

La justicia entre la ética y la política: Hume y Rorty

Resumen

Una de las características de la historia de la filosofía es la relación que se ha establecido entre la ética y la política. El tema de la justicia se encuentra precisamente en el centro de esta relación.

En este artículo pretendemos tratar esta cuestión a partir de los planteamientos de dos filósofos: Hume y Rorty. Nuestro punto de partida está en las similitudes que encontramos en sus filosofías, pues ambos desarrollan una crítica a la metafísica por los fundamentos universales y absolutos que establece. De todos modos también destacaremos las diferencias que Rorty ve con relación al planteamiento de Hume, y que nos conducirán a conclusiones diferentes para la relación entre la ética y la política.

Palabras clave: filosofía política, teorías éticas de la justicia, Hume, Rorty

Abstract

One of the characteristics in the history of Philosophy is the relation it has established between Ethics and Politics. The subject of justice is indeed found at the centre of this relation.

In this article we attempt to deal with this question from the approaches of two philosophers, Hume and Rorty. We take the similarities found in their two philosophies as our starting point, given that both develop a criticism of Metaphysics based on the universal and absolute foundations that it establishes. At the same time, we highlight the differences that Rorty sees in relation to Hume's position. These differences lead us to draw different conclusions on the relation between Ethics and Politics.

Key-words: political philosophy, ethical theories of justice, Hume, Rorty

En el marco en el que a lo largo de la historia de la filosofía se debate el tema de la justicia aparece de fondo una problemática más amplia referida a la relación que mantienen entre sí la ética y la política. Los resultados que del tratamiento de esta problemática ha experimentado la filosofía son muy diversos. Nuestra pretensión es la de centrarnos en el paradigma pragmatista contemporáneo de la mano de Richard Rorty –a partir de cuyo enfoque recurriremos también a autores como Kant y Rawls– aunque intentaremos mostrar que su postura no es genuinamente original, pues ya David Hume había desarrollado un planteamiento del tema de la justicia similar al de Rorty.

A diferencia de teorías clásicas como la de Platón, lo que vamos encontrando a lo largo de la historia de la filosofía es una renuncia a la con-

* Universitat de Barcelona [ainavidal@ya.com]

cepción de la justicia como totalidad, en la que se construye un modelo de hombre justo y de sociedad perfecta que estrecha y fortalece la relación entre la ética y la política. Quien de manera explícita ha pretendido romper esta relación al replantear sus principios de justicia es Rawls. Así, en su obra *El liberalismo político* considerará necesario distinguir las doctrinas filosóficas y morales comprensivas de las concepciones limitadas al dominio de lo político, afirmando (Rawls, 1996: 14), en oposición a su anterior obra *Teoría de la justicia*, que su planteamiento de la justicia como imparcialidad constituye una concepción política “para un régimen constitucional democrático que” podrá “ser aceptada por la pluralidad de doctrinas razonables”, ya que en ella únicamente quedan articulados valores políticos y no morales.

Richard Rorty partirá precisamente de esta idea para defender su tesis de la prioridad de la democracia sobre la filosofía, en la que podemos encontrar la ruptura más radical de todo vínculo entre la ética y la política y entre la filosofía y la política. Para Rorty, Dewey y Rawls forman parte de lo que él denomina el polo pragmatista de la teoría social liberal al oponerse a aquellos que constituyen el polo absolutista, es decir, aquellos que desde la filosofía buscan una respuesta correcta a los dilemas morales y políticos. Y es que según nuestro autor una búsqueda así ha caracterizado la historia de la filosofía desde sus inicios, adoptando la forma de la búsqueda de la verdad, de la esencia, de la naturaleza intrínseca de la realidad a partir de un discurso absoluto y fundamentador del que ahora habremos de constatar su inutilidad. El paradigma que propondrá nuestro autor nace precisamente de esta constatación y se define por la necesidad de reconocer la contingencia de nuestro lenguaje, de nuestra comunidad y de nuestra conciencia, con el que se hace imposible esperar esa respuesta totalizadora, única y universal a nuestros problemas políticos y morales, pues lo único que encontraremos serán diferentes soluciones útiles para los diferentes conflictos dependiendo de cada circunstancia concreta. Es precisamente de la interpretación que nuestro autor hace de Rawls que puede afirmar, en su obra *Objetividad, relativismo y verdad* (Rorty, 1996: 245), que esa perspectiva filosófica absoluta debe ser abandonada, pues “Para los fines de la teoría social, podemos soslayar temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana”.

Así es como Rorty, a pesar de que Rawls se considere kantiano, ve en él una actitud historicista y anti-universalista que lo acerca a Hegel y Dewey en contra del propio Kant, ya que con palabras de nuestro autor (Rorty, 1996: 248), “Rawls no cree que para los fines de la teoría política

tengamos que concebimos como dotados de una esencia que precede y es anterior a la historia”, una esencia que explica bajo presupuestos universales y necesarios la naturaleza del sujeto moral.

Sin embargo, una explicación así es la que encontramos en el discurso kantiano legitimando desde la ética toda acción humana, y por tanto también política. Y es que para Kant las leyes generales de la Naturaleza determinan nuestras acciones en función de una intencionalidad moral, la de permitir el desarrollo completo de las disposiciones originarias de la especie. Esta intencionalidad es la que desde el postulado del progreso histórico le conduce a afirmar que el género humano se dirige hacia lo mejor, de manera que los fines políticos de la humanidad que Kant defiende –la paz perpetua y la ciudadanía mundial- son únicamente los resultados políticos de una historia moral. Así, el fundamento de la política tal y como la concibe Kant está en la ética, pues si bien es necesaria la existencia de un derecho fuerte, éste sólo será obedecido si atiende a las fuentes éticas, pues la constitución moral de los hombres podrá reconocerlas antes que a cualquier poder coercitivo. Tal y como afirma el propio Kant en su artículo “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (Kant, 2000: 120-121, nota 3),

“el derecho de los hombres, que tienen que obedecer, necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar. Pero este derecho es siempre sólo una idea cuya realización está limitada a la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir”.

Kant está aquí otorgando a la moralidad superioridad frente a la política, pues en su obra *Sobre la paz perpetua* (Kant, 1994: 60), considera que “la verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral”. En el fondo lo que muestra esta afirmación es una absoluta confianza en la constitución moral del hombre, gracias a la cual Kant espera que aparezca un político moral que asuma el espíritu del pueblo y actúe según la ley que aquél hubiera dictado para sí mismo. Kant piensa que ello es posible si seguimos nuestra naturaleza y regimos nuestra voluntad según el deber moral. Pero el caso es que los hechos muestran lo contrario.

En este punto no es extraño, pues, que Kant haya sido acusado de ingenuo e irresponsable. Estas críticas tienen su origen en la pretensión de validez universal de la ética kantiana y en su excesiva formalidad. Y es que el planteamiento de este autor parte del presupuesto ético según el

cual las acciones humanas son intencionadamente buenas porque surgen de una buena voluntad, de razones morales puras de las que no cabe esperar consecuencias negativas. Bajo este punto de vista Kant deja de lado todo el ámbito existencial y niega la posibilidad que en determinadas circunstancias se nos pueda exigir atender contra la razón y contra nuestro deber moral.

Precisamente Rorty plantea la necesidad de sustituir esta noción de obligación moral no condicionada por una que pueda identificarse con el ajuste de nuestro comportamiento a las necesidades de los demás. Y es que Rorty considera que no podemos presuponer la existencia de algo no relacional, algo que no se vea afectado por las diferentes circunstancias. Ni siquiera el sujeto constitutivamente moral kantiano tiene estas características, pues según lo que nuestro autor afirma en su artículo “Una ética sin obligaciones universales” publicado en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Rorty, 1997: 86), “cualquier yo es capaz de incluir dentro de sí un número de yos inconsistentes, de disposiciones no armónicas”.

En este planteamiento no es extraño, pues, que la concepción del progreso moral se vea también afectada, dejando de concebirlo como una aproximación perfecta hacia el deber moral para pasar a considerarlo como un intento de tomar más en cuenta las necesidades de los demás, como la máxima ampliación de nuestra *simpatía* hacia los otros.

“Desde este punto de vista” (Rorty, 1997: 91, 93) “el progreso moral no consiste en un aumento de la racionalidad, en la disminución gradual de la influencia del prejuicio y la superstición, en permitirnos ver nuestro deber moral con mayor claridad”; [...] “lo mejor es pensar el progreso moral como un incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas”.

Con esta propuesta lo que ha hecho Rorty es manifestar su preferencia por Hume en oposición a Kant, pues con sus propias palabras (Rorty, 1997: 100), “Esta imagen del progreso moral nos hace resistir la sugerencia de Kant de que la moralidad es propia de la razón. Los pragmatistas tienen más simpatía por la sugerencia de Hume de que es propia del sentimiento”.

Hemos llegado ya al núcleo de nuestro trabajo, es decir, a la relación que pretendemos establecer entre el planteamiento de Hume y el de Rorty. De hecho, este último nos acaba de dar las claves para interpretar dicha relación, aunque en seguida busca desmarcarse de Hume para evi-

tar mantenerse en el tradicional debate que se da en filosofía entre las pasiones y la razón.

Aún así, la lucha que Hume mantendrá contra los fundamentos filosóficos y morales absolutos del pensamiento político puede, en cierto sentido, equipararse con la lucha rortiana, pues considera que esos fundamentos deben mantenerse abiertos a diferentes soluciones posibles en una amplia variedad de circunstancias. Lo que propone Hume es entregarnos a una actividad filosófica y científica rigurosa, pero humana, es decir, sin que pierda su vínculo con las prácticas sociales concretas, por lo que no es extraño que su oposición se centre básicamente en dejar de lado el pensamiento abstracto, en, él mismo lo afirma en su *Investigación sobre el conocimiento humano* (Hume, 1981²: 31)

“socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error”.

Así, tal y como defiende Josep M. Colomer en su “Estudio preliminar” a la obra de Hume *Ensayos políticos* (Hume, 1987: XI), Hume no busca respuestas dogmáticas y definitivas, sino respuestas convencionales, “susceptibles de variación según las mutaciones de la realidad histórica y social y las conveniencias de los distintos países”. De hecho, su filosofía no pretende subrayar lo constante y uniforme de acuerdo a una meta final, sino el indeterminismo y la mutabilidad del mundo.

Las consecuencias para una posible teoría moral y política son aquí claras: por una parte no podremos deducir las normas políticas ni de la razón abstracta ni de la Naturaleza, sino de la convención y el artificio humano de acuerdo con la utilidad; por la otra parte y de nuevo con J. M. Colomer (Hume, 1987: XVIII), tampoco cabrá esperar forjar “una teoría moral sustantiva, hecha de normas, deberes y virtudes, sino sólo un análisis de la naturaleza de los juicios morales según un método de observación empírica”.

Así, cuando en su *Investigación sobre los principios de la moral* Hume atiende a una disputa contemporánea en torno a si el fundamento general de la moral se deriva de la razón o del sentimiento, sostiene que para llegar a esclarecer con éxito esta cuestión es necesario partir de la comparación de casos particulares, puesto que (Hume, 1991: 37-38)

“Los hombres están ya curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas en la filosofía natural, y no están dispuestos a escuchar otros argumentos que los que se derivan de la experiencia” [de manera que] “ha llegado el

momento de que intenten una reforma similar en todas las disquisiciones morales, y rechacen todo sistema de ética, por sutil o ingenioso que sea, que no esté fundado en hechos y observaciones”.

Esta necesidad de reforma responde a un proyecto más amplio cuyo origen cabe buscarlo en la propuesta epistemológica escéptica que ofrece Hume, con la que no pretende mostrar una duda radical al estilo cartesiano, sino únicamente la necesidad de limitar las investigaciones científicas y filosóficas a nuestra vida común. Esta limitación nos exige reconocer que nuestras ideas no están fundadas en el razonamiento ni en proceso alguno del entendimiento, sino en la experiencia, pues tal y como afirma Hume en su obra *Investigación sobre el conocimiento humano* (Hume, 1981²: 51) “todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción, son conocidas sólo por la experiencia”. La razón, de hecho, debe su funcionamiento únicamente al hábito y a la costumbre, que permiten, por ejemplo, que de la repetición de un determinado acontecimiento podamos sacar la inferencia que volverá a sucederse bajo las mismas condiciones. Así, no es posible, para Hume, pensar nada que no hayamos sentido antes, del mismo modo que tampoco es posible desarrollar una determinada idea o pensamiento independientemente de los hechos que experimentamos y de su repetición. La experiencia marca, pues, los límites de nuestras investigaciones y por tanto también de nuestra razón, que deberá abandonar sus pretensiones de llegar a determinaciones fijas, universales y absolutas.

Bajo este paradigma queda reformada la propia concepción de la moralidad, pues Hume afirma que uno de los principales fundamentos del elogio o rechazo morales de una cualidad o acción está en la utilidad que pueda reportarnos, de manera que su determinación nos obligará a ajustar constantemente los límites del bien y del mal morales. Tal y como afirma este autor en la obra *Investigación sobre los principios de la moral*,

“dondequiera que surja una disputa, en la filosofía o en la vida cotidiana, sobre los límites del deber, la cuestión no puede decidirse con una mayor certeza de ninguna otra manera que mediante la determinación de los verdaderos intereses de la humanidad, en cualquier sitio donde se hallen”. (Hume, 1991: 44).

Para determinar cuáles son precisamente nuestros intereses concretos Hume reconoce que es necesaria la intervención de la razón como medio para averiguar qué consecuencias se deducen de las acciones y cualidades humanas que puedan perjudicarnos o beneficiarnos. Pero la razón sola no es para este autor (Hume, 1991: 158-159) “suficiente para produ-

cir ninguna aprobación o censura moral.” [...] “Con vistas a conceder la preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas es indispensable que se manifieste aquí un *sentimiento*” de apreciación de la felicidad de la humanidad y de indignación hacia su sufrimiento.

En su obra *Tratado de la naturaleza humana* (2) Hume ha defendido esta misma tesis con términos diferentes. Para él las percepciones morales son impresiones que no pueden consistir en una conformidad con la razón porque tienen por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas que la razón no tiene. Y es que esta última lo concibe todo en relación a una eterna adecuación o inadecuación con ella que es idéntica para todos los seres racionales. Así pues, para Hume la moral como principio activo que es no puede tener como origen un principio inactivo como el de la razón, de manera que si recogemos las palabras del propio autor (Hume, 1977: 689) “cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de nuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos”.

De este modo concibe Hume la moralidad como sentida, más que juzgada, pues aunque como hemos visto reconoce el papel de instructora de la razón, es el sentimiento el que establece la distinción moral. Si recurrimos de nuevo a su obra *Investigación sobre los principios de la moral* el autor nos explica (Hume, 1991: 143) qué tipo de sentimiento es este que da origen a la moral. Se trata de un sentimiento de benevolencia y simpatía que, aunque en principio débilmente, infunde en todos una cierta amistad por la especie humana que irá produciendo una preferencia por aquello que es útil, y de ahí “un sentimiento general de censura y aprobación; una tendencia, por débil que sea, hacia los objetos de la primera clase, y una aversión proporcional hacia los de la segunda”. Así es como Hume mantiene que la moralidad se determina mediante el sentimiento y (Hume, 1991: 162) “define a la virtud como *cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación*”.

La justicia es para Hume una virtud precisamente porque ofrece este sentimiento de aprobación en aquellos que la contemplan. Este sentimiento tiene su fuente, ya lo sabemos, en la utilidad que resulta de las acciones justas, necesarias para el bienestar de la humanidad y la existencia de la sociedad, por lo que dependerán (Hume, 1991: 52) “completamente del estado y condiciones particulares en que se encuentran colocados los hombres” y deberán “su origen y existencia a esa UTILIDAD que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante”. Del mismo modo, el origen de nuestra lealtad hacia el gobierno está en las ventajas

que pueda ofrecernos a la hora de mantener la paz y seguridad, por lo que a diferencia de lo que veíamos en Kant, tanto la moral como la política que Hume plantea deben modificarse de acuerdo a la utilidad que cada circunstancia concreta requiera, sin fijarse a un orden eterno preestablecido: (Hume, 1991: 78) “las sociedades humanas son absolutamente indispensables para la subsistencia de la especie; y la conveniencia pública que regula la moral, está establecida de forma inviolable en la naturaleza del hombre y del mundo en el que vive”.

Precisamente en su obra *Tratado de la naturaleza humana* (2) Hume explica con detalle el origen de las sociedades humanas, al que también va unido necesariamente el origen de la justicia, pues en ambos casos es su utilidad –ya lo sabemos– la que requiere su establecimiento. Y es que cuando el apetito sexual hace surgir vínculos biológicos entre padres e hijos aparece también un interés mutuo por el bienestar familiar. La sociedad aparece entonces como un medio adecuado para facilitar el mantenimiento de ese bienestar, pues tal y como defiende Hume, compensará las debilidades que por naturaleza tiene el hombre:

“nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad y seguridad* adicionales”. (Hume, 1977: 710)

A partir de aquí serán el hábito y la costumbre los que harán que cada miembro de esta incipiente sociedad se percate de los beneficios de la vida en común y vaya conformando a ella su existencia. Aún así, el mantenimiento de la sociedad no es fácil ante hechos tales como el egoísmo y la benevolencia limitados del hombre, así como también la escasez e inestabilidad en la posesión de bienes externos. El remedio a la fragilidad de la sociedad está según Hume en la convención, en la comunicación de un sentimiento de interés común y de utilidad de la vida en sociedad que llevan a cabo todos sus miembros, a partir de la cual deciden limitar los movimientos ciegos e impetuosos de sus pasiones y regular su conducta para conseguir la estabilidad y seguridad en la posesión de los bienes que cada cual haya podido conseguir. (Hume, 1977: 716) “Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho y obligación*”.

Así pues, la justicia es para Hume una virtud artificial porque debe su

origen a las convenciones humanas y no a una esencia o naturaleza intrínseca: recogiendo lo que este autor afirma en su *Investigación sobre los principios de la moral* (Hume, 1991: 181), el origen de la justicia está en “un sentido del interés común, sentido que cada hombre experimenta en su propio corazón, que observa en sus prójimos y le lleva, en concurrencia con otros, a un plan general o sistema de acciones que tiende a la utilidad pública”. Y precisamente por ello la justicia es una virtud social sólo necesaria para unas determinadas circunstancias, pues en situaciones extremas de, o bien abundancia total de bienes y de generosidad, o bien su mayor escasez, la justicia quedará anulada.

Acabamos de ver como el interés común es, para Hume, el origen de lo que él llama la *obligación natural* de la justicia, pero aquello que la convierte en una virtud, es decir, aquello que constituye el origen de su obligación moral está, como ya dijimos en su momento, en la simpatía, que nos hace capaces de percibir el dolor que un acto injusto puede causar en los demás, aunque no nos afecte directamente a nosotros o a nuestros intereses. Y es que tal y como afirma Hume de nuevo en su *Tratado de la naturaleza humana* (2) (Hume, 1977: 726),

“Participamos por *simpatía* del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud, ésta es la razón de que el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia”.

Así, para Hume la distinción entre la justicia y la injusticia tiene dos fundamentos distintos, el del interés y el de la moralidad. Ahora bien, tal y como de nuevo repite Hume, el fundamento de la moralidad no está en la razón, que el autor entiende como el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias, sino en el sentimiento, sin el cual (Hume, 1977: 723) “todas las cosas de la naturaleza humana resultan totalmente indiferentes y son incapaces de afectarnos en lo más mínimo”. De ahí que Hume defienda un progreso natural de los sentimientos, que puede verse favorecido por la educación y por la acción política, pero que no sigue ningún fin predefinido, pues siempre habremos de ajustarlo a las circunstancias concretas.

Si descamos adentrarnos en el planteamiento de Rorty veremos que este autor –ya lo habíamos destacado anteriormente– recupera el concepto de simpatía de Hume para, como él, convertirlo en el núcleo de su concepción del progreso moral, una concepción que también huye de princi-

pios inmutables y universales para mantenerse abierta y poder adaptarse a las prácticas sociales y a los cambios que vayan sucediéndose.

La noción de simpatía, por otra parte, también se convierte en el núcleo de la concepción que Rorty defiende en relación a la justicia. Para nuestro autor la justicia es simplemente el nombre que damos a nuestra lealtad hacia los demás, una lealtad que debe ir ampliándose gradualmente hasta llegar a ser lo más inclusiva posible. Con esta propuesta Rorty, en su artículo “La justicia como lealtad ampliada” publicado en *Pragmatismo y política*, se opone de nuevo a los kantianos, quienes consideran que la justicia surge de la razón y la lealtad del sentimiento, de los cuales (Rorty, 1998: 108) “sólo la razón, dicen, puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales, y nuestra obligación de ser justos es de esta clase”.

Ante este punto de vista Rorty parte de una idea más humiana de moralidad, no como obligación sino como una relación de confianza y lealtad entre los miembros de un grupo. Para nuestro autor (Rorty, 1998: 109) “comportarse moralmente es hacer lo que surge de manera natural en el trato con padres o hijos o con los compañeros de clan”, de manera que dilemas morales que se han explicado como conflictos entre la razón y el sentimiento son ahora conflictos entre lealtades hacia las que podamos sentirnos más o menos unidos, pero que siempre serán susceptibles de ser incluidas por nosotros bajo la idea que todos podemos experimentar dolor. Así, para Rorty no poseemos una identidad moral verdadera que esté determinada por la razón, sino una moral que vamos adaptando a los grupos con los que vamos identificándonos. Y es que tal y como afirma nuestro autor (Rorty, 1998: 110) “la mayoría de la gente tiene diversas narrativas a su disposición y, de este modo, diferentes identidades morales. Es esta pluralidad de identidades la que da cuenta en esas sociedades del número y variedad de los dilemas morales”. Y no podemos huir de estos dilemas intentando apresiar una noción de obligación moral universal de actuar justamente cuando se trata en realidad de un conflicto de lealtades.

Así, por ejemplo, Rorty afirma que las demandas de reforma que nuestras sociedades liberales lanzan al resto del mundo se hacen sobre la lealtad que sentimos hacia nuestra concepción de justicia occidental, pero no sobre una idea universal de moralidad, humanidad o racionalidad, pues una idea así no puede darse si queremos posibilitar la formación de nuevas identidades morales y de nuevas lealtades ampliadas. Y es que con palabras de nuestro autor (Rorty, 1998: 119) desarrollar nuevas identidades morales “es sugerir que lo que te hace leal a un grupo pequeño puede

darle razones para cooperar en la construcción de un grupo más amplio, un grupo al cual, con el tiempo, puedes ser igualmente o incluso más leal”.

Esta lealtad no tiene un origen diferente al de la justicia. Este origen, y es aquí donde Rorty desea alejarse tanto del planteamiento de Kant como del de Hume, no debe buscarse ni en la razón ni en el sentimiento, pues nuestro autor desea disolver la diferencia entre ambos. Para él lo racional es todo acuerdo no forzado entre individuos a partir del cual se forma una comunidad. A la vez, este es también el punto de partida de la expansión del círculo en el que hemos incluido a los que consideramos parte de nosotros; y también es, por su parte, el punto de partida de lo que para Rorty es el progreso moral de los sentimientos, de nuestra simpatía, nuestra capacidad siempre en aumento de identificarnos con el sufrimiento de los demás. Y es que (Rorty, 1998: 120-121),

“la afinidad emocional puede surgir, y a menudo surge, cuando uno cae en la cuenta de que gente a la cual uno pensaba que tendría que hacer la guerra o usar con ella la fuerza, es” [en el sentido de racionalidad ahora expuesto] “razonable. Es, así parece, lo suficientemente similar a nosotros como para encontrarle sentido a una negociación de las diferencias que nos permita lograr vivir en paz y sentirnos todos vinculados al acuerdo así obtenido. Son, al menos en cierto grado, dignos de confianza”.

Así, para Rorty esperar que la gente sea racional es esperar que encuentren los recursos necesarios para conseguir un acuerdo de coexistencia sin violencia. Tanto en Hume como en Rorty el origen de estos acuerdos radica, por una parte, en la simpatía hacia los demás que todos sentimos y, por la otra parte, en la utilidad y los beneficios que aquellos acuerdos nos proporcionarían.

Sin embargo, la diferencia que Rorty establece entre su planteamiento y el de Hume está en que el primero ya no desea hablar de fundamentos políticos y morales: tratar a la justicia como lo hace Hume, es decir, como una virtud artificial cuyos fundamentos están en la utilidad y la simpatía, supone una subversión de los sistemas de moralidad, pero no el final que Rorty desea para estos sistemas. Y es que el punto de vista humiano, si bien pone el énfasis en el sentimiento, en lo particular y concreto, sigue manteniendo el dualismo clásico entre razón y sentimiento, a la vez que ofrece una nueva versión del debate filosófico en torno al origen de la obligación moral.

De hecho, habría que decir que en Hume encontramos tanto aspectos que pueden vincularlo a planteamientos contemporáneos como el de

Rorty, como aspectos que lo regresan a puntos de vista clásicos: así por ejemplo, junto con su idea que la moralidad y la política deben su origen a la utilidad que puedan reportarnos destaca el hecho de que continúe refiriéndose a la justicia como una virtud.

Ahora bien, bajo nuestro punto de vista la diferencia entre ambos filósofos no está tanto en el contenido de sus posturas como en las consecuencias que desean sacar de ellas y que afectan directamente a la relación entre filosofía y política. Así, el conjunto de la reflexión que Hume lleva a cabo en torno a la justicia remite de hecho a un ideal moral determinado que va más allá de la seguridad y estabilidad mínimas que podamos encontrar en una sociedad justa. Este autor divide las virtudes en naturales y artificiales. Entre estas últimas está la justicia, y si bien en su obra *Tratado de la naturaleza humana* (2) afirma (Hume, 1977: 825-826) que:

“La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común”

Porque debe atender a un plan total de la sociedad, consideramos que para Hume el desarrollo de las virtudes naturales, individuales, como la benevolencia ilimitada, constituyen un ideal cuya aproximación convertiría a la justicia en algo innecesario, pero que Rorty no aceptaría si pretendemos fundamentarlo en un discurso moral teórico.

En Kant nos habíamos encontrado con una postura universalista en la que la política debía subordinarse a la moral. Hume pretendía oponerse a fundamentos metafísicos absolutos afirmando que la moralidad y la política dependen de la utilidad. Sin embargo continúa postulando fundamentos para la justicia: el interés y el sentimiento. La contingencia de estos fundamentos será lo que precisamente añadirá Rorty al planteamiento de Hume: la justicia es para nuestro autor lealtad ampliada. Probablemente si las circunstancias pudieran llevarnos a la máxima ampliación posible de la lealtad podríamos afirmar que hemos alcanzado el ideal de la benevolencia ilimitada de Hume, de manera que la diferencia entre ambos planteamientos sería de matiz.

Sin embargo Rorty desea desarrollar esas diferencias: las consecuencias que del punto de vista de Hume sigue Rorty le llevan a replantearlo dejando de lado todo vocabulario moral que desde la teoría ofrezca un ideal para nuestras acciones y prácticas sociales.

Tal y como vimos al principio, la justicia era para Rawls una concepción que debía distinguirse de las concepciones filosóficas y morales com-

prehensivas. La raíz de la idea que de justicia defiende Rorty es humana pero precisamente siguiendo a Rawls pretende desvincularse de la concepción moral que la precedía; es decir, como Hume, Rorty también desea que nuestras acciones se muevan persiguiendo el bien común de los demás, pero no en nombre de una determinada virtud moral llamada benevolencia, sino por el hecho que los demás son parte de nosotros. De todos modos podemos evitar las sospechas que Rorty siente ante el planteamiento de Hume mostrando que es posible defender concepciones análogas de la moral y la justicia independientemente de cómo se pretenda llevar a cabo esa salida. Quizás Rorty considera que la forma que tuvo Hume de oponerse a la tradición filosófica no fue lo suficientemente radical, pero probablemente fue lo más radical que cabía esperarse, pues ni las circunstancias concretas ni las propias pretensiones del autor exigían ir más allá. Así, si hay algo en común entre los planteamientos de ambos filósofos y que permite dejar de lado algunas de sus diferencias, es que el escepticismo de Hume y el pragmatismo de Rorty muestran la necesidad de que la filosofía tome una cierta dosis de humildad en diferentes sentidos: tanto para acercarla más al hombre como para alejarla de las pretensiones absolutas que la han caracterizado.

BIBLIOGRAFÍA

- HUME, D. (1977): *Tratado de la naturaleza humana (2)*, Madrid, Nacional.
- HUME, D. (1987): *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos.
- HUME, D. (1981²): *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza.
- HUME, D. (1991): *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa Calpe.
- KANT, I. (1994): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (2000): "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" en Kant, I. (2000): *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- RORTY, R. (1996): *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós.
- RORTY, R. (1997): *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- RORTY, R. (1998): *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós.