriba a las utopías. En particular, el paternalismo autoritario de muchos autores “utópicos” se sitúa ciertamente en las antípodas de la defensa kantiana de la autonomía y la libertad. Ahora bien, hay un punto decisivo en el que interesa comparar la propuesta kantiana y las utopías, con objeto de comprobar si existe una distancia suficiente entre la primera y las segundas. Me refiero a la relación existente entre el ideal kantiano de la paz perpetua y la realidad social y política. Como acabo de señalar, desbordaría los límites del género utópico preguntarse por las estrategias de transición entre nuestras sociedades y las sociedades utópicas; más aún, resulta un error de consecuencias fatales considerar alcanzables las utopías. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el ideal kantiano y las sociedades efectivamente existentes?

Esta relación es problemática, dado el dualismo kantiano entre dos mundos totalmente independientes: el mundo de la experiencia, sometido a un estricto determinismo causal, y el reino de la libertad, el mundo de la praxis moral responsable.<sup>17</sup> En este segundo, el mandato de erradicar por completo la guerra tiene el estatuto de una ley moral objetiva:

La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra (Kant, 1797, 195).

[...] la paz perpetua no es ya únicamente un bien físico, sino un estado necesario exigido por la conciencia moral (Kant, 1796, 106).

16 *Cfr.* Kant (1796), 64. Los utópicos renacentistas no llegan a plantearse esta posibilidad. Sus utopías no tienen dimensiones mundiales; de ahí que, aunque recomienden evitar las guerras, se reflejan extensamente a la preparación militar de los ciudadanos frente a posibles agresiones exteriores.

17 *Cfr.* Apel (1997), 13.

En otras palabras, tenemos la *obligación moral* de actuar *como si* la paz perpetua fuera un objetivo posible:

Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla [...] y acabar con la terrible guerra [...] Y aunque esto último [...] quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber (Kant, 1797, 195).<sup>18</sup>

¿Pero no podría ser contraproducente actuar como si la meta fuera posible, en caso de que resultara no serlo? En este punto, como en otros, es necesario recordar que Kant no es precisamente un consecuencialista:

Las máximas políticas no deberán basarse en la perspectiva del bienestar y la ventura que el Estado confía obtener con su aplicación [...] sino que deberán, al contrario, proceder del concepto puro de la ley (de la ley moral del deber, cuyo fundamento *a priori* ofrece la razón pura), sean cuales sean las consiguientes derivaciones físicas (Kant, 1796, 110).<sup>19</sup>

Así pues, los seres humanos y, entre ellos, los gobernantes, tienen la obligación de actuar con el objetivo de lograr una paz perpetua entre los Estados, una paz que no puede, en ningún caso, ser el resultado de la previa victoria bélica o imposición de unas naciones sobre otras, sino que ha de conseguirse por la vía de una federación de naciones en la que los Estados se integrarían libremente.<sup>20</sup> Ahora bien: ¿cómo de lejos está este mandato moral de su realización en el mundo empírico? Como es bien conocido, Kant no manifiesta una excesiva confianza en los seres humanos como seres de carne y hueso, cuyo estado de naturaleza (*status naturalis*) sería más bien el estado de guerra:

Así resulta que esta tarea [la de llegar a una sociedad civil que administre el derecho] es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible. Con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede llegar a conseguir nada completamente derecho (Kant, 1784, 51).

Así pues, ¿habremos de reconocer que la paz perpetua es un mandato moral que no debemos tener esperanza alguna de alcanzar en la práctica? Este es el momento en el que Kant salta la distancia, que él mismo ha presentado como enorme, entre el ser y el deber ser mediante un *Deus ex machina* semi-secularizado, la previsorora naturaleza.<sup>21</sup>

18 Cfr: asimismo Cortina (1995), 61; Apel (1997), 25-26; Conill (1997), 58.

19 Cfr., asimismo, los comentarios de Kant al proverbio "*fiat iustitia, pereat mundus*", que considera una afirmación verdadera y, bien entendido, un principio jurídico "muy valiente" (*ibid.*, p. 109).

20 Cfr: Kant (1796), 58-59 y 63-65.

21 Sólo una cláusula de modestia con respecto a las capacidades de la razón para conocer lo insondable impide a Kant identificar completamente ese plan teleológico de la naturaleza con la divina providencia. Cfr: Kant (1796), 73-76.

Lo que da esta garantía [la garantía de la paz perpetua] es nada menos que la gran artista naturaleza (*natura daedala rerum*). En su curso mecánico se evidencia, muy visiblemente, un finalismo que hace posible el surgimiento de la armonía entre las discordias humanas, aun contra la voluntad de los hombres (Kant, 1796, 73).

Ahora bien, ese finalismo de la naturaleza hace bastante tiempo que ha dejado de resultar evidente, tanto en el caso de los procesos naturales como en el de los históricos. Además, esta solución produce una insostenible tensión interna en el sistema kantiano. En efecto, la libertad que se atribuye, en el plano moral, a los agentes encargados de actuar de acuerdo con la obligación de conseguir la paz perpetua es incompatible con el determinismo teleológico que garantizaría el éxito en su tarea.<sup>22</sup> En otras palabras: la garantía de conseguir la paz exige anular la libertad, mientras que la libertad humana, imprescindible para hablar de un imperativo *moral*, implica la falibilidad del proyecto de la paz perpetua.

Algunos pensadores contemporáneos, deseosos de actualizar la propuesta kantiana y rescatar lo más aprovechable de ella, han optado por dejar a un lado los pasajes en que Kant introduce la metafísica teleológica del plan de la naturaleza o de la providencia y atenerse a aquellos otros en los que la paz perpetua aparece como una *idea regulativa*.<sup>23</sup> Quienes adoptan esta solución (“con Kant contra Kant”, como le gusta decir a K.O. Apel) se olvidan de las garantías metafísicas con respecto a la realizabilidad efectiva del plan kantiano de una federación voluntaria de Estados que garantice el final de las guerras.<sup>24</sup> En cambio, se atienen sin vacilación al mandato moral que exigiría actuar *como si* la paz perpetua fuera posible, con independencia de que creamos o no que lo sea. De esta forma, la noción de “idea regulativa” parecería abrirnos paso hacia aquello que andábamos buscando: un espacio donde cabe concebir la mejora de la realidad social, trascendiendo por tanto el conformismo del realismo político, sin caer en un utopismo estéril y peligroso:

Esta noción de idea regulativa, como idea que sirve como orientación para la acción y como canon para la crítica, aparece de nuevo en corrientes contemporáneas de filosofía práctica, tan relevantes como el racionalismo crítico o la ética del discurso, porque es *la única* que permite ir más allá del conformismo y orientarse por valores transformadores, sin necesidad de diseñar utopías perfectas y cerradas. (Cortina, 1995, 62; la cursiva es mía).

Ahora bien. ¿Es realmente ésta de las ideas regulativas la *única* posibilidad que cabe entre el conformismo y la utopía? Si fuera así, el panorama resultaría bastante desalentador, pues, después de todo, ¿qué nos

22 Como ha señalado Apel (1997), 10 y 28.

23 A pesar de que, como reconoce Apel (1997), 11, los primeros son más numerosos que los segundos.

24 Cfr. Cortina (1995), 59-60.

ofrece este planteamiento? Si nos centramos en el caso de la idea regulativa que nos ocupa, la de una paz perpetua, todo lo que tenemos es: por un lado, una meta extremadamente ambiciosa con la que nos sentimos moralmente comprometidos. Por otro, una escasísima confianza en las posibilidades de alcanzar alguna vez esa meta. Algo tan desalentador como sentirse moralmente obligado a matar todas las moscas del mundo con la única ayuda de un periódico (abierto precisamente por la página de *Sociedad* en que se relata la velocidad de reproducción de las colonias de moscas). Pues no olvidemos que los herederos de Kant se han desdicho de la metafísica teleológica pero no del otro elemento relevante de la descripción de la realidad empírica: la madera torcida del hombre, su propensión a la violencia y a la insolidaridad.<sup>25</sup> Después de todo, Kant tenía una buena razón para recurrir a la vieja metafísica teleológica: seguramente es demasiado pedir a cualquier ser humano que se sienta moralmente obligado a embarcarse en una tarea en la que tiene todas las razones para suponer que no tendrá éxito.

¿Cómo de útil puede ser la idea regulativa de la paz perpetua a la hora de proporcionar a los seres humanos una motivación para reducir la violencia en el mundo? A poca psicología que uno conozca, creo que la respuesta ha de ser: no mucho. Quizás proporcione una razón para actuar a una minoría de agentes capaces de orientarse por la “valiente” máxima “*fiat iustitia, pereat mundus*” Pero me atrevo a aventurar que la mayoría de los individuos y los grupos no están hechos de esa pasta y que saber que nunca alcanzarán lo que persiguen les producirá más desaliento que ánimo. Iris Murdoch (1970), 50, desprecia el punto de vista de ciertos psicólogos que nos advierten de que si nuestras aspiraciones son demasiado elevadas podemos volvernos neuróticos. Sin embargo, creo que ese punto de vista no es, en absoluto, despreciable. No lo es respecto a la motivación individual ni tampoco respecto a la colectiva. La pretensión de que los pueblos y los gobiernos orientaran sus acciones por la idea regulativa de la paz perpetua sonaría entre ilusa y cínica en un mundo que, sabemos, conoce en nuestro tiempo los mayores grados de violencia desde los orígenes de la humanidad (lo cual no es razón suficiente, sin embargo, para hablar de “la naturaleza agresiva y belicosa de los seres humanos”). En este mismo mundo, muchos individuos y grupos se afanan por reducir *en alguna medida* los niveles de violencia y en conseguir que las regulaciones pacíficas de los conflictos sean más frecuentes, y éstos no necesitan para nada la idea regulativa de marras.

Sería injusto no reconocer que entre los herederos de Kant en el tema de la paz se ha hecho algún esfuerzo más con objeto de hacer la posición transkantiana más plausible. Después de librarse de la incómoda tesis de

25 Así, Cortina, *ibid.*, habla de la “naturaleza agresiva y belicosa de los seres humanos”.

la naturaleza providente, algunos autores contemporáneos se han esforzado más que su santo patrón en complementar la deducción *a priori* de la obligación moral hacia la paz perpetua con un estudio más detallado del entorno empírico de los seres humanos.<sup>26</sup> Y lo que encuentran es una realidad más compleja que las referencias kantianas a la madera torcida y al “estado de naturaleza”. Lo que encontramos es que la convivencia entre los seres humanos es constitutiva e inevitablemente conflictiva; que la naturaleza, no teleológicamente sino a través del ciego ensayo y error de la evolución, nos ha dotado de un componente innato de agresividad que ha cumplido una innegable función evolutiva y que nos sigue siendo imprescindible a diario, aunque también a diario nos cree problemas; que, efectivamente, las guerras y otras formas de violencia nos acompañan en el momento presente en un grado seguramente mayor que en ningún momento previo de la historia humana;<sup>27</sup> pero también nos encontramos, en el pasado y en el presente, ejemplos constantes de regulación pacífica de los conflictos.<sup>28</sup> Bien es verdad que la consciencia de esto último se encuentra oscurecida por el hecho de que la paz no es habitualmente noticia, ni en las páginas de los periódicos ni en los libros de historia. Lo cotidiano, habitualmente repleto de episodios de convivencia respetuosa, solidaria y afectuosa entre familiares, vecinos y compañeros, salta a las páginas de sucesos sólo cuando esa convivencia se quiebra de modo extremo en un episodio de violencia física. De forma parecida, los libros de historia, con su sobreexposición de los grandes hombres y de sus guerras, tienden a hacernos invisibles a pueblos enteros, a mujeres, comerciantes, artesanos o campesinos que, siglo tras siglo, estuvieron predominantemente ocupados en otros menesteres.

Naturalmente, no se trata de negar la excesiva presencia de la violencia en el pasado y en el presente. Todo lo que trato de señalar es que la realidad humana “empírica” (¿qué otra?) es agridulce; es perennemente conflictiva, pero en ella coexisten formas pacíficas y violentas de regular los conflictos. No vivimos, y nunca hemos vivido, en el “estado de naturaleza”, en la ciénaga de barbarie de la que nos pueda venir sacar alguna idea regulativa elaborada por el ejercicio puro de la razón. La tarea que tenemos por delante no consiste en acercar la realidad social al ideal regulativo de la paz perpetua (en otras palabras, saltar, no en el

26 Cfr. Martínez Guzmán (1997), 122.

27 El *shock* de los recientes atentados terroristas suicidas en Nueva York y Washington servirá para respaldar este aserto en un plano superficial. Sin embargo, para poner de manifiesto la verdadera magnitud de la violencia en nuestros días es necesario recordar la enorme violencia que supone el que millones de personas perezcan todos los años por hambre y enfermedades evitables, que más millones aún no puedan desarrollar sus capacidades por falta de una educación adecuada o que la gran mayoría de las mujeres (esto es, casi la mitad de la humanidad) no puedan acceder a la educación, al trabajo y a la realización de sus vocaciones en las mismas condiciones que los varones.

28 Cfr. Muñoz (1993); Muñoz y López (2000).

plano lógico sino en el fáctico, la brecha entre el deber ser y el ser). La tarea consiste más bien en aprender de cómo se producen las regulaciones, pacíficas y violentas, de los conflictos y diseñar estrategias para aumentar, *en la medida de lo posible*, la frecuencia con que los conflictos son regulados pacíficamente y para evitar la violencia siempre que podamos, para construir escenarios no de paz perpetua, sino de “paz imperfecta”.<sup>29</sup> Esta tarea no tiene nada de fácil, pero es de una naturaleza distinta a la descrita por los seguidores de Kant. Para empezar, nos libera del pseudo-problema de cómo motivar a unos seres contruidos con una madera poco noble para que persigan una meta que todos sospechamos inalcanzable.

De este modo, hemos acompañado a los transkantianos más sensatos en su camino hacia una mayor atención a la realidad psicológica y social del ser humano, pero al hacerlo hemos llegado, a diferencia de ellos, a la conclusión de que no necesitamos ya la idea regulativa de la paz perpetua. Pero en este punto, nuestro interlocutor transkantiano puede sonreírse con suficiencia. ¿Realmente no la necesitamos? ¿De dónde proviene, pues, incluso el modesto mandato que nos prescribe intentar reducir los niveles de violencia y aumentar los ámbitos de regulación pacífica de conflictos? ¿Dónde está la fuente de la normatividad si hemos prescindido del análisis trascendental, del discurso *a priori* que llevaba a Kant a establecer el logro de la paz perpetua como un objetivo moral?

¡Ah, la normatividad! ¡Se nos olvidaba la normatividad!

#### 4. “OUGHT” IMPLIES “CAN”

En resumen, mi punto de vista comparte algunos aspectos con el de aquellos pensadores transkantianos actuales defensores de una *filosofía de la paz*. Como ellos, reconozco la existencia en nuestro mundo de niveles inaceptables de violencia junto con esperanzadores episodios de paz. Como ellos, estoy convencido de la necesidad de reducir la violencia y favorecer la paz y, como no podía ser menos, creo que el diálogo interpersonal e intercultural es una de las herramientas más valiosas para conseguir esos objetivos. El desacuerdo se centra en lo siguiente. El punto de partida de su planteamiento está en un análisis trascendental que nos proporcionaría un diagnóstico con respecto a la obligación moral de los seres humanos hacia la idea regulativa de la paz perpetua y a las condiciones *ideales* para el logro de ese objetivo (ya que su logro efectivo se descarta sensatamente). En cuanto a esas condiciones ideales, incluyen el supuesto de la racionalidad de los seres humanos y la idea regulativa de una *comunidad ideal de comunicación* en la que los desacuerdos y los

29 Cfr. Muñoz (2001).

conflictos se resolverían mediante el discurso argumentativo y no recurriendo a la violencia o a las negociaciones estratégicas.<sup>30</sup> Pero, de nuevo, esas condiciones ideales sólo garantizan hipotéticamente la paz perpetua, puesto que los seres humanos no siempre actúan racionalmente y las comunidades humanas reales están muy lejos de ser comunidades ideales de comunicación; así pues, en ausencia de la providencia o de una naturaleza teleológica bondadosa que opere el milagro, la paz perpetua parece inalcanzable.

En este planteamiento la normatividad está garantizada, pero al precio de haber introducido *a priori* una idea regulativa tan alejada de las posibilidades humanas que puede no cumplir ninguna función o, incluso producir desánimo. Se dice a veces que las ideas regulativas actúan como un faro que orienta en la distancia, aunque no lleguemos hasta él. Pero sería conveniente saber algo más sobre los marineros que han de orientarse con el faro, porque si están demasiado lejos de éste, si su agudeza visual es limitada o, simplemente, están mirando hacia otro lado, el faro no proporcionará orientación alguna.

Mi propuesta es, en el espíritu de Griffin,<sup>31</sup> empezar justamente preguntándose por las capacidades reales de los marineros, esto es, de los agentes individuales y las comunidades políticas que deseamos lleguen a construir una convivencia más pacífica. El punto de partida es, pues, el estudio multidisciplinar de los seres humanos en sus dimensiones biológica, histórica, psicológica, social..., un conocimiento falible sobre nuestras capacidades y nuestros límites, así como acerca de las experiencias de regulación pacífica de los conflictos. Esta base, y no una retahíla de rasgos ideales de los seres racionales y las comunidades de comunicación, proporcionará una base más adecuada para diseñar estrategias que, quizás, puedan permitirnos mejorar *algo* la convivencia interpersonal e internacional. Ahora bien, si las posiciones de inspiración kantiana suelen tener problemas para aterrizar en la realidad, a posiciones como la que esbozo en este trabajo se les objeta sus dificultades para despegar de ella. Si uno parte de lo que *es* (en este caso, de cómo somos los seres humanos y las sociedades, de cómo se producen, de hecho, las regulaciones pacíficas y violentas de los conflictos), la pregunta es cómo podemos decir algo sobre el *debe* (por ejemplo, cómo podemos afirmar que la paz es mejor que la violencia, que ciertas formas de combatir la violencia no son admisibles, etc.). Esta objeción se basa en la creencia en una brecha insalvable entre el ser y el deber ser. Sin embargo, siendo cierto que no es legítimo, en general, derivar, sin más, conclusiones normativas a partir de premisas exclusivamente descriptivas, también es verdad que hay

30 *Cfr.* Apel (1997), 32-33. Martínez Guzmán (2001), 87.

31 "One cannot ask for what the human frame cannot deliver" (Griffin, 1996, 87).

formas en que consideraciones fácticas o semi-fácticas son relevantes en la justificación de juicios normativos.<sup>32</sup>

Un ejemplo lo proporciona el concepto de *necesidades humanas*.<sup>33</sup> Se ha discutido si la afirmación de una cierta necesidad humana como tal es un juicio descriptivo (una generalización empírica) o un juicio normativo. En otras palabras, se ha debatido si ese tipo de juicios tienen que ver más bien con cómo es, de hecho, la realidad humana o con cómo debería ser. Considerar los juicios sobre necesidades puramente descriptivos plantea la dificultad de que de la consideración de que algo es una necesidad humana fundamental se extraen habitualmente consecuencias normativas (por ejemplo, sirve para decir que los recursos escasos deberían asignarse antes a satisfacer esa necesidad que a proporcionar bienes cuya necesidad no es tan perentoria). Pero también resulta problemático considerar los juicios sobre necesidades puramente normativos. Pues resulta difícil comprender cómo podría construirse una teoría verosímil de las necesidades humanas que no estuviera basada en un conocimiento empírico exhaustivo de la naturaleza humana. Una lista de necesidades elaborada *a priori* correría el riesgo de quedarse tan alejada de la realidad humana que no valiera siquiera como guía normativa para la acción individual y colectiva; además, se multiplicarían las oportunidades de que muchos individuos y culturas no se sintieran identificados con una propuesta que, a pesar de sus pretensiones universalistas, habría salido inevitablemente de un cierto contexto cultural y estaría seguramente marcado por los presupuestos de éste.

La solución que aporta Thomson (1987) consiste en reivindicar que el término “necesidades” tiene al mismo tiempo un significado descriptivo y un significado normativo. El concepto de necesidades humanas tendría, por ello, la particularidad de permitir pasar de afirmaciones sobre el “ser” a afirmaciones sobre el “deber ser”, un paso que en muchos otros casos resulta, efectivamente, falaz. El concepto de “necesidad humana” es tal que no diríamos que alguien lo entiende si sostiene al mismo tiempo que alguien sufre la privación de alguna necesidad humana básica y que, sin embargo, no ha de adoptarse acción alguna para satisfacerla (estando esa satisfacción al alcance de los agentes implicados y no concurriendo circunstancias muy excepcionales que pudieran justificar el no emprender ninguna acción). Si estamos convencidos de que la subsistencia y el afecto son necesidades humanas básicas, eso significa, por un lado, que los seres humanos, de hecho, sufren un grave daño si se ven completamente privados de afecto o de aquellos satisfactores que les permiten sobrevi-

32 Cfr. Rodríguez Alcázar (1996) y (2000), cap. 6.

33 Utilizo la expresión “necesidades humanas” para referirme, como es habitual, a las necesidades humanas *fundamentales o básicas*, es decir, a todo aquello cuya carencia produce un daño serio a la persona que sufre esa carencia. Cfr. Thomson (1987).

vir; pero también significa que todos tenemos ciertas obligaciones con respecto a la satisfacción de esas necesidades por parte de nosotros mismos y de los demás. Como el propio Thomson (1987), 109, reconoce, el concepto de necesidades humanas por sí mismo no resuelve el problema de la brecha entre el ser y el deber ser, pero constituye un caso especial (a un nivel, el de los valores prudenciales, más básico que el de los valores morales), en tanto en cuanto se trata de un concepto descriptivo y normativo a la vez.

Este ejemplo es especialmente pertinente si tenemos en cuenta que, en las últimas décadas, algunos autores han sostenido que cualquier persona a la que se prive de la satisfacción de, al menos, sus necesidades fundamentales está sometida a violencia, por lo que la satisfacción generalizada de las necesidades humanas debe formar parte, como uno de los elementos más destacados, de cualquier definición de "paz".<sup>34</sup> Si aceptamos esta definición, entonces llegar a averiguar cuáles son las necesidades humanas básicas (y éste es un conocimiento al que no se puede llegar mediante deducción trascendental alguna, sino a partir del estudio empírico de los seres humanos) proporcionará seguramente argumentos de índole normativa en favor de la paz y en contra de la violencia.

Un segundo ejemplo lo proporciona una máxima reivindicada por Griffin: "*ought implies can*", "deber implica poder".<sup>35</sup> La cuestión es evidente: si alguien no tiene la capacidad para hacer algo, no hay ningún sentido en el que resulte sensato afirmar que tiene la obligación moral de hacerlo. Así, si un individuo no sabe nadar, no debería sentirse obligado a lanzarse al agua en auxilio de un semejante, por muy desesperada que sea la situación de éste. La importancia de este sencillo principio reside en que nos permite evaluar críticamente propuestas de principios normativos, así como de valores y metas, en distintos ámbitos, sobre la base de información empírica. Así, el *naturalismo normativo* defendido por Larry Laudan en epistemología y filosofía de la ciencia ha sacado partida a este principio en la crítica de objetivos epistémicos "utópicos". De acuerdo con Laudan (1984) un objetivo epistémico debe ser calificado como utópico y, por tanto, rechazado, si nadie es capaz de decirnos qué acciones hemos de emprender para alcanzarlo. Así, parece claro que, dados nuestros actuales conocimientos acerca de cómo funciona la ciencia, deberíamos rechazar el objetivo (que epistemólogos como Descartes situaron, en su momento, a la cabeza de los requisitos de científicidad) de obtener un conocimiento infalible como resultado de la actividad científica. Ahora bien, puesto que la declaración de un cierto objetivo como utópico se realiza a partir de información fáctica y ésta es, según las convic-

34 Cfr. Galtung (1985).

35 Cfr., p. ej., Griffin (1996), 89-90.

ciones del naturalismo epistemológico, siempre falible y revisable, tampoco los juicios con respecto al carácter utópico de un objetivo o valor epistémico pueden considerarse infalibles ni definitivos.<sup>36</sup>

El mismo principio nos debería permitir descartar el objetivo kantiano de una paz perpetua, al menos provisionalmente. Pues parece más que razonable dudar, a partir del conocimiento histórico, sociológico y politológico, así como del análisis prospectivo, de que semejante objetivo sea alguna vez realizable. De nuevo, este veredicto se basa sobre previsiones falibles a partir de información empírica revisable, por lo que no es definitivo. Pero tenemos que juzgar la viabilidad de nuestros objetivos sobre la base del mejor conocimiento actualmente disponible, no a la luz de nuestros deseos. El lema "*ought implies can*" no nos dice, ciertamente, qué metas debemos perseguir, en epistemología, en política o en cualquier otro terreno, pero sirve para descartar algunos objetivos ilustres, como la certeza cartesiana o la paz perpetua kantiana, lo que le convierte en un recurso muy pertinente en diversas formas de debate normativo.

Así pues, es posible llegar a conclusiones con peso normativo partiendo de consideraciones empíricas. Pero quizás a los filósofos transkantianos este esfuerzo les parezca el parto de los montes. Si yo acusaba a sus ideas regulativas de estar todavía demasiado cerca de las utopías, ellos quizás objeten que mi planteamiento, por estar demasiado pendiente de cómo son las cosas, no haga sino prestar respaldo al realismo político. Además, seguramente les parecerá que los recursos que el conocimiento empírico puede aportar al debate normativo sólo sirven para excluir negativamente algunas posibilidades pero dejan demasiadas abiertas. Termino contestando, en el próximo y último apartado, estas dos objeciones.

##### 5. UNA PROPUESTA POCO AMBICIOSA PERO INCONFORMISTA

He propuesto sustituir el ideal regulativo de la paz perpetua por el objetivo, asequible, de conseguir, cuando sea posible, construir situaciones de precaria "paz imperfecta".<sup>37</sup> He propuesto, asimismo, no pedirles a los seres humanos más de lo que pueden dar de sí, también en el terreno de los proyectos políticos. ¿No estamos a un paso del realismo político? ¿No se parece demasiado esta posición a la de K.R. Popper cuando, tras criticar duramente a las utopías, nos recomienda que trabajemos con objetivos muy concretos, poco ambiciosos, que evitemos males concretos mejor que perseguir bienes abstractos?<sup>38</sup> Un planteamiento como el con-

36 Cfr. Laudan (1984), 51 ss.

37 Cfr., de nuevo, Muñoz (2001).

38 Cfr. Popper (1963), 431.

tenido en este artículo no tiene por qué proporcionar un marco para actitudes conformistas. No tiene por qué hacerlo, por varias razones:

1. No tenemos por qué renunciar a proyectar y planificar, a anticipar el futuro y proponer, en consecuencia, las estrategias más oportunas para reducir los niveles de violencia. La renuncia a los proyectos a largo plazo puede conducir al desastre en un mundo que cambia con tanta rapidez y en el que más y más problemas adquieren una dimensión global. No parece, en efecto, que realidades como la superpoblación o el cambio climático puedan afrontarse adecuadamente con esa actitud popperiana de ir resolviendo las averías según se producen. En las últimas décadas, los teóricos de la prospectiva (o estudios del futuro) han insistido en la necesidad (y la posibilidad, dentro de ciertos límites), de prever el porvenir, diseñar futuros alternativos y proponer acciones para que los futuros deseables se hagan posibles. Conscientes de los peligros de las utopías del pasado, han acuñado el concepto de «visiones»; en éstas, el ingrediente normativo se combina con las predicciones científicas falibles, basadas en la información fáctica disponible. En otras palabras, en esas «visiones» están presentes los valores pero no incondicionadamente; son la intersección entre nuestros deseos para el futuro y las posibilidades reales, dado nuestro conocimiento actual.<sup>39</sup> Naturalmente, las predicciones sobre sistemas complejos (sociales, ambientales, etc.) a escala global son arriesgadas y es de suponer que muchos de los pronósticos en esos terrenos fallarán. Pero el hecho de grandes empresas en todo el mundo mantengan gabinetes de prospectiva que les asesoren en sus estrategias indica que es rentable pensar el futuro y prepararnos para él, que es mejor equivocarse en algunas previsiones que ser sorprendido por los acontecimientos.

2. Aunque un componente esencial de este planteamiento sea la crítica a quienes se esfuerzan en pedir a los seres humanos más de lo que éstos puedan dar de sí, hemos de ser conscientes de que no siempre es fácil saber dónde están los límites humanos. A su vez, esto es así por, al menos, dos razones:

- (a) Aunque la cuestión de los límites humanos en los diversos ámbitos es una cuestión a establecer empíricamente, afirmar tal cosa no equivale a decir que se trata de una cuestión clara o definitivamente zanjada o en trámites de zanjarse. Si el conocimiento empírico es, en general, revisable y falible, más aún lo es el conocimiento acerca de los individuos y los grupos humanos. El reconocernos limitados como agentes epistémicos nos obliga a ser prudentes en nuestras afirmaciones sobre cualquier parcela del conocimiento, incluyendo nuestro conocimiento sobre nosotros mismos y sobre

39 Cfr. Masini (1993).

nuestros límites como agentes morales. Paradójicamente, pues, nuestras limitaciones como sujetos epistémicos nos impiden ser demasiado severos a la hora de afirmar taxativamente nuestras limitaciones como agentes individuales o colectivos en los terrenos moral y político.

- (b) Lo que, con muchas reservas, podemos llamar “naturaleza humana” es considerablemente flexible y difícil de identificar con precisión. Es, sin duda, una tarea compleja establecer cuánto puede forzarse esa naturaleza humana por obra de la voluntad o la motivación, o por obra de factores causales contingentes muy variados. Seguramente podemos afirmar con bastante seguridad que ningún ser humano llegará a realizar un salto de longitud de 50 metros, pero ¿quién podría establecer el límite preciso? En esta línea, Kant advierte de que la expresión “partir de los hombres tal y como son” significa realmente “partir de los hombres tal y como los hemos hecho”.<sup>40</sup> No necesariamente. A la hora de establecer límites a los agentes es necesario hacer el esfuerzo por distinguir entre los elementos más o menos permanentes de la condición humana y elementos transitorios que vienen determinados por las condiciones en que contingentemente los humanos desarrollan su existencia. Pero que sea necesario hacer esa distinción no quiere decir que sea fácil, lo que proporciona una razón adicional para la prudencia a la hora de cortar alas.

3. Renunciar a ideas regulativas imposibles de alcanzar no significa la renuncia a objetivos ambiciosos. Proponerse ir reduciendo el número y la gravedad de las regulaciones violentas de los conflictos e ir aumentando los de las regulaciones pacíficas es un objetivo ambicioso. Entre otras razones, porque es un objetivo que no se ve realizado completamente con ninguna cifra, por lo que siempre cabe aspirar a más. Pero tiene la ventaja de que cualquier paso adelante puede ser reconocido como un triunfo por los participantes en la acción política. Un triunfo que puede parecer ridículo para quienes sigan imbuidos de la exigencia cuasi-religiosa de todo-o-nada. Pero para muchos mortales resultará más fácil mantener la esperanza sabiendo que se van alcanzando objetivos parciales que bajo la creencia de que se está haciendo lo moralmente correcto al perseguir un objetivo (¡ay!) inalcanzable.

La segunda posible objeción se resume en lo siguiente: si renunciamos a las fuentes tradicionales de la normatividad (el discurso trascendental, el conocimiento *a priori*, quizás la intuición), el contenido justificado de la moralidad y del discurso político normativo se verá reducido a muy

40 Cfr. el comentario de García Marzá (1995), 150-151.

poco. Si, siguiendo a Griffin,<sup>41</sup> sólo podemos considerar de confianza las creencias relativas a valores prudenciales y unas pocas creencias morales muy pegadas al nivel prudencial, ¿cómo construiremos el resto de la moralidad y de la teoría política, que han de incluir, sin duda, contenidos mucho más extensos y complejos? Es verdad que además disponemos del recurso crítico al principio metaético *ought implies can*, que nos permite excluir algunas posibilidades, pero éste, siendo de utilidad para derribar edificios defectuosos, no es de mucha ayuda en la tarea constructiva.

Este problema resulta sin duda magnificado por la herencia del fundamentismo epistemológico, que nos obliga a poner primero entre paréntesis todas nuestras creencias para luego fingir que las reconstruimos a partir de unas pocas creencias firmes.<sup>42</sup> Pero ese escenario es irreal. El problema no consiste habitualmente en construir sistemas de creencias (científicas, morales, o del tipo que sea) a partir de la nada. La situación habitualmente consiste en emprender las tareas de crítica o de justificación de creencias *in media res*, dando por buenas la mayoría de nuestras creencias y utilizándolas para discutir otras que consideramos dudosas. Todos hemos recibido, a través de la educación formal e informal, una multitud de creencias y nuestra actitud *por defecto* hacia ellas es la de aceptarlas, al menos provisionalmente, mientras no haya buenas razones para ponerlas en cuestión.<sup>43</sup> La diferencia entre una persona reflexiva y crítica y alguien que no lo es consiste en que la primera está dispuesta a examinar racionalmente *cada una* de sus creencias a la luz de otras, no en que se ejercite cotidianamente en una cartesiana duda metódica que ponga bajo sospecha *todas* a la vez. Ciertamente, el número de nuestras creencias morales y, en general, prácticas, supera con mucho el de esas creencias relativamente seguras que mencionábamos anteriormente, pues nuestra cultura, nuestra sub-cultura, nuestra familia o nuestra escuela nos han proporcionado muchas más. Es demasiado pedir una justificación completa de cada una de ellas. Más bien, será necesaria una crítica convincente de cada una antes de que estemos dispuestos a abandonarlas. Pero debemos estar abiertos a la crítica, propia y ajena, de nuestras convicciones si queremos aspirar, como nos urge Griffin, a *mejorar* nuestras creencias (morales o de otro tipo).

James Griffin ha criticado a muy diversas tradiciones en ética por no tomar suficientemente en consideración los límites de los agentes. Yo

41 Cfr. Griffin (1996), 68 ss.

42 Para una respuesta naturalista a una objeción semejante con respecto a los objetivos epistémicos, cfr. Rodríguez Alcázar (2001), esp. 377 ss.

43 Griffin (1996), 119-122, reconoce que en el debate moral el recurso a creencias altamente fiables habrá de combinarse frecuentemente con la invocación de factores como la tradición, los sentimientos morales o las creencias de sentido común, sin que eso signifique la adopción de una posición conservadora o la aceptación de una ética del sentido común.

añadiría: ni sus límites ni sus capacidades; simplemente, se han construido las teorías éticas con un considerable desdén hacia el conocimiento empírico sobre los agentes de carne y hueso. En el pensamiento político encontramos tanto casos de desdén como (de Hobbes a Rousseau, de Kant a Foucault) diagnósticos parciales sobre la naturaleza humana. En cualquier caso, parece que la filosofía necesita mayores dosis de humildad y resignarse a aprender más de lo que las diversas ciencias nos enseñan sobre los seres humanos y las sociedades humanas. Sólo después de ese costoso aprendizaje estará en condiciones de hacer alguna contribución a la mejora de la convivencia entre los seres humanos. Así pues, terminamos con un llamamiento a la humildad y con la convicción de que es posible limitar la presencia de la violencia en nuestro mundo. Iris Murdoch diría que el autor de estas páginas comete los dos pecados que ella achaca tanto a la filosofía moral contemporánea como a la tradición filosófica anglosajona: falta de ambición y exceso de optimismo.<sup>44</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.O. (1997) "El proyecto filosófico para la paz perpetua de Kant como cuasi-pronóstico de la filosofía de la historia a partir del deber moral. Intento de reconstrucción crítica-metodológica de la concepción kantiana desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad pragmático-trascendental", en Martínez Guzmán (ed.) (1997), pp. 7-33.
- Bacon, Francis (1627) *Nueva Atlántida*, en *Utopías del Renacimiento*, México: FCE, 1985.
- Campanella, Tomaso (1623) *La Ciudad del Sol*, en *Utopías del Renacimiento*, México: FCE, 1985.
- Conill, Jesús (1997) "El ideal de la paz en el humanismo ético de Kant", en Martínez Guzmán (ed.) (1997), 53-66.
- Cortina, Adela (1995) "Paz y democracia", en Martínez Guzmán (ed.) (1995), pp. 55-72.
- Galtung (1985) *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara.
- García Marzá, V. Domingo (1995) "Un concepto de paz desde una ética de la justicia", en Martínez Guzmán, V. (ed.) (1995), 141-151.
- Griffin, James P. (1996) *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1784) *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Kant, I. (1796) *La paz perpetua*. Madrid: Aguilar, 1967.
- Kant, I. (1797) *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989.
- Laudan, Larry (1984) *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. Berkeley: University of California Press.
- Masini, Eleonora B. (1993) *Why Future Studies?* Londres: Grey Seal.
- Moro, Tomás (1516) *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, México: FCE, 1985.
- Martínez Guzmán, Vicent (1997) "Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la paz", en Martínez Guzmán (ed.) (1997), 119-144.

<sup>44</sup> Murdoch (1970), 50.

- Martínez Guzmán, Vicent (2001) "La paz imperfecta. Una perspectiva desde la filosofía de la paz", en F. Muñoz (ed.) *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, 67-94.
- Martínez Guzmán, Vicent (ed.) (1995) *Teoría de la paz*. Valencia: Nau Llibres.
- Martínez Guzmán, Vicent (ed.) (1997) *Kant: la paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: Nau Llibres.
- Muñoz, Francisco A. (1993) "Sobre el origen de la paz (...y la guerra)", en A. Rubio (ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*. Granada: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco A. (2001) "La paz imperfecta ante un universo en conflicto", en F. Muñoz (ed.) *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco A., y López Martínez Mario (eds.) (2000) *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada: Universidad de Granada.
- Murdoch, Iris (1970) *The Sovereignty of Good*. Londres y Nueva York: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Popper, K.R. (1963) "Utopía y violencia", en *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- Rodríguez Alcázar, F. Javier (1996) "Naturalized Epistemology and the Is/Ought Gap", *Dialectica*, vol. 50, n. 2, 137-152.
- Rodríguez Alcázar, F. Javier (2000) *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*. Granada: Comares.
- Rodríguez Alcázar, F. Javier (2001) "Normatividad sin fundamentismo (o de cómo los epistemólogos pueden aceptar la herencia de Descartes sin pagar sus deudas)", en J.A. Nicolás y M.J. Frápolli (eds.) *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Granada: Comares, 351-381.
- Rorty, Richard (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.
- Thomson, Garrett (1987) *Needs*. Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul.