

# UN ESPACIO PARA LA PÉRDIDA

UNA  
APROXIMACIÓN  
PARTICULARISTA  
AL CONFLICTO  
DE VALORES



VNIVERSITAT  
ID VALÈNCIA

CLAUDIA COMPTE VIVES

DIRECTOR: JOSEP E. CORBÍ FERNÁNDEZ DE IBARRA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN  
PENSAMIENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO

ABRIL DE 2017



**UN ESPACIO PARA LA PÉRDIDA:  
UNA APROXIMACIÓN PARTICULARISTA AL  
CONFLICTO DE VALORES**

**Tesis Doctoral**

Presentada al título de  
Doctora en Filosofía con Mención Internacional

Claudia Compte Vives

Director: Josep E. Corbí Fernández de Ibarra

Programa de Doctorado en Pensamiento Filosófico Contemporáneo

Universitat de València

Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació  
Departament de Filosofia, Metafísica i Teoria del Coneixement,  
Lògica i Filosofia de la Ciència i Filosofia Moral



# ÍNDICE

<b>ABSTRACT .....</b>	<b>10</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>16</b>
1.1. El rastro de la tragedia .....	16
1.2. Un mundo sin pérdida .....	21
1.3. La propuesta .....	27
<b>2. LA LECTURA RECONCILIADORA .....</b>	<b>32</b>
2.1. Hijos de un Dios redentor .....	32
2.2. La “racionalización” ilustrada .....	43
2.3. La mirada desde ninguna parte .....	55
2.4. La lectura escéptica .....	61
2.5. La necesidad de crear un espacio para la tragedia .....	70
<b>3. ENTRE TÚ Y YO .....</b>	<b>80</b>
3.1. Un silencio .....	80
3.2. Inquietudes reconciliadoras .....	85
3.3. Valores inconmensurables .....	92
3.4. El inconmensurabilismo de Joseph Raz.....	97
3.5. Ruth Chang y el desafío de la incomparabilidad .....	103
3.6. Un supuesto problemático .....	111

<b>4. ENCONTRARSE EN EL DESENCUENTRO .....</b>	<b>116</b>
4.1. Comparar desde ninguna parte .....	116
4.2. Contra la condición de imparcialidad .....	123
4.3. La objeción del capital .....	128
4.4. Valorar desde aquí .....	133
4.5. El silencio como forma de encuentro .....	139
4.6. Acompañar en la pérdida .....	145
<b>5. ENTRE NOSOTROS Y LOS OTROS .....</b>	<b>156</b>
5.1. Sombras negras .....	156
5.2. Babel y la lectura reconciliadora .....	161
5.3. Un conflicto cultural contemporáneo .....	167
5.4. Sistemas de valores inconmensurables.....	173
5.5. El problema de la descripción imparcial.....	177
<b>6. UNIVERSALISMO MORAL .....</b>	<b>184</b>
6.1. El universalismo y la narración reconciliadora.....	184
6.2. Universalismo particularista: la propuesta de Martha Nussbaum.....	187
6.3. El problema de la descripción imparcial.....	192
6.4. Universalismo procedimentalista: la propuesta de Thomas Scanlon .....	197
6.5. De nuevo, el problema de la descripción imparcial .....	205

<b>7. RELATIVISMO METAÉTICO .....</b>	<b>215</b>
7.1. Opciones “reales” y enfrentamientos “nocionales” .....	215
7.2. La propuesta de Gilbert Harman .....	221
7.3. El conflicto y sus condiciones de sentido .....	230
7.4. David B. Wong: ética versus convención .....	238
<b>8. IMPARCIALIDAD Y DESHUMANIZACIÓN.....</b>	<b>245</b>
8.1. Contra la necesidad de una descripción imparcial .....	245
8.2. Imparcialidad y deshumanización .....	247
8.3. Deshumanización liberal .....	251
8.4. Abandonar Europa .....	254
<b>9. UN ESPACIO PARA LA PÉRDIDA .....</b>	<b>261</b>
9.1. Otras metáforas .....	261
9.2. ¿Qué me es dado esperar? .....	263
9.3. Sobre el fuste torcido.....	266
9.4. Vacío y amargura.....	269
9.5. El valor de la respuesta heroica .....	274
9.6. Intensidad.....	279
<b>CONCLUSIONS .....</b>	<b>286</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>293</b>

## **AGRADECIMIENTOS**

... y, sin embargo, hemos cambiado como cambia una casa en la que ha entrado un huésped. (Rilke 2004:75)

A Josep Corbí le agradezco, por encima de todo, el haberme señalado el Norte antes de empezar a escribir: “busca una pregunta que te llegue de verdad”. Pocas de las personas que se embarcan en una empresa doctoral escuchan algo así antes de empezar a garabatear ideas en un cuaderno, y sospecho que no hay muchas que se sientan realmente libres de llevar esta invitación hasta sus últimas consecuencias. Es gracias a esta sincera orientación inicial de Josep, que he seguido encontrando sentido en este proyecto a lo largo de los cuatro años y medio que ha durado mi andadura. En los ratos malos, volvía a las preguntas iniciales y las dudas más destructivas se desdibujaban. Josep sabe que esas preguntas pesan en mí como la quilla de un barco, y las ha tratado con el respeto y la delicadeza con los que se manejan las cosas más valiosas. A lo largo de estos años, ha ejercido la labor de lector inteligente de este texto, enriqueciendo mis ideas con sus comentarios, espoleado mi capacidad crítica, subrayando observaciones en las que yo no confiaba, haciendo sugerencias estilísticas, e incluso corrigiendo anglicismos y errores gramaticales. Todo esto se traduce en un tiempo y una atención, generosamente invertidos en mí y en esta tesis, que aprecio profundamente.

Hay también muchas otras personas –o combinaciones de personas, lugares y sucesos– que han contribuido a hacer de este escrito lo que es. Fue en una clase de Berta Pérez donde tropecé por primera vez con las tragedias de Sófocles y recibí las claves para comprender su relación con la

Modernidad. Al escuchar sus observaciones sobre *Edipo Rey*, deseé entender mejor la atracción y el pavor que suscitan las tragedias clásicas en sus lectoras y lectores contemporáneos. Fue al conectar el fenómeno trágico con las reflexiones de Isaiah Berlin en *El fuste torcido de la humanidad*, cuando pude intuir los primeros trazos de lo que sería el hilo conductor de este trabajo.

La perspectiva de Julián Marrades, como lector de estos mismos textos, también ha jugado un papel importante a la hora de perfilar la forma en que los héroes y heroínas trágicos abordan la pérdida. Sus textos y sus comentarios en los seminarios en los que he tenido la suerte de coincidir con él me han ayudado a entender aspectos centrales de la idiosincrasia de estos personajes y su desencaje en el mundo moderno.

No puedo dejar de mencionar también a Joan Bautista Llinares y a Nicolás Sánchez Durá, a quienes tuve la inmensa fortuna de tener como profesores en varios cursos durante la licenciatura. Fue en sus clases donde pensé por primera vez sobre la relación entre el “nosotros” y el “los otros”, sobre la diversidad cultural y sobre el sentido de la antropología filosófica. Sus referencias, sus incisos y sus propuestas son el trasfondo sobre el que ha ido emergiendo la perspectiva personal sobre estas cuestiones que queda reflejada en los capítulos 5, 6, 7 y 8.

Uno de los espacios formativos que ha revertido de forma más fructífera en el proceso de escritura ha sido el seminario de literatura y cine organizado en el Departamento de Metafísica de la Universidad de Valencia. No es fácil dar, en un espacio académico, con una habitación llena de personas dispuestas explorar medios expresivos menos discursivos de lo habitual, en un ambiente distendido y abierto a ideas “a medio hacer”. También debo mucho a los seminarios semanales del grupo *Phrónesis* y las personas que han participado en sus sesiones durante los últimos cuatro años: Gemma Celestino, Josep E. Corbí, Laura García Portela, Miracle Garrido, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Eduardo Ortiz, Lino San Juan, Pablo Rychter, Sergi Rosell, Carmen Santander y Jordi Valor. A todas ellas les agradezco, entre otras muchas cosas, el haber contribuido a crear un espacio en el que practicar semanalmente una comprensión humanística de la filosofía analítica, que no excluye perspectivas como la mía. A Carlos Moya, que coordina estos seminarios junto a Josep Corbí, le agradezco el haberme



tenido siempre en cuenta a la hora de organizar las actividades académicas asociadas a su proyecto de investigación. También quiero detenerme un momento en darle las gracias a Pablo Rychter, por haberme dado la oportunidad de impartir algunos créditos de una de sus asignaturas y haberme tratado como una igual incluso a la hora de tomar las decisiones docentes más importantes.

Por otra parte, la oportunidad de escribir esta tesis no habría tomado forma si no me hubiesen concedido una beca de Formación del Profesorado Universitario. Por ello, agradezco al Ministerio de Educación el disfrute de esta ayuda y la participación en los proyectos *Perspectival Thoughts and Facts* (CSD2009-00056) y *About Ourselves* (FFI2013-47948-P). A Manolo García-Carpintero, investigador principal en ambos casos, le agradezco su generosidad a la hora de contribuir a la financiación de muchas de las actividades formativas que en las que he podido tomar parte a lo largo del doctorado.

Siempre he tenido la sensación de que este proyecto ha crecido mucho en lugares que escapan al ámbito de lo que para mí es cotidiano. Reconocidas o no como tales por el Ministerio de Educación, este texto se ha beneficiado de tres estancias en el extranjero que han dejado en él su huella. Releerlo es, para mí, revisitar esos paisajes distantes en los que tuve la suerte de encontrar personas cercanas. Gracias, pues, a Pascal Engel, que amablemente accedió a hacerse responsable de mi estancia en la Université de Genève; y a Julien Dutant, por sus esfuerzos en hacerme sentir integrada en los seminarios del grupo *Episteme*. También a José Medina y al acogedor Philosophy Department de la Vanderbilt University, en cuyos seminarios aprendí a reconocirme en lo que otras personas ven cuando me miran: una mujer blanca europea de clase media que puede permitirse invertir su tiempo en pensar sobre la pérdida. A Barry Stroud por abrirme la puertas de la Universidad de Berkeley, por escuchar mis preguntas, torpemente articuladas en una lengua extranjera, como si fueran terriblemente relevantes y, sobre todo, por almorzar conmigo los días en que se dio la ocasión. De mi estancia en la East Bay me traje, entre otras cosas valiosas, el deseo de aprender a preguntar de la manera en que él pregunta.

Hay además un conjunto de personas amigas que tengo que mencionar, por haber sido mi refugio, mis espejos, mis preciosas piedras de toque. Viktor Navarro y Aixa Takkal, me han acompañado día a día en mis desvaríos y han sido los que, con más frecuencia, bajaban al sótano para decirme “la cena está en la mesa, ven cuando quieras”. He contado también con un pequeño grupo de mujeres pensantes y tenaces –Blanca Llorca, Florelle d’Hoest, Marta Varela, Violeta Ros...– en cuya mirada podía reencontrarme cuando me extraviaba en la de otros. Además, he tenido la suerte inmensa de encontrarme con personas como Andrea Pitts, Israel Roncero y Joseph Jordan, que apostaron por mi capacidad de comprensión y me llevaron de la mano a sitios a los que nunca podría haber llegado sola.

Hay todavía algunos nombres que no me gustaría dejar de mencionar. Quiero agradecer a Merce Belda su ayuda a la hora de maquetar el texto y diseñar la portada del trabajo, y a mi prima Mireia su valiosa revisión de los fragmentos en inglés. También le doy las gracias a mi hermana Marina, que no acaba de entender por qué esto es tan complicado pero me anima mucho, y ha pasado horas valiosas transcribiendo citas cuya relevancia era sólo probable.

Hay caminos hechos de pasos, en los que no hay avance ni retroceso. A veces nos esforzamos por dejar atrás un lugar hacia el que no podemos dejar de dirigirnos. Pero la expresión “recorrido circular” tiene algo de engañoso: el valle que una ve cuando tiene la vista puesta en el horizonte no es el mismo que el que descubre tras cuatro años de recorrido. Si esto es cierto del paisaje, debe ser cierto también de la persona que camina. Gracias a Asun y a Luis, que son el valle al que siempre estoy volviendo.



“Icare”  
Henri Matisse, 1947

## **MAKING ROOM FOR TRAGIC LOSS: A PARTICULARISTIC APPROACH TO VALUE CONFLICTS**

In this dissertation, I will defend a tragic approach to value conflict. On this approach, whenever two values or demands get into a real tension, treasuring one of them involves renouncing the other. A loss is then unavoidable, and nothing could compensate it. As a result, the conviction that a rational consolatory resolution can be found for every value conflict emerges as a chimera: it is not possible to protect every value at stake or meet every need that arises in such scenario, no matter how much effort a society or an individual puts into it. It follows that, whenever the conflicting values are central to the subject's life, their clash will shatter her existence as happens with tragic heroes like Antigone or Oedipus.

In Chapter 2, I will present the conciliatory approach to value conflict in some detail, a hegemonic interpretation of the phenomenon that denies the inevitability of tragic loss. I will try to elucidate the logical connections between this approach and a set of ethical and political ideas that prevail in Western liberal societies. These ideas, which constitute what Isaiah Berlin calls "The Ideal of the Perfect Society" ("the Ideal", hereafter), lead people to think that any harm produced in the midst of a conflict could, at least in principle, be properly repaired or compensated.

To shed some light on the difference between the tragic loss and the kind of loss that may arise in the framework of the conciliatory approach, I will turn to the *Book of Job*. Faith in a prevailing fair order, granted by Jehovah, induces the protagonist to try to make sense of his own loss using concepts such as "sacrifice" or "punishment". Such concepts allowed Job to keep alive the hope the severe harm he was enduring would be rewarded at some point in the future. If this analysis is correct, this biblical narrative

keeps the possibility of tragic loss at a bay, since it makes room for a compensation even for those human beings who have been most brutally beaten.

I will also elaborate on the crucial role that the idea of an absolute perspective plays when it comes to reinforcing trust in an order that excludes tragic loss. This remark will be central later on, in the last section of the chapter, where I will argue that the modern notion of impartiality plays a role in the context of the Enlightenment analogous to that of the divine perspective in a theological world-view. Taking into consideration some writings by Immanuel Kant, I will hold that the conciliatory approach does not only survive to the crisis of the Christian world-view, but undergoes a process of rationalization during the modern period. Kantian moral philosophy can be seen as an attempt to justify faith in the Ideal of a perfect moral order on a secular basis. I will argue that our current notion of an impartial or absolute perspective constitutes a key resource to keep alive such an aspiration. This perspective plays the same role as God's point of view in a religious outlook, except by the fact that the secular impartial perspective is assumed to be accessible to every human being. It is not easy to adopt this perspective, however; since it demands an exercise of abstraction: adopting an impartial perspective in the relevant sense involves taking a distance from the impressions and feelings aroused by a particular value conflict. The right response to a conflict is conceived, thus, as impersonal and, therefore, the experience of those who suffer tragic losses is rejected as a source of understanding.

My approach to the modern version of the conciliatory approach is rather critical. I will point out some difficulties that Kant's attempt to rationalize this approach must face. In my view, the notion of impartiality he assumes relies on a lust for consolation and cannot be persuasively grounded. During the early modern period recognition of this difficulty fuels the development of a new approach on value conflict that I will refer to as the sceptic approach. This position excludes the possibility of tragic loss but, in contrast to the conciliatory approach, denies the possibility of the impartial perspective. From this point of view, we can only deal with conflict through strategic bargaining. Even in the best possible scenario only a minimal agreement can be reached.

In chapters 3 and 4, I will focus on confrontations between different evaluative perspectives. I will start with the conflict between Franz and Herman Kafka, as described in *Letter to the Father*, which I will take as a paradigmatic instance of interpersonal value confrontation. To begin with, I will elaborate on the reasons why such instances of confrontation seem to favour a sceptical approach to value conflict. The sceptical analysis of personal confrontations of this kind denies the possibility of finding out a rational resolution. People involved in such conflicts –the sceptic claims– cannot rationally converge on a unique impartial assessment of the alternatives at stake. Therefore, there is a strong reason to reject the claim that we can rationally manage such confrontations beyond this minimal agreement.

I intend to identify a set of basic assumptions on which the sceptical approach to interpersonal evaluative conflicts seems to rely. The most significant among which is that only emotionally neutral descriptions or evaluations can provide a suitable basis for rational convergence. Next, I will analyse different elaborations of the notion of incommensurability (or incomparability) among value bearers –the kind of relation between two value bearers that makes it possible to rationally justify a choice between them. I will review the current literature on incommensurability and argue that the main theories on this issue assume that a choice between value bearers is rationally justifiable without taking into account the particular features of the choice scenario such as the specific needs or aims of the chooser, the context where the choice takes place, etc. In other words, they assume that choices between value bearers can be identified as rationally justifiable regardless of the particular circumstances (hereafter, I will refer to this assumption as CI).

In chapter 4 I will pursue two main goals. Firstly, I will argue that assumption CI is false, since no choice between value bearers can be considered rationally justifiable without considering particular aspects of the choice situation. I intend to show that both the conciliatory and the sceptical approach to value conflict rely on a misconception of the conditions for rational justification of choices between value bearers. In contrast with this view, I will argue that a choice between value bearers can only be rationally

justified in light of the specific circumstances. This conclusion will lead me to challenge some of the assumptions that, in the previous chapter, favoured the sceptical approach to confrontations like the Kafkas'. At this point, it will be helpful to draw a contrast between the Kafkas' conflict and another confrontation that seems structurally similar but in my view cannot be properly explained from the sceptic approach. Reflection on this case will lead me to claim that physical expressions of emotions –behaviours, gestures or mere silence– can provide a ground for a rational encounter between conflictive perspectives involved in a confrontation. Thus, I will conclude that there is room for rational elaboration beyond a minimal agreement in the case interpersonal confrontations such as the Kafkas'.

Secondly, I will argue that the current misconception of rational justification of choices fosters clumsy and insensitive practical approaches to interpersonal confrontations. When the subject looks for an impartial evaluation she does not pay attention to the views and feelings of the people directly involved in a value conflict and the harm that will follow from any choice made in such a context. In fact, the current misconception of rational justification encourages deforming narratives on the experience of tragic loss and hinders our ability to make sense of the victims' experience. As a result, the tragic subject is forced to face moral isolation and is left in an extremely vulnerable situation. At the end of the chapter, I will defend that this devastating dynamics could be reversed if the tragic approach to value conflict were embraced and nourished in the public domain.

In chapters 5, 6, 7 and 8 I will reflect on value conflicts arising among people who belong to different cultures but share the same political space. In chapter 5, I will focus on a phenomenon that I will call "dehumanizing experience", and describe it as a consequence of a particular way of looking at other human beings where their humanity stops being transparent. I will claim that this experience recurrently emerges in the confrontations that take place in contemporary liberal societies like the intercultural conflict initiated by Charlie Hebdo's publication of certain satirical cartoons in 2012. The recurrent emergence of this phenomenon seems to question a powerful conciliatory narrative according to which liberal political systems provide multicultural societies with procedures that guarantee a rational and non-tragic resolution of any intercultural conflict.

In the final part of the chapter I intend to clarify the challenge that the conciliatory narrative must face in light of the current process of dehumanization. I will also emphasize the connection between this challenge and the present debate between universalistic and relativistic moral positions as presented by Bernard Williams (Williams 1981: 132-143). Relativists seemingly claim that some cultural conflicts involve incommensurable ethical systems, which implies that perspectives involved in them cannot converge rationally into a common solution. Yet, this notion of incommensurability seems conceptually dependent on the idea of an impartial or absolute perspective. Universalists and relativists seem then to share the assumption that a conflict between two ethical systems with respect to an action or practice can only be rationally solved if the practice can be described in terms that are semantically independent of either moral system.

In chapters 6 and 7 I will address two representative versions of the universalistic and relativistic view. As we will see, the locus of disagreement between these positions is the question of whether intercultural conflicts can be rationally solved. I will argue that Martha Nussbaum's and Thomas Scanlon's moral universalism is consistent with the conciliatory approach to value conflicts while Gilbert Harman's meta-ethical relativism can be seen as derived from the sceptic approach to the issue. I will argue that both views are committed to the modern notion of impartiality, for they both stand on the assumption that cultural conflicts can only be rationally solved if the practice that raises dissent can be described in semantically neutral terms. Finally, I will raise some objections related to such an assumption.

In Chapter 8, I will elaborate further reasons that lead me to reject any attempt to understand and solve intercultural conflicts from an impartial perspective. The pursuit of an impartial perspective on particular cultural conflicts –I will conclude– feeds an emotionally distant outlook on members of different cultural groups and hinders recognition of their humanity. It follows that this perspective encourages citizens of liberal societies who fit into the culturally dominant profile to develop an attitude of insensitivity to the needs and demands of members of other cultural groups. In the worst case scenarios, such insensitivity prompts the sort of dehumanization of

cultural minorities that may lead to escalations of violence, as happened after the confrontation caused by Charlie Hebdo's cartoons in 2012.

My line of argument in chapters 5 to 8 will lead me to conclude that virtuous ways of handling intercultural conflicts involve the abandonment of the modern notion of impartiality. I will claim that an alternative liberal narrative that assumes the tragic loss as an irreducible experience could help us to manage conflicts of value in a virtuous way, avoiding harmful misinterpretations and promoting empathic responses. As I will point out at the end of the chapter, achieving a better understanding of cultural conflict demands the public cultivation of abilities such as self-knowledge, active listening and moral imagination. I will also conclude that it requires the creation and protection of social spaces where such abilities can be developed and exercised.

In the closing chapter, I will develop some final general reflections to stress the necessity of leaning towards a tragic understanding of value conflict. I will draw some connections between the existentialist's point of view and the conciliatory approach and elaborate the notion of "intensity".



# 1. INTRODUCCIÓN

Habitantes de Tebas, mi patria, mirad, éste es Edipo, quien resolvía los famosos enigmas y era el hombre más preeminente, envidiado a causa de sus éxitos. ¿Quién de entre sus conciudadanos no vivía con la mirada fija en él? ¡A qué enorme oleaje de espantosas desgracias ha venido a dar! (Sófocles 2009: 264)

## 1.1. El rastro de la tragedia

Cuando Eneas desembarca en la costa del Lazio, donde los dioses le encomendaron fundar una nueva patria para los troyanos, las cenizas de Dido, reina de los cartagineses, flotan todavía en el horizonte. En la *Eneida*, el poema épico de Virgilio, la ciudad soñada de Roma se erige sobre la desgracia del reino de Cartago.

Nadie podría haber previsto este desenlace al inicio del poema, que narra el viaje de Eneas y sus compatriotas tras los acontecimientos de la guerra de Troya. Enviado por Zeus, el héroe lidera una expedición para fundar una nueva ciudad en Italia. Su camino y el de Dido no se habrían cruzado de no ser por la intervención de la diosa Juno que, rencorosa todavía con la estirpe troyana, convence a Eolo para crear una tormenta marina y arremeter contra la flota. La tempestad destroza los barcos y arrastra lo que queda de la tripulación a orillas del reino de Cartago, donde el héroe y sus compañeros son acogidos por los tirios. Es entonces cuando Eneas y la reina Dido se conocen, conviven y –no sin cierta ayuda de Venus y Juno– acaban emparejándose. Sugiere la voz del narrador que Dido llama “casamiento” a su unión para aplacar la culpa que siente por haber yacido con Eneas, pero tanto esa voz, como las diosas conspiradoras, se refieren a la relación de los amantes con ese mismo término. Lo cierto es que, cuando Mercurio aterriza

en Cartago para recordarle al héroe la misión que parece haber olvidado, lo encuentra vestido con los ropajes que la reina le ha regalado, “levantando baluartes” y “dando el trazo para nuevas mansiones” (Virgilio 1989: 247).

A Eneas se le clava la voz en la garganta al escuchar los reproches del dios mensajero (Virgilio 1989: 248). Mercurio le recuerda que la misión que Júpiter le encomendó todavía lo espera al otro lado del Mediterráneo; si no abandona pronto Cartago, traicionará el mandato del dios y la confianza que depositaron en él sus compatriotas. Sin saber muy bien cómo informar a Dido de su partida, ordena en secreto a sus hombres que preparen los barcos para zarpar. Cuando la reina adivina las intenciones de su compañero le pide que permanezca a su lado pero, aunque obedecer el mandato de Júpiter conlleva desatender las súplicas de su amante, el héroe está sometido a una necesidad que va más allá de sus propios deseos<sup>1</sup>.

Eneas sabe que al dejar a la reina, está defraudando las expectativas que alimentó con su himeneo. Sabe que al comprometerse con él, Dido ha traicionado su propia promesa de no volver a casarse tras la muerte de su primer marido y que su relación le ha valido a Cartago la enemistad con los reinos colindantes<sup>2</sup>. Precisamente por esto, el héroe acepta los reproches de la reina y no alega más que algunas matizaciones en su defensa:

... Él a la voz de Jove  
dócil, mantiene inmóviles los ojos  
ahogando el grito en el doliente pecho.  
Da al fin breve respuesta. “Yo a ti, nunca,  
oh reina, negaré tantos favores  
con que fácil te fuera confundirme;  
y recordar a Elisa será siempre

---

<sup>1</sup> Las acciones de Eneas no responden a sus deseos personales: “¡Ah, si vivir mi vida me dejasen / los Hados al sabor de auspicios propios / y arreglar a mi gusto mis cuidados, / fiel ante todo a Troya iría en busca / de las dulces reliquias de mi gente, / se irguieran los alcázares de Príamo / y el Dárdano vencido al fin tuviera / otro Pérgamo alzado por mis manos!” (Virgilio 1989: 251).

<sup>2</sup> Yarbás, rey de los territorios libios, expresa su indignación al ver a la reina que lo rechazó comprometida don Eneas: “¡Esa mujer, que, errante en mis confines, / para humilde ciudad compromete el suelo, / sin más campo de arada que la playa, / y que lo hubo ajustándose a mis leyes, / ésa se atreve a rechazarme, y toma / por señor a un Eneas en su reino!” (Virgilio 1989: 245).

grato deber mientras mi vida dure,  
mientras tenga un recuerdo de mí mismo.  
Breve he de ser en mi defensa. Nunca  
pensé ocultar mi fuga con amaños,  
no, no me imputes eso; más tampoco  
te ofrecí yo jamás nupciales teas,  
ni a tales pactos me allané contigo. (Virgilio 1989: 251)

El silencio de Eneas y el carácter sobrio de sus excusas, expresan el reconocimiento del daño ocasionado por su marcha. Nada que el héroe pueda hacer o decir podrá borrar la herida que ha abierto a su paso por Cartago. Dido, descrita en el poema como una gobernante hábil y poderosa, comprende bien cuáles son las consecuencias últimas de su entrega a Eneas. Vulnerable y orgullosa, reconoce perfectamente la dirección en la que la arrastra el destino:

Por ti me expuse al odio de los Libios,  
al de los reyes nómadas, y tengo  
hasta mis propios Tirios lastimosos...  
Por ti, sólo por ti, dejé morir  
el pudor y la fama, única vía  
que me abría los cielos... Moribunda  
me dejas, huésped mío... (Virgilio 1989: 250)

Cuando Eneas zarpa a bordo de su nave, Dido se quita la vida clavándose una daga. El destino de los dos queda marcado para siempre por el encuentro, por el conflicto que aflora entre su unión y la fidelidad a los dioses, a los súbditos y a los compatriotas. En este sentido, su historia se parece a la de otros muchos personajes literarios que afrontan situaciones de tensión o choque entre bienes o demandas esenciales. De hecho, la historia del arte occidental está salpicada de narraciones en las que una persona se ve obligada a atender varias exigencias aparentemente irreconciliables, en las que la pérdida de algo valioso parece inexorable.

El conflicto de valores<sup>3</sup> está presente en la *Ilíada* o la *Odisea* y es la materia prima de la que se nutre el teatro trágico clásico –de él brota la vibrante fuerza dramática de las obras de Sófocles o Shakespeare–. Sin embargo, imprime también una huella imborrable en la vida de los personajes protagonistas de otros muchos géneros narrativos. Un ejemplo paradigmático se encuentra en la ópera, que ha sido, desde sus inicios como disciplina artística, un espacio de popularización y reinterpretación de los mitos trágicos elaborados en épocas pasadas. La historia de Dido y Eneas no sería hoy parte de nuestro imaginario colectivo si no hubiese servido de base argumental para una célebre producción operística instrumentada por Purcell y no existiera “El Lamento de Dido”, una de las arias más bellas escritas por el compositor. Tradicionalmente, a la hora de adaptar mitos y leyendas, los libretistas se han decantado por personajes que renuncian a una necesidad vital para satisfacer a una exigencia todavía más profunda: Don José pierde su posición social en su afán por seducir a Carmen, Aída renuncia a su libertad y se cuele en una tumba para morir sepultada al lado de la persona que ama; Madame Butterfly entrega su hijo a la nueva esposa del hombre que la traicionó.

También la literatura ha engendrado personajes cuya existencia queda transformada –a menudo, destruida– en el marco de un conflicto de valores. Ana Karenina y Mariana Pineda asisten, con una actitud que oscila entre el desafío y la entrega, a la pugna entre llamadas irreconciliables que no pueden dejar atender. Lo mismo les ocurre a algunos mitos cinematográficos contemporáneos, como Rick Blaine o Michael Corleone. Como ocurre con Dido y Eneas, estos son casos en los que el desenlace feliz parece imposible o, en todo caso, lejano. Una parte sustancial del atractivo de estas narraciones reside en la imposibilidad de resolver el conflicto de forma plenamente satisfactoria para los personajes protagonistas. Si la fórmula “y fueron felices y comieron perdices” pudiera utilizarse para describir la evolución del idilio entre Ana Karenina y el conde Vronsky, el atractivo de la novela de Tolstoi disminuiría notablemente. Hay una parte de nosotros mismos que desea ver

---

<sup>3</sup> A lo largo de este trabajo, no sólo utilizaré el término “valores” para referirme a virtudes o bienes abstractos, sino a diversos tipos de cosas valiosas: objetos, vínculos interpersonales, estados de cosas, etc.

como Karenina sucumbe ante los estragos ocasionados por el conflicto entre su deseo, los compromisos adquiridos y las convenciones sociales<sup>4</sup>.

La misma fascinación por el conflicto se intuye en la expectación que envuelve a algunos personajes históricos convertidos en mitos del siglo XX, como Elvis Presley, Grace Kelly o Diana de Gales. Si las biografías de estos iconos atraen la atención de las masas es, al menos en parte, porque ponen en evidencia el componente destructivo del éxito y la fama. Descubrimos que para estar a la altura del título de “rey del Rock and Roll” y convertirse en objeto de adoración de las masas, Elvis tuvo que renunciar a la autenticidad de sus primeras grabaciones y al respeto de sus compañeros de profesión. Que para convertirse en reina de Mónaco, Grace Kelly no sólo renunció a una prometedora carrera como actriz, sino a sus amistades más cercanas y a su intimidad personal. Son, pues, historias que muestran el carácter contradictorio de cualquier sueño o ideal de vida perfecta, abundante en todos los valores que una persona puede desear. Parece haber una parte de nosotros que desea ver ese sueño desquebrajarse, ya sea en forma de ocaso repentino o de lenta decadencia.

Así, las historias, leyendas y cuentos cuya tensión argumental bascula sobre un conflicto de valores parecen ser una constante en las diversas culturas que comparten ese espacio imaginario que llamamos Occidente. Son narraciones que ejercen una fascinación en el seno de estas sociedades, por motivos que no resultan del todo transparentes. Damos por hecho que tiene sentido volver a representar “El lamento Dido” sobre un escenario pero ¿qué nos empuja a escuchar el aria final de la ópera, si sabemos que el destino de la reina está sentenciado y seguimos sin desear que muera? Es seguro que la bella partitura compuesta por Purcell actúa como aliciente, pero el embeleso en el que nos sume la melodía no puede explicarse sin apelar a lo que ocurre sobre el escenario. En esa última secuencia de la ópera, culmina un proceso extraño y conmovedor que tiene a Dido como protagonista. Atrapada en un conflicto trágico, la reina ha comprendido algo que no podría haber

---

<sup>4</sup> Este es el punto de partida del ensayo de David Hume titulado “De la tragedia” (Hume 2003), en el que el autor intenta explicar el placer que suscitan en los espectadores las grandes obras trágicas, un placer que parece íntimamente vinculado a los acontecimientos terribles que relatan.

comprendido en otra tesitura: amar a Eneas es aceptar su partida a sabiendas de que, lejos de él, la vida se vaciará de sentido. Amar a Eneas es también querer que éste no la olvide, que la evoque sin que la muerte tiña su recuerdo de dolor. “Recuérdame pero olvida mi destino”, el deseo de Dido sobrecoge al espectador porque quien lo formula sabe ya que es irrealizable. En algún punto del curso de los acontecimientos, la reina ha entendido que sus deseos son irreconciliables, y esa certeza reviste sus últimas acciones de un valor especial.

## 1.2. Un mundo sin pérdida

Ver desencadenarse el conflicto de valores sobre un escenario tiene sentido porque intuimos que hay verdad en la certeza de Dido, una verdad que sólo comparece ante quienes se ven afectados por este tipo de situación. Pero toda fascinación es un oscilar entre arrebatos y resistencia: aunque intuimos que en las historias de Dido, Antígona o Edipo hay oculto un secreto valioso sobre la existencia, algo nos impulsa a mantenernos a cierta distancia de su experiencia. Seguir demasiado de cerca la trayectoria de estos personajes exige valor, pues su horizonte es dolorosamente aciago: cuando el último acto de la obra concluye, las dos primeras han muerto y el último se ha arrancado los ojos. Si hay alguna forma de lucidez que el héroe trágico adquiere en el marco del conflicto, es una lucidez que devora a su portador, destruyéndolo o infligiendo en él graves transformaciones.

El temor que inspira el conflicto en nuestra cultura, puede rastrearse en pequeñas decisiones que, desde otra perspectiva, parecen caprichosas. Mientras que en el relato de Virgilio Eneas abandona Cartago obedeciendo el decreto de Júpiter, es *el engaño de una malvada hechicera* el que lo lleva a embarcarse hacia Italia en la ópera barroca. ¿A qué lógica responde la introducción de un nuevo personaje en la adaptación operística del Libro IV de la *Eneida*? Una posible lectura es que, gracias a esta pequeña modificación, el mal ya no brota de la tensión irremediable entre dos exigencias legítimas, sino del choque entre lo que es verdaderamente valioso –el amor de Dido– y lo que sólo es atractivo desde la perspectiva de quien ha

sucumbido a las malas artes de una bruja. De este modo, *la desgracia de la reina se convierte en consecuencia de la torpeza o del vicio de uno de los personajes implicados en la trama* y permanece en el ámbito de lo que puede ser controlado por el ser humano. En última instancia, aunque las circunstancias no hayan permitido que los protagonistas se dieran cuenta, existía un modo de zanjar el conflicto sin que ninguno de los amantes tuviese que lamentar nada.

La modificación introducida en el libreto de *Dido y Eneas* anula el rasgo que convierte el relato sobre el conflicto del héroe en un relato particularmente inquietante. Una manera de intentar captar este rasgo es prestar atención al tipo particular de pérdida que tiene lugar en la narración original y, en cambio, desaparece en la adaptación operística. Aunque la pérdida de algo valioso es siempre dolorosa, no siempre escapa a toda forma de *consuelo o compensación*. Hay veces que la obtención de un bien eclipsa la pérdida de otro y brinda paz espiritual a quien la padece. Una pequeña mentira puede impedir que alguien cometa una atrocidad y la pena impuesta por un delito puede reparar con creces el daño ocasionado por éste. Otras veces, la pena impuesta sobre la persona responsable de la pérdida alivia el daño generado por esta –incluso cuando no es materialmente posible imponer un castigo o sanción, la mera posibilidad de identificar un culpable puede brindar cierta forma de consuelo–. Esto último es lo que parece ocurrir en la adaptación operística: al desplazar la responsabilidad del mal sobre el personaje de la hechicera, el libretista de la ópera exime a Eneas de cualquier responsabilidad sobre la muerte de Dido.

Las lágrimas que engendra el texto de Virgilio son más amargas. ¿Cómo consolar a Eneas tras el suicidio de la reina? ¿Existe alguna ganancia que pueda colmar el vacío que deja la muerte de Dido? *El daño desencadenado por la decisión del héroe troyano es irreparable y marca el resto de su existencia*. En este aspecto, su destino es similar al de los héroes y heroínas de las tragedias griegas: el conflicto rasga su vida como un cuchillo rasga la carne. Este tipo particular de pérdida, a la que me referiré en lo sucesivo como “*pérdida trágica*” o “*tragedia*”, es el fenómeno que parece estar detrás del miedo que inspiran las narraciones que versan sobre un conflicto. La pérdida trágica nos aterra porque no deja espacio a la esperanza

de ver revertido el proceso de destrucción que sufre quien la padece. Ciego y desterrado, Edipo se aleja de todo cuanto le es querido; su único futuro posible pasa por sucumbir al daño y encontrar, quizá, un modo precario de habitarlo. Contemplar como *la pérdida lo desfigura para siempre* es duro para el público, porque sabemos que vemos caer a un rey justo y sabio. Su virtud nos recuerda que, por mucho que nos esforcemos en evitarlo, *nuestra existencia puede verse volteada por un golpe de las mismas características*.

Las narraciones trágicas sugieren que el conflicto es un aspecto constitutivo de la vida de los seres humanos que nos sitúa a merced de las circunstancias. Tras estas consideraciones, resulta más fácil comprender las modificaciones que Nahum Tate, dramaturgo y poeta barroco, introdujo en el libreto de *Dido y Eneas*. La *hechicera de la trama operística es un mecanismo que permite generar consuelo*, proporcionando al espectador un pequeño subterfugio con el que esquivar la pérdida trágica. Esta decisión argumental ilustra *un fenómeno narrativo bastante extendido*, que puede observarse en diferentes disciplinas artísticas a lo largo de la historia del arte occidental. En este marco, existe una fuerte propensión a evitar que la trama de los relatos derive en una pérdida de carácter trágico. Son realmente escasos los casos en que una mente creadora ha colocado el conflicto en el centro de la narración sin poner a su vez a disposición del público algún recurso que permita restituir el daño ocasionado por la pérdida.<sup>5</sup> Por otra parte, en las pocas excepciones en las que la resolución del conflicto se ha representado como imposible, la obra en cuestión tiende a convertirse en objeto de críticas feroces o de reinterpretaciones que eliminan el aspecto trágico de la narración original.

Un ejemplo reciente de esta última tendencia se encuentra en la crítica elaborada por Stéphane Delorme a la película *Amour* de Michael Haneke (Delorme 2012, 679: 5)<sup>6</sup>. Delorme, crítico y director de la prestigiosa

---

<sup>5</sup> Podría argumentarse que este es el caso de la desgracia Ana Karenina, pues la narración de Tolstoi invita a interpretarla como una consecuencia de la debilidad moral de la protagonista. La figura del conde Vronsky decepciona las expectativas de la heroína de forma tan inmediata y evidente, que resulta difícil para el lector no llegar a la conclusión de que su decisión de abandonar a Karenin fue fruto de un arrebato de irracionalidad.

<sup>6</sup> *Amour* (Haneke 2012) narra la historia de una pareja de ancianos, Anne y Georges, que viven en un apartamento en París. Tras una operación, Anne sufre una hemiplejía y se convierte en una persona dependiente de los cuidados de su marido. La película se centra



revista *Cahiers du Cinéma*, firma un editorial en el que califica el largometraje de “relato de insoportable misantropía”<sup>7</sup> y otro en el que lamenta así que se alzara con la Palma de oro en el festival de Cannes de 2012:

Mais il (Haneke) ne peut s’empêcher de faire revenir ses vieux démons, et la brutalité avec laquelle il met fin à l’amour, comme on exécute un criminel, ne révèle que de la haine. (...) La scène de l’oreiller, appelons-la ainsi, était l’envers triste et malhonnête du revivre illuminé de Carax<sup>8</sup>. Un plan qui faisait baisser la tête au spectateur de honte que l’on puisse filmer cela ainsi. Il n’y a que deux types de cinéastes: ceux qui font lever les yeux et ceux qui font baisser la tête. Cannes a été le triomphe des seconds. (Delorme 2012, 683: 5)

La reacción valorativa de Delorme está íntimamente relacionada con el temor que, según acabo de sugerir, inspira la pérdida trágica. Un aspecto particularmente interesante de su comentario, es que sus juicios parece basados en ciertos presupuestos éticos que se tratan como independientes de cualquier emoción suscitada por el desenlace del film. El crítico asume como un hecho obvio que matar a una persona es necesariamente un acto de odio. Desde este presupuesto, el amor al que alude el título de la cinta debe extinguirse en algún momento anterior a la escena en que el viejo protagonista, interpretado por Jean-Louis Trintignant, asfixia a su esposa enferma con una almohada. Sencillamente, y en contra de lo que podrían alegar otros espectadores después de ver la película de Haneke, nadie puede acabar con la vida de otra persona “por amor”.

---

en la relación de los dos personajes a lo largo del progresivo deterioro de las capacidades de Anne.

<sup>7</sup> Delorme firma un editorial posterior al que contiene la cita titulado “Les misanthropes”. En este texto se refiere en estos términos a la película de Michael Haneke: “La sortie d’*Amour* est l’occasion de faire le point sur une question qui préoccupe la revue de manière insistante. L’incompréhension de voir défendus et même qualifiés d’humanistes des films insupportables de misanthropie” (Delorme 2012, 679: 5).

<sup>8</sup> Delorme se refiere a Léos Carax, un director francés cuya película *Holy Motors* compitió también por la Palma de oro en la edición del festival de Cannes de 2012.

El presupuesto que acabo de hacer explícito encaja en el marco de *una concepción ética* más amplia según la que las cosas verdaderamente valiosas –como el cariño hacia un ser amado o la permanencia de esa persona entre los vivos- deben ser compatibles. En “La persecución del ideal” Isaiah Berlin articula tres ideas en torno las que, según su análisis, se articula esta concepción ética:

At some point I realized that what all these views had in common was a Platonic ideal: in the first place that, as in the sciences, all genuine questions must have one true answer and one only, all the rest being necessarily errors; in the second place, that there must be a dependable' path towards the discovery of these truths; in the third place, that the true answers, when found, must necessarily be compatible with one another and form a single whole, for one truth cannot be incompatible with another- that we knew a priori. (...) In the case of morals, we could then conceive what the perfect life must be, founded as it would be on a correct understanding of the rules that governed the universe. (Berlin 1990: 5-6)

Las tres ideas identificadas en el fragmento componen lo que Berlin llama *el “Ideal de la sociedad perfecta”* –o más sucintamente, “el Ideal”<sup>9</sup>– y parecen condicionar de forma determinante la manera en que los conflictos de valores son comprendidos y abordados. Todo conflicto de valores genuino parece plantear un interrogante legítimo sobre cómo reaccionar ante una situación en la que dos valores importantes no pueden atesorarse al mismo tiempo. Precisamente porque los diferentes valores en juego son éticamente relevantes, las personas tienden a discernir diversas maneras aparentemente adecuadas de responder a un mismo conflicto. La primera premisa establece, por el contrario, que *en cada caso particular de conflicto hay una única respuesta virtuosa*, siendo las demás moralmente erróneas. Además, según la tercera premisa, todos los bienes verdaderos son conciliables. Esto no sólo implica que *todas las respuestas virtuosas a los diferentes conflictos deben*

---

<sup>9</sup> En lo sucesivo, utilizaré la expresión “el Ideal” para referirme a la concepción ético-política descrita en la cita de Isaiah Berlin.

*ser compatibles entre sí, sino que todo conflicto de valores es un espejismo generado por la ignorancia o la mala fe. Si todas las exigencias de carácter ético a las que las personas deben responder para llevar una vida buena son consistentes, los conflictos de valores que afrontan en su día a día deben ser fruto de algún tipo de error humano.*

Para poder integrar el fenómeno del conflicto de valores en el marco de una ética coherente con este Ideal, es necesario elaborar *una lectura del mismo que expulse la pérdida trágica del ámbito de lo posible*. La postura a la que me voy a referir en este trabajo como *lectura reconciliadora del conflicto*, responde a esta necesidad por medio de diferentes *mecanismos de consuelo*. Como sugiere la imagen de la hechicera del libreto de *Dido y Eneas*, el consuelo tiene un carácter camaleónico y puede adoptar formas diversas. Se presenta cuando la pérdida ocasionada en el seno de un conflicto es subsanada por una ganancia mayor, cuando la satisfacción de haber resuelto el conflicto de forma correcta hace que el sufrimiento quede en el olvido, o cuando el sujeto afectado descubre que uno de los bienes en pugna sólo era valioso en apariencia. En el peor de los casos, puede alcanzarse por medio del castigo al culpable de la pérdida sufrida, aunque este sólo tenga lugar en la imaginación de quien sufre la pérdida. El aspecto que todas estas estrategias tienen en común, es que permiten negar el carácter trágico de la pérdida y restablecer el orden moral del Ideal.

El mismo Berlin señala que la fe en la armonía de los valores atraviesa el pensamiento ético-político de Occidente desde los tiempos de Platón hasta nuestros días (Berlin 1990: 20-23). Probablemente por esta razón las personas que nos hemos criado en el seno de esta tradición tendemos a interpretar las situaciones de conflicto como un espacio en que es posible restablecer el orden moral aparentemente roto por la pérdida. A la mayor parte de las espectadoras y espectadores, no nos extraña demasiado la aparición de la hechicera en el libreto barroco: desde las premisas del Ideal, resulta lógico que un héroe virtuoso no cargue con el peso de la muerte de la persona amada. Sin embargo, y a pesar de todo, la tragedia sigue viva. El arte occidental no ha dejado de recrear la muerte de Dido, la condena de Antígona, la caída de Edipo. Versionadas, musicalizadas, adaptadas a nuevos escenarios, sus historias han resistido el paso del tiempo en un contexto

cultural profundamente adverso. Han nacido también nuevos héroes trágicos que afrontan demandas en las que se reflejan las transformaciones del “espíritu” de cada tiempo. Pese a los intentos de contención, lo cierto es que la tragedia no ha dejado de latir en nuestros relatos. Tanto es así, que resulta inevitable preguntar por el cómo y los porqués de esta titánica capacidad de resistencia.

### 1.3. La propuesta

El objetivo general de este trabajo es profundizar en la comprensión de los conflictos de valores. Las narraciones trágicas parecen sugerir una lectura de este fenómeno de acuerdo con la que estos conflictos son situaciones en que la pérdida en sentido trágico es inevitable. Según esta lectura, a la que me referiré como *lectura trágica*, no hay respuesta posible a un conflicto que permita atesorar todos los valores en juego o atender todas las exigencias planteadas. Cada curso de acción tiene ventajas sobre el resto de alternativas, pero entraña siempre *una pérdida dolorosa que pone en cuestión las premisas del orden Ideal identificado por Isaiah Berlin*. Esta visión del conflicto parece tener el potencial de iluminar la experiencia de las heroínas y héroes trágicos y, con ella, algunas verdades sobre la naturaleza de lo ético que no resultan accesibles desde otra perspectiva.

La lectura trágica del conflicto de valores no es compatible con un conjunto de ideas sobre lo ético que son hegemónicas en la mayor parte de las sociedades occidentales. Estas ideas –a las que Berlin se refiere conjuntamente como el “Ideal de la sociedad perfecta”– inspiran una lectura alternativa del conflicto, a la que podemos referirnos como *lectura reconciliadora*. Según esta lectura, *no hay conflicto de valores que entrañe pérdida trágica, ya que siempre es posible compensar de algún modo el daño ocasionado y restaurar el orden ideal*.

Como trataré de mostrar en a lo largo de los próximos capítulos, gran parte de lo que se ha dicho sobre el conflicto en el ámbito del pensamiento filosófico ha nacido del mismo impulso que introdujo una hechicera en el libreto de *Dido y Eneas*. El influjo del Ideal en la reflexión ética occidental es

tan poderoso, que a penas es posible encontrar discursos sobre el conflicto que reflejen una lectura alternativa a la reconciliadora. De hecho, las propias categorías y conceptos que utilizamos para referirnos a estas situaciones, se amoldan a la lógica de esta concepción e ilustran la hegemonía cultural de la que disfruta. Por eso, la investigación suele centrarse en la posibilidad de “resolver” los conflictos o “conciliar” correctamente los valores en juego, términos cuyo significado ordinario está íntimamente relacionado con la noción de compensación que describiré con más detalle en el capítulo 2.

Acostumbrada a abordar el tema desde una perspectiva reconciliadora, las preguntas que me sirvieron de punto de partida para iniciar este trabajo ponían en juego este tipo de terminología: ¿Es posible resolver estos conflictos? Y, si es posible, ¿de qué modo? Sin embargo, y en contra de lo previsto, la reflexión ha ido dando pie a otras preguntas que hoy me parecen más pertinentes y fieles a la experiencia. Si hay una cuestión que permite hilvanar el contenido de todas las secciones de este ensayo, es la cuestión de *si realmente tiene sentido interpretar la experiencia del conflicto a la luz de la lectura reconciliadora*. Mi respuesta, la respuesta que defenderé a lo largo de estas páginas, es que no: *para dotar de sentido la experiencia del conflicto de valores es absolutamente necesario reconocer la posibilidad de la pérdida trágica*.

A lo largo de los siguientes capítulos, iré desgranando poco a poco las razones que me llevan a sostener esta tesis general. La dificultad básica que afronta la lectura reconciliadora es la de *dar cuenta de la experiencia del conflicto de valores en los casos en que la pérdida trágica parece inevitable*. En estos casos, la tragedia se presenta como un aspecto *constitutivo* del conflicto, revelando la posible inconsistencia entre la concepción ética subyacente al Ideal y la realidad. Ante este obstáculo, los partidarios de la lectura reconciliadora no pueden limitarse a tratar de enmascarar el carácter trágico de la pérdida; deben mostrar que su lectura puede dar cuenta de este conjunto de experiencias de un modo plausible.

Evidentemente, no se trata de una dificultad definitiva. Siempre es posible intentar reinterpretar los casos relevantes sin renunciar a la confianza en el Ideal –si no lo fuera, las convicciones reconciliadoras de un intelectual como Delorme no sobrevivirían con facilidad al visionado de una película

como la de Haneke—. Sin embargo, de esta dificultad básica derivan otros problemas con consecuencias más graves que también trataré de elucidar con detenimiento. Cuando la pérdida trágica se presenta en su forma más descarnada, el último recurso interpretativo del que dispone un observador con prejuicios reconciliadores es *culpabilizar del daño* ocasionado en el marco de un conflicto a la persona que lo padece. Se produce entonces un proceso de *distorsión de la percepción moral del sujeto* que resulta degradante tanto para la víctima como para el victimario –en modos específicos que será necesario elucidar—.

Es posible que un ejemplo arroje algo de claridad sobre el proceso que acabo de describir en términos generales. Semanas después de la muerte de Virginia Woolf, *The Sunday Times* publicaba una carta en la que Mrs. Kathleen Hicks, mujer del Obispo de Lincol, criticaba duramente las muestras públicas de condolencia que expresaban empatía hacia el sufrimiento de la escritora.<sup>10</sup> “Where are our ideals of love and faith? And what shall we all be if we listen to and sympathize with this sort of ‘I cannot carry on?’” (Oldfield 2005: xx), sentenciaba la misiva. Hay, pues, “ideales de amor y fe” desde los que el suicidio sólo puede entenderse como un acto de desprecio hacia la vida. Estos ideales llevaron a la Mrs. Hicks a adoptar una actitud cruel e insensible hacia el sufrimiento de la escritora y su familia. Aunque resultaría alentador achacar la reacción de Mrs. Hicks a la moral victoriana vigente en su contexto histórico, lo cierto es que, todavía hoy, es fácil dar con personas que interpretan los suicidios como un síntoma evidente de la incapacidad, por parte del suicida, de valorar la vida desde la perspectiva correcta. Como trataré de mostrar a lo largo de los próximos capítulos, este es un fenómeno íntimamente emparentado con la vigencia del Ideal de la sociedad perfecta.

La última línea argumentativa que me lleva a rechazar la lectura reconciliadora del conflicto, descansa sobre una virtud específica de su

---

<sup>10</sup> Al parecer, lo que despertó la indignación de Mrs. Hicks fue la actitud comprensiva que el juez de instrucción encargado de determinar las causas de la muerte de Woolf había mostrado hacia el suicidio de la escritora. Al ser preguntado por la prensa sobre el caso, éste subrayó que la escritora era “undoubtedly much more sensitive than most people to the general beastliness of things happening in the world today” (Oldfield, 2005: xix). Situadas en un contexto marcado por la II Guerra Mundial, en que las llamadas públicas al compromiso de cada miembro de la nación inglesa con la empresa bélica eran constantes, estas declaraciones desencadenaron la reacción de la mujer del obispo.

alternativa trágica. Además de ser consistente y ofrecer una lectura más plausible de la experiencia, la lectura trágica del conflicto tiene la capacidad de fomentar un modo valioso de estar en la experiencia al que llamaré “intensidad”. Pero hasta el punto en que la introducción de esta noción resulte inteligible queda todavía un largo camino por recorrer. Empiezo, pues, por el principio.

El objetivo principal del capítulo 2 es presentar con detenimiento la lectura reconciliadora del conflicto de valores y poner en evidencia su hegemonía en la tradición ética occidental. Para ello, tomaré como punto de partida algunos textos que, desde mi perspectiva, contienen claves esenciales para entender el sentido de las ideas éticas y políticas vigentes en la mayor parte de las democracias liberales contemporáneas. A partir del análisis de *El libro de Job*, se esbozan las principales características de esta lectura reconciliadora y se establecen las líneas de contraste que la diferencian de la lectura trágica. Como ya he avanzado en la sección anterior, la diferencia crucial con respecto a esta última lectura es la exclusión de la posibilidad de la *pérdida en su sentido trágico*. A la luz del análisis de algunos textos kantianos, el texto aborda también la evolución que esta lectura ha experimentado durante la Modernidad. En particular, traza la relación conceptual que existe entre la lectura reconciliadora y la noción moderna de imparcialidad y explica la aparición de una tercera línea de lectura del conflicto, a la que me referiré como lectura escéptica.

En los capítulos 3 y 4, el centro de atención pasa a ser el propio conflicto de valores. Mi reflexión se centra en un conjunto de casos de enfrentamiento valorativo en los que la posibilidad de acuerdo racional respecto del valor de dos alternativas parece imposible. Estos casos han generado un intenso debate filosófico que ha dado pie a la elaboración de las nociones de inconmensurabilidad e incomparabilidad entre portadores de valor. La meta crítica de estos dos capítulos consiste en mostrar la deuda que estos conceptos filosóficos mantienen con la lectura reconciliadora del conflicto y subrayar sus limitaciones a la hora de dar cuenta de los casos tratados. La meta constructiva consiste en elaborar una noción de comparabilidad consistente con la lectura trágica y poner señalar sus ventajas heurísticas –que son, a la vez, epistémicas y éticas–.

Los capítulos 5, 6, 7 y 8 abordan otra variante problemática del conflicto de valores. En este caso, el punto de partida son los casos de conflicto cultural, un tipo de confrontación en el que las perspectivas involucradas no comparten una misma concepción ética. De nuevo aquí, la posibilidad de alcanzar un consenso racional ha sido objeto de un vivo debate entre posiciones filosóficas. Tras presentar con detenimiento el reto que plantean estos conflictos en el capítulo 5, en los capítulos 6 y 7 elaboro una crítica a las dos posiciones hegemónicas respecto del conflicto cultural: universalismo y relativismo. Las dificultades que señalaré se deben, en ambos casos, al compromiso tácito que las teorías analizadas mantienen con la lectura reconciliadora del conflicto. Finalmente, en el capítulo 8, trato de conectar la hegemonía de la visión reconciliadora con la deshumanización que aflora en casos de conflicto cultural y reflexiono pausadamente sobre las consecuencias de este fenómeno.

Por último, en el capítulo 9 ofrezco un conjunto de reflexiones que derivan de las conclusiones alcanzadas a lo largo del ensayo e intento reivindicar la lectura trágica del conflicto a partir de ellas. Estas consideraciones conclusivas giran en torno a las nociones de *amargura* e *intensidad*, dos conceptos que adquieren sentido en un marco ético que acoge la posibilidad de la pérdida trágica. La última meta será mostrar que estas nociones permiten comprender nuestras intuiciones sobre qué cuenta como una actitud personal y social virtuosa ante el conflicto de valores.



## 2. LA LECTURA RECONCILIADORA

El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien. (Kant 1985: 59)

Toda forma de recompensa supone una degradación de energía.  
(Weil 1994: 59)

### 2.1. Hijos de un Dios redentor

En la introducción he esbozado, en líneas muy generales, la oposición entre dos visiones del conflicto de valores: la lectura trágica y la lectura reconciliadora. En este segundo capítulo, voy a tratar de definir con pinceladas más finas la visión reconciliadora, centrándome especialmente en sus diferencias con respecto a la lectura trágica. Con el fin de lograr articular el contraste entre ellas de forma más precisa, tomaré como punto de partida el *Libro de Job*, un relato coherente con la lectura reconciliadora del conflicto.

La elección del texto bíblico es una estrategia inspirada en las comparaciones que George Steiner establece en la introducción de *La muerte de la tragedia*. En este breve texto preliminar, Steiner recurre a la oposición entre los desenlaces de los relatos bíblicos y el teatro clásico y helenístico para justificar su afirmación de que la tragedia, en tanto que género teatral, “es ajena al sentido judaico del mundo” (Steiner 1970: 9)<sup>11</sup>. Steiner no elabora

---

<sup>11</sup> Al final de esta sección defiende que la negación de la pérdida trágica no es un fenómeno característico exclusivamente de la tradición judaica.

con detalle esta afirmación, pero señala un rasgo clave que impide considerar el *Libro de Job* como una instancia de relato “trágico”; en particular, el hecho de que el mal que sobreviene al personaje bíblico es finalmente compensado por un bien mayor. Como trataré de explicar a continuación, la compensación es el mecanismo más básico que permite a lectura reconciliadora restablecer el orden quebrantado por la pérdida trágica y generar consuelo en un sentido característico que intentaré elucidar a lo largo de esta sección.<sup>12</sup> Así, considero que puede ser interesante desarrollar pausadamente el contraste establecido por Steiner, a fin de trazar una línea más nítida entre los dos sentidos de pérdida que están en juego –la pérdida trágica y la pérdida compensable o consolable, que es la única para la que hay espacio en el ámbito de la lectura reconciliadora–.

Cabeza de una amplia familia, propietario de una hacienda próspera, hombre industrioso y fiel siervo de Dios, Job se ve forzado a hacer frente a la desgracia. En un breve lapso de tiempo, sufre la muerte de sus siete hijas e hijos, la pérdida de sus posesiones más preciadas y la contracción de una enfermedad. El repentino advenimiento de todos estos males es parte de una estratagema urdida por Satán, que convence al propio Yahveh para que ponga a prueba la fe de su siervo. Del mismo modo que los héroes o heroínas trágicas, la voluntad divina conduce al protagonista hasta el tipo de conflicto que solemos encontrar en los relatos trágicos. Como Eneas, Job se ve obligado a hacerse cargo de dos demandas conflictivas que arraigan en fuentes distintas de valor: parte de lo que implica ser fiel a Dios es aceptar sus designios incluso cuando se vuelven contra uno mismo, sin albergar rencor ni exigir explicaciones; por otra parte, apreciar los tesoros de la vida es llorarlos

---

<sup>12</sup> La tesis principal que defiende Steiner en su libro es que ningún dramaturgo trágico ha alcanzado un “carácter definitivo” desde Shakespeare y Racine (Steiner 170: 14, 41). Así el autor se centra en el estudio de la tragedia en el ámbito de las artes escénicas y toma como punto de partida una “definición medieval típica”: “Tragedia es una narración que cuenta la vida de algún personaje antiguo o eminente que sufrió una mengua de fortuna para llegar a un fin desastroso. (...) El movimiento propio de la tragedia es un constante descenso de la prosperidad al sufrimiento y el caos: *exitu est foetida et horribilis*” (Steiner 170: 15). Al tratar de rechazar el carácter trágico del teatro de inspiración cristiana (Steiner 170: 275) o marxista (Steiner 170: 283), Steiner parece apoyarse en una comprensión de lo trágico que va más allá de la definición que acabo de citar. La ausencia de una elaboración sistemática de la noción, unida a la ambivalente relación que el autor establece entre Dios y la tragedia en el capítulo final (Steiner 170: 289-290) sugieren que hay margen para profundizar en la comprensión de lo que identificamos como fenómeno trágico.

cuando desaparecen y honrar su memoria comporta, entre otras cosas, exigir responsabilidades a quien pudo evitar su destrucción.

El recto Job tendrá que escoger entre obedecer el mandato de someterse a la voluntad divina o ceder a la tentación de exigir una explicación sobre lo acontecido; entre conservar su fe y aceptar sin reservas el mal sobrevenido o maldecir su existencia –y, con ello, la voluntad de su creador–. Pero, si bien el conflicto del protagonista constituye la médula narrativa del relato, hay una serie de aspectos que diferencian su experiencia de la de los héroes o heroínas de las tragedias clásicas y dificultan una lectura trágica de la situación. El primero de ellos tiene que ver con el modo específico en que Job, y el resto de los personajes humanos que aparecen en el *Libro*, perciben y conceptualizan la desgracia acontecida. El protagonista, al que se le escapa de pronto todo lo que más venera, interpreta su pérdida *como una ruptura del orden moral*, como un acontecimiento que viola arbitrariamente las reglas por las que se debe regir el mundo. Más que la tristeza de un hombre destrozado por la pérdida, las palabras de Job reflejan perplejidad e indignación moral:

¡Estoy hastiado de mi vida!  
Voy a dar curso libre a mis quejas,  
a hablar con la amargura de mi alma.  
Quiero decir a Dios: “¡No me condenes,  
dame a entender por qué te querellas de mí!”  
¿Es decoroso para ti hacer violencia,  
desdeñar la obra de tus manos  
y complacerte en los consejos de los malvados?  
¿Tienes tú acaso ojos de carne  
y miras como mira el hombre? (Job 2005: 10: 1-4)

Job está convencido de que sus actos han sido rectos. En un universo gobernado por un Dios justo, sólo los viles deberían ser embestidos por la desgracia. De ahí que el ganadero sienta lo ocurrido como un agravio<sup>13</sup> y

---

<sup>13</sup> “Sabed, pues, que es Dios quien me ha oprimido / y me ha envuelto en sus redes. /

reclame una explicación al responsable de su devenir funesto<sup>14</sup>. En este aspecto, la experiencia del golpe recibido es distinta de la que aparece en las narraciones trágicas. Los designios que provienen del Olimpo, a diferencia de los de Yahveh, no son irreprochables; el justo puede ser destruido y el injusto bendecido. Edipo, sabio y diligente, mata a su padre haciendo todo lo que está en su mano para cambiar su destino. Aunque el mundo regido por los dioses griegos no es un mundo carente de orden<sup>15</sup>, es un mundo en que al hombre virtuoso no le es dado esperar un destino mejor que al depravado. Esto sucede porque, a diferencia del dios de los judíos y los cristianos, Poseidón, Hades o Palas Atenea no son portadores perfectos de todas las virtudes morales.

La frustración de Job revela *la afinidad* que existe entre *el orden moral dispuesto por Yahveh y el Ideal* identificado por Isaiah Berlin. De acuerdo con las expectativas de los personajes, hay al menos una categoría de personas –“*los justos*”– que puede aspirar a llevar una vida apacible y libre de males. En principio, Job pertenece a esta categoría porque es virtuoso en cada una de las facetas que desempeña y, en apariencia, no ha incurrido en ningún tipo de falta. Esta *concepción del “justo” como una persona que ostenta simultáneamente todas las virtudes* está inspirada en el propio ideal de justicia divina que Jeohvá encarna. Al aceptar este ideal se asume también que todas las virtudes son conceptualmente compatibles entre sí: la adquisición de una de ellas no puede ir en detrimento de la posesión de otra.

La fe en un orden justo dota de sentido al segundo elemento de la experiencia que impide considerar a Job como héroe trágico. Me refiero, en concreto, a la aparición reiterada del *concepto de pecado* en la narración que los personajes elaboran para dotar de sentido a los acontecimientos:

---

Si grito ‘¡Violencia!’, no obtengo respuesta; / aunque clame, no hay equidad.”  
(Job 2005: 19: 6-7)

<sup>14</sup> “¡Quién me diera saber dónde hallarlo (a Dios) / y llegar hasta su morada! / Expondría ante Él mi causa, / tendría la boca llena de recriminaciones.” (Job 2005: 23: 3-4)

<sup>15</sup> En este punto, me distancio de George Steiner, que sugiere que el mundo que rigen los dioses griegos es caótico y arbitrario (Steiner 1970: 11-12). Desde mi perspectiva, este es un mundo que obedece a una lógica moral más afín a la praxis moral cotidiana de los seres humanos, en el que hay acciones que, en determinadas circunstancias, pueden considerarse moralmente rechazables. Si bien los dioses actúan de forma caprichosa en algunas ocasiones, su comportamiento no deja de reflejar un sentido de lo valioso que no responde exclusivamente a sus deseos e intereses particulares.

Enseñadme vosotros, y yo me callaré;  
Y si he errado, hacédmelo ver.  
¡Cuán persuasivas son las palabras de rectitud!  
Mas ¿qué prueba vuestra alegación? (Job 2005: 6: 24-25)

¿Cuántos son mis delitos y pecados?  
Dame a conocer mi transgresión y mi ofensa.  
¿Por qué esconderme tu rostro  
y tenerme por enemigo tuyo? (Job 2005: 13: 23-24)

Si la adversidad es fruto de la voluntad de un dios justo, sólo cabe entenderla como un castigo causado por las malas acciones de quien la padece. Siguiendo este razonamiento, Job *da por hecho que ha sido juzgado y condenado culpable de algún pecado que no es consciente de haber cometido*. Esta presuposición de culpabilidad no hace más que aumentar el grado de desesperación del protagonista, pero es el precio a pagar para poder mantener la confianza en un orden moral ideal. Si Job es culpable, Dios es justo en su furia y puede permanecer a la altura de la imagen que los creyentes tienen de él. El mismo Yahveh reafirma esta lógica cuando, en la última parte del relato, le reprocha a su siervo el no haber aceptado ciegamente su culpabilidad:

¿Aún pretendes menoscabar mi juicio? ¿Me condenarás a mí, para justificarte tú? (Job 2005: 40:3)

Este ángulo interpretativo deja a Job en una situación especialmente difícil de soportar. No sólo debe encajar la desgracia sino aceptar la mirada de condena que la acompaña. Para sobrellevar esta interpretación, en el relato aparecen al menos dos ideas que mitigan el dolor del protagonista y evitan que ponga en cuestión su fe en el orden divino. La primera es la idea de que *el ser humano puede pecar teniendo la mejor de las intenciones, sin ser en absoluto consciente de ello* y sin que ninguno de sus semejantes sea capaz de reconocer sus acciones como pecaminosas. En estos asuntos, sólo el juicio de

Dios es *infallible*, de forma que sus designios pueden resultar *inescrutables* desde el punto de vista humano. Si Dios castiga es porque Job, pobre mortal, ha incurrido en alguna vileza sin darse cuenta. En ello confía Sofar cuando reprende a Job por sus quejas:

Tú dices: “Mi doctrina es pura, y estoy limpio a tus ojos”.  
¡Ojalá hablara Dios y abriera sus labios conmigo  
para descubrirme los secretos de la sabiduría (pues son ambiguos para el entendimiento) y conocerías que Dios te ha condonado parte de tus culpas! (Job 2005: 11:4-6)

También Yahveh blande el mismo argumento en su intervención, un bello recordatorio de su poder absoluto frente a las habilidades finitas del ser humano<sup>16</sup>. Convencido de su ignorancia, el propio Job acaba aceptando un castigo que le ha sido impuesto por razones que no comprende:

Respondió Job diciendo:  
“Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohíba.  
(¿Quién es este que empaña la providencia sin saber?)  
Por eso proferí lo que no sabía,  
Cosas admirables para mí, que no conocía.  
(...) ¡Por eso me retracto  
y hago penitencia sobre polvo y ceniza!” (Job 2005: 42:2-6)

Como sugiere el texto de Steiner, los textos bíblicos obedecen siempre a una lógica de carácter *compensatorio* (Steiner 1970: 10): cuando una persona sufre algún mal, aparentemente inmerecido, Dios acaba recompensando su sufrimiento presente con alguna ganancia. La recompensa puede ser un bien material, pero también un bien de índole espiritual, como el aprendizaje de una lección moral o el fortalecimiento de la propia fe religiosa. La aparición de la noción de pecado en el intento de dotar de sentido a la desgracia

---

<sup>16</sup> En su intervención, Dios reivindica su omnipotencia y su sabiduría: “¿Quién es este que empaña mi providencia / con insensatos discursos? / Cíñete, pues, como varón tus lomos. / Voy a preguntarte para que me instruyas. / ¿Dónde estabas al fundar yo la tierra?” (Job 2005: 38: 2-4)

responde, en el fondo, a esta misma lógica. La culpabilidad del protagonista restablece el orden justo que se tambalearía si Job se considerase inocente. Donde hay un culpable la pérdida puede concebirse como un castigo justo.

En *La gravedad y la gracia*, Simone Weil hace una serie de observaciones que pueden ser de ayuda a la hora de entender mejor el modo en que el orden perdido tiende a restablecerse por medio de la compensación. Para Weil, quien sufre trata de “extender el sufrimiento fuera de sí mismo”, algo que puede conseguirse de diferentes maneras:

Tendencia a extender el sufrimiento fuera de sí mismo. Si por un exceso de debilidad no puede provocarse la compasión ni tampoco hacer daño al prójimo, se daña la representación del universo en uno mismo. Cualquier cosa hermosa y buena resulta entonces como una injuria.

(Weil 1994: 57-58)

La anterior cita subraya la necesidad de la persona dañada de restituir lo que ha perdido –o, en términos de Weil, “colmar dentro de sí un vacío al crearlo en el otro” (Weil 1994: 58)–. La idea es que si la persona dañada no tiene poder para volcar su necesidad de retribución sobre otra persona –culpabilizar a alguien es, en el fondo, un modo de hacer esto– sólo puede saciar esta necesidad a costa de distorsionar su imagen de las personas o el mundo que la rodean. Weil subraya el carácter imaginario que tiene este intento de restablecimiento del orden justo aparentemente violado. Se trata de un mecanismo por el que unas simples jaquecas pueden acabar contaminando la visión del mundo de la persona que las padece, si ella no impide que los dolores “se aproximen a las cosas” (Weil 1994: 58). Otra observación interesante de Weil, es que las proyecciones imaginativas asociadas a la expectativa de ver compensado el sufrimiento personal, influyen determinadamente en el modo en que el ser humano tiende a concebir a los dioses:

Una recompensa puramente imaginaria (una sonrisa de Luis XIV) es el equivalente exacto de lo que uno ha gastado, (...) –al contrario que las recompensas reales que, como tales, se hallan o por encima o por debajo.

(...) Equivalente en la religión en un determinado grado. A falta de la sonrisa de Luis XIV, nos fabricamos un Dios que nos sonría. (Weil 1994: 60)

El texto bíblico parece consistente con esta descripción de la fenomenología de la compensación. La retribución imaginaria del daño que Job ha sufrido está presente en los discursos que pronuncian Elifaz (Job, 2005: 5: 17-18), Eliú (Job, 2005: 34: 11) y Bildad (Job 2005: 8: 5-7) para tratar de animar a su abatido hermano. Todos ellos confían en que si Job se entrega a Dios y actúa como el hombre piadoso que es, su pérdida será restablecida. Como es bien sabido, el desenlace del relato bíblico responde generosamente a esta expectativa y el ganadero es agraciado con un porvenir venturoso:

Yahvé bendijo las postrimerías de Job más que sus principios, y llegó a poseer Job catorce mil ovejas, seis mil camellos, mil yuntas de bueyes y mil asnas. Tuvo catorce hijos y tres hijas (...). No había en toda aquella tierra mujeres más hermosas que las hijas de Job, y su padre les dio herencia entre sus hermanos. Vivió Job después de esto ciento cuarenta años, y vio a sus hijos y a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación, y murió Job anciano y colmado de días. (Job 2005: 42: 12-17)

En oposición a las narraciones trágicas, la historia de Job se recrea en la compensación del mal<sup>17</sup>. La exageración de las cantidades –seis mil camellos, catorce hijos, etc.- parece responder a la necesidad, no ya de subsanar, sino de *eclipsar* el daño generado por medio de un premio. El epílogo final describe un desenlace tan desproporcionadamente feliz, que resulta difícil acordarse de los hijos perdidos, cuya intercambiabilidad resulta algo más cuestionable que la de las reses. De este modo, combinada con la infalibilidad de Dios y a la naturaleza pecadora del hombre, la compensación se convierte en un

---

<sup>17</sup> En el análisis de Steiner el énfasis en la compensación del daño se señala como la característica clave que impide considerar la historia de Job como un caso de tragedia (Steiner 1970: 10). En esta sección trato de elucidar con más detenimiento el sentido de orden justo específico al que responde la compensación del mal en el relato bíblico. Como he señalado en la página 19, se trata de un sentido de orden justo coherente con el Ideal que he presentado en la sección 1.2. Este matiz deja margen para rechazar la sugerencia de que las narraciones trágicas representan un mundo moralmente arbitrario –que Steiner parece suscribir (Steiner 1970: 11-12)–.



recurso que genera consuelo e impide considerar la historia de Job como un relato trágico.

En este caso particular, la generosidad de la divinidad hace innecesario recurrir a una última estrategia de carácter compensatorio presente en otros textos bíblicos. Incluso si la retribución de la pérdida no tuviera lugar durante la existencia terrenal de Job, en un universo gobernado por Yahvé, el orden justo puede restablecerse recurriendo a la noción de *prueba* o *sacrificio*. Cuando nada palió el sufrimiento del justo en vida, este puede interpretarse todavía como una prueba, un mal que debe soportarse temporalmente con entereza, pues será recompensado en un tiempo futuro. La pérdida se convierte entonces en un obstáculo puesto en el camino del buen siervo de Dios, con vistas a facilitarle el acceso a un bien que no puede alcanzarse por un camino menos escarpado. Los más afortunados, como Job, gozarán en vida de la recompensa. Para el resto, esos a los que la muerte sorprende en el curso del sacrificio, queda siempre la promesa de una existencia pacífica en el más allá.

El *Libro de Job* brinda, por tanto, un ejemplo claro y paradigmático de lectura reconciliadora de un conflicto de valores. Por medio de un conjunto de estrategias de compensación, el relato permite integrar la pérdida de Job en el universo idealmente justo que rige Yahvé. La identificación de un culpable, el recurso a la infalibilidad de Dios, y las nociones de castigo y sacrificio, pueden verse como recursos complementarios que permiten evadir el carácter inexorable e irreversible que presenta la pérdida de los héroes y heroínas trágicos. A diferencia de Dido o Edipo, Job acaba siendo tan feliz o más que al principio, incluso después de haber sido golpeado por la desgracia. *La identidad del protagonista no se ve transformada ni destruida –parcial o totalmente– por el conflicto* y, en consecuencia, su pérdida no tiene un carácter trágico. Así, la historia de Job genera consuelo en un sentido reconciliador: a pesar de su gravedad, las desdichas del protagonista no sólo no llegan a erosionar la confianza en la prevalencia de un orden justo sino que la refuerzan<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Desde mi perspectiva, la palabra castellana “consuelo” adquiere, en sus usos paradigmáticos, este sentido reconciliador. En lo sucesivo, utilizaré la palabra en este sentido concreto, aunque término puede utilizarse también para describir procesos de acompañamiento de las personas que sufren la pérdida que no se centran en el restablecimiento de la fe en un orden moral ideal por medio de la compensación.

Resulta difícil expresar con claridad lo que hace de la pérdida de Job una pérdida distinta a la de los héroes o heroínas de estas narraciones utilizando un vocabulario moral que resulta estar cargado de resonancias reconciliadoras<sup>19</sup>. En muchos casos, señalar el fenómeno de la pérdida tal y como se muestra en las narraciones trágicas es el único modo de identificar el orden ideal que respeta nuestra comprensión cotidiana de los conflictos. Una vez explicada con más detalle la lectura reconciliadora a través del relato bíblico, es interesante puntualizar que las intuiciones iniciales de Job chocan con esta lectura de los acontecimientos. En un principio, el patriarca expresa enfáticamente lo duro que le resulta seguir respirando tras el golpe recibido: “¿Por qué no morí al salir del seno y no expiré al salir del vientre? (...) Pues ahora descansaría tranquilo, y dormiría en reposo...” (Job 2005, 3:11-13). Durante un breve lapso de tiempo en que *se dejar llevar por sus emociones*, Job reprocha a Dios los acontecimientos y maldice su propia existencia. Así pues, son sus hermanos quienes se encargan de recordarle que debe aceptar la voluntad divina sin reservas y supeditar cualquier otro impulso o necesidad a esta obediencia. Para superar la prueba de fe impuesta por Yahvé –sin duda, esa debe ser la explicación de lo acontecido– el protagonista debe resistir y no ceder ante el dolor.

Si prestamos atención a este momento concreto del relato, advertiremos que la reacción inicial acaba encauzándose en un molde reconciliador por medio de un *cambio de perspectiva*: en lugar de prestar atención al valor que tiene lo que ha perdido en su vida, Job debe valorar su pérdida como parte de un plan complejo e inescrutable. Job debe renunciar a llorar la muerte de sus siete hijos e hijas, a reprocharle a Yahvé el haberse

---

<sup>19</sup> Una posibilidad sería intentar trazar la diferencia utilizando la distinción entre el arrepentimiento y el remordimiento que Sánchez Ferlosio establece al reflexionar sobre el mito bíblico de Caín (Sánchez Ferlosio, 2000: 95). De acuerdo con Ferlosio, a diferencia del arrepentimiento, el *remordimiento* es un estado de dolencia permanente, causado por el reconocimiento del carácter *irreversible* que tiene el mal que una persona ha generado con sus actos. Por tanto, podríamos trazar una asociación entre la pérdida trágica y el remordimiento, para tratar de hacer justicia los efectos destructivos que tiene sobre la persona que la sufre. Sin embargo, la noción de remordimiento tiene ya un significado fijado en el marco de la cosmovisión judeocristiana: es “dolor justo”, una pena con la que Dios alecciona en vida al ser humano para sancionar su carácter pecador. Este significado no se ajusta satisfactoriamente a la experiencia de la pérdida trágica. Si caracterizamos la experiencia del rey Edipo como remordimiento, oscurecemos el aspecto que dota a su pérdida de carga trágica: el suyo es un daño asolador *del que no es posible culpar a nadie, ni siquiera a Edipo mismo*.

cochado sus propias faltas a través de ellos. Por tanto, el protagonista *debe distanciarse de las emociones que afloran en su experiencia original para poder adoptar una lectura reconciliadora de su desgracia. La perspectiva personal, dominada por valores y afectos particulares, debe abandonarse* en favor de una perspectiva más sabia, la única certera, que no es otra que la de la divinidad.

Advertir la presión que lleva al protagonista a distanciarse de su experiencia inicial será útil para entender la evolución que la visión reconciliadora del conflicto sufre en el pensamiento Ilustrado y el papel que juega la idea de una perspectiva imparcial en esta evolución, un tema que abordaré con más detenimiento en la próxima sección. De momento, basta con afirmar que la fe en un dios perfecto e idealmente justo es también la *fe en la existencia de un punto de vista impersonal desde el que la justicia siempre prevalece*. Naturalmente, el que las emociones de Job no se amolden inmediatamente a esta perspectiva ideal no es razón para cuestionar la fe en su existencia; su desesperación debe interpretarse, sencillamente, como un síntoma de debilidad moral. Se trata sólo de una prueba más de la imperfección del ser humano.

Como he apuntado al principio de esta sección, George Steiner traza una asociación entre la lógica compensatoria y la tradición judaica<sup>20</sup>. A partir de lo dicho en estas páginas, es razonable concluir que tanto la compensación, como el resto de mecanismos generadores de consuelo, *dependen conceptualmente del Ideal –esto es, de la idea de un orden moral perfecto o idealmente justo–*. Esta es, a su vez, una concepción ético-política que no parece legítimo atribuir, exclusivamente, a una sola corriente cultural o credo religioso. Siguiendo las afirmaciones de Berlin, al menos en Occidente, son numerosos los autores y corrientes de pensamiento que la han asumido:

The idea that to all genuine questions there can be only one true answer is a very old philosophical notion. The great Athenian philosophers, Jews

---

<sup>20</sup> “Pero, donde hay compensación hay justicia y no tragedia. Esta exigencia es el orgullo y la carga de la tradición judaica.” (Steiner 1970: 9)

and Christians, the thinkers of the Renaissance and the Paris of Louis XIV, the French radical reformers of the eighteenth century, the revolutionaries of the nineteenth—however much they differed about what the answer was or how to discover it (and bloody wars were fought over this)—were all convinced that they knew the answer, and that only human vice and stupidity could obstruct its realization. (Berlin 1990: 20)

Así, aunque las conclusiones alcanzadas en esta sección se han ido desprendiendo de una lectura del *Libro de Job*, los mecanismos de consuelo que caracterizan la lectura reconciliadora proliferan en espacios culturales relativamente diversos. No resulta difícil reconocerla en las novelas tardías de Tolstoi, en las producciones infantiles de Disney o en los mantras pseudo-budistas que divulgan actualmente algunos libros de autoayuda. Es posible que ni siquiera estemos ante una creación endémica de eso que entendemos por “tradición occidental”, aunque esto es algo que desde mi formación y mi experiencia en el seno de esa misma tradición no puedo valorar con el suficiente rigor<sup>21</sup>.

## 2.2. La “racionalización” ilustrada

El *Libro de Job* es un relato religioso en el que la lectura reconciliadora del conflicto se sostiene sobre la fe en la existencia de un dios moralmente perfecto. La convicción de que Yahvé vela por el bien de los justos obliga a sus prosélitos a asumir esta lectura del conflicto. Con la Modernidad, la ética y la política dejan de respetar de forma estricta la concepción moral imbricada en la fe cristiana y empiezan a considerarse saberes sujetos a criterios de justificación racional. A pesar de esto, como afirma Berlin en el último fragmento citado, el Ideal de la sociedad perfecta sigue presente en las corrientes de pensamiento que surgen a raíz de la crisis de la concepción religiosa del mundo.

---

<sup>21</sup> Es posible que algunos de sus rasgos básicos puedan identificarse en tradiciones que suelen situarse más allá de los –de por sí inherentemente ambiguos– confines del término “Occidente”.

Si esto es así, lo natural es que la visión reconciliadora del conflicto mantenga también su vigencia en las corrientes que afloran a partir de la crítica moderna. Un fenómeno que, en principio, no refuerza esta suposición es que entre los siglos XVI y XVII tiene lugar en Europa un resurgir de la tragedia en el ámbito de las artes escénicas. En 1607, Monteverdi compone *L'Orfeo*, considerada como la primera ópera de la historia. Lo hace retomando el mito clásico de Orfeo y Eurídice, dos amantes inexorablemente separados por la muerte. Por otra parte, entre 1601 y 1608, Shakespeare escribe obras como *Hamlet*, *Otelo*, *El rey Lear* y *Antonio y Cleopatra*; tres títulos en los que, de acuerdo con Steiner, la voz trágica reaparece en la historia del teatro (Steiner 1970: 14). Este resurgimiento escénico de la tragedia parece encajar bien en un contexto histórico de transformaciones ideológicas, marcado –entre otros factores– por la ruptura de la unidad religiosa y el redescubrimiento de los clásicos grecorromanos.

Para entender por qué este *resurgir de la tragedia no va acompañado de un declive del Ideal de la sociedad perfecta* y de la lectura reconciliadora del conflicto en el ámbito de la filosofía moderna, es necesario abundar en el proceso de transformación que estas concepciones ideológicas sufren en el marco de la Ilustración. En un marco en que no sólo las características de la divinidad sino su propia existencia empiezan a ponerse públicamente en entredicho, los pensadores empiezan a buscar fuentes alternativas a la fe religiosa para justificar sus afirmaciones teóricas. La aparición de la figura del escéptico, en su significado moderno, dota de sentido un nuevo ejercicio reflexivo, la “*fundamentación*”, que se va a convertir en el objetivo paradigmático de la filosofía moderna. En el ámbito de la ética, los autores buscarán principios para organizar la convivencia que los miembros de una sociedad puedan aceptar con independencia de su cosmovisión religiosa.

En este apartado, reflexionaré sobre *el modo en que el proyecto de fundamentación racional afecta a la visión reconciliadora del conflicto*. Con este fin, analizaré con detalle dos textos –*Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* y *Sobre la paz perpetua*– en que Immanuel Kant aborda la cuestión del conflicto. Puntualmente, me referiré a algunos fragmentos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* con la

finalidad de clarificar algunas las ideas expresadas en el texto o reforzar mis afirmaciones. La tesis que sostendré, a partir de este análisis, es que *la concepción kantiana del conflicto es una versión intelectualmente refinada de la visión reconciliadora* presente en el *Libro de Job*, que sigue *dependiendo de una confianza dogmática en el Ideal*. Aunque sólo utilizaré como base los textos de Kant, mi pretensión es tratarlo como un caso paradigmático que ilustra una tendencia más general. Espero pues, que los lectores familiarizados con la filosofía práctica de otros representantes de la modernidad filosófica –como Montesquieu, Locke o Rousseau– perciban que las conclusiones esenciales de esta sección son también aplicables a los postulados ético-políticos de estos autores.

La idea de que la filosofía práctica de Kant es, en general, afín al Ideal de la sociedad perfecta ha sido defendida por el propio Isaiah Berlin en *Las raíces del Romanticismo*. En este aspecto, y a pesar de ser contemporáneo y paisano de los primeros autores románticos, Kant no rompe con el estereotipo de autor ilustrado: confía en que toda pregunta con sentido tiene una única respuesta, armónica con las demás y accesible, en principio, a cualquier ser humano<sup>22</sup>. En *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, la reflexión del autor parte de una experiencia que se expresa de la forma siguiente:

No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación (del ser humano) en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. (Kant 1994: 5)

---

<sup>22</sup> “In a certain sense Kant was still a child of eighteenth-century enlightenment, because he thought that all men, if their hearts were pure, and when they asked themselves what it was right to do, would in similar circumstances arrive at identical conclusions, because to all questions reason must in all men give the selfsame answer. (...) Under the impulse of reading Rousseau’s *Émile*, which he admired very greatly (...) he came to believe that all men were capable of this. Any man, whatever else he may lack (...) was capable of discovering rational answers to the question: How shall I behave? And all rational answers to it must of necessity coincide.” (Berlin, 2013: 9)

Kant percibe, con cierta incomodidad, que la historia de la humanidad está atravesada por conflictos y no se ajusta al tipo de planificación que cabría esperar de un organizador razonable y prudente. Cuando lo considera detenidamente, el flujo de acontecimientos le parece arbitrario o incluso dominado por una lógica mezquina. Aunque Kant no especifica desde qué criterio de orden concreto le parece “desordenada” la sucesión de acontecimientos históricos, algunas de sus afirmaciones aportan pistas:

En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso –puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*– que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. (Kant 1994: 5)

Si la Historia resulta caótica, en apariencia, es porque aunque en “el juego de la libertad humana” pueden descubrirse ciertas regularidades (Kant 1994: 4) los acontecimientos en conjunto no obedecen a un “propósito racional” evidente. Aunque la expresión “racional” resulta poco informativa en este contexto, es obvio que, en el sentido que Kant la utiliza, para considerar un curso histórico como racional no basta con mostrar que se rige por leyes: un devenir histórico sólo es *racional* si sus acontecimientos están orientados hacia *un fin determinado*. Así pues, para satisfacer las expectativas de Kant, la naturaleza debe tener un carácter teleológico:

Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón. (Kant 1994: 6)

Es difícil encontrar en el texto un fragmento en el que Kant exponga clara y abiertamente cuál es el fin último hacia el que los eventos históricos deben apuntar para dejar de ser percibidos como arbitrarios. A la luz de lo que dirá más adelante, queda claro que es un estado en que la humanidad habrá desarrollado “todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en ella” (Kant 1994: 22) y en comparación con el que el desarrollo presente de la humanidad puede considerarse imperfecto. Pese a que Kant no especifica con claridad cuáles son los aspectos perfectibles del estadio evolutivo actual, algunas de sus afirmaciones permiten deducir que *el conflicto interpersonal es la manifestación más clara de la imperfección humana*. El autor observa que los habitantes del mundo viven en un estado de discordia permanente y que tienden a actuar guiándose por intereses egoístas, sin considerar las necesidades de sus semejantes (Kant 1994: 10). La meta del discurso es mostrar que, a pesar de la persistencia recalcitrante del conflicto a lo largo de la historia, es razonable suponer que el devenir humano sigue, en conjunto, los cauces de un plan racional.

Dado que la prevalencia del plan racional no salta a la vista del historiador, Kant considera preciso explicar de dónde deriva la dificultad de discernir dicho plan. La estrategia del autor, en este punto, consiste en alegar que el plan racional que sigue la Naturaleza no puede desvelarse desde la perspectiva de un individuo o sociedad particular:

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco. (Kant 1994: 4)

El autor afirma que el egoísmo, así como otros defectos humanos que están en el origen de los conflictos, han sido dispuestos estratégicamente por la Naturaleza con el fin de que la humanidad avance hacia la consecución del fin racional establecido. El progreso respecto de este fin no consiste en que las disposiciones naturales del ser humano se desarrollen plenamente en cada



individuo particular, sino *en la especie en su conjunto*<sup>23</sup>. Por ello, desde su perspectiva particular, los individuos o comunidades no pueden advertir que, al actuar en favor de sus propios intereses, están contribuyendo a alcanzar un fin altruista. Sólo si se observa la historia *desde la perspectiva de la especie* puede repararse en que la humanidad avanza, no a pesar del conflicto, sino *mediante* el conflicto:

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. (Kant 1994: 8)

Según sigue explicando Kant, los conflictos son fruto del antagonismo de dos tendencias innatas en el ser humano, una que le lleva a buscar la cooperación con otras personas para conseguir sus fines y otra que le lleva a “doblegar todo a su mero capricho” y “oponerse a los demás” (Kant 1994: 9). Es la oposición entre las dos tendencias la que fuerza al ser humano a evolucionar y desarrollar todas las capacidades que posee en potencia:

Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura... (Kant 1994: 9)

Antes de plantear interrogantes sobre la meta final del proceso de desarrollo, es interesante considerar el estado de imperfección que el ser humano va

---

<sup>23</sup> “*En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.*” (Kant 1994: 6)

dejando atrás. En realidad, el punto de partida de la narración kantiana no parece quedar lejos del estado original que Hobbes describe en el *Leviatán*, un estadio de guerra latente en el que cada individuo vela exclusivamente por sus propios intereses y la ambición, el afán de dominio y la codicia se imponen sobre el resto de actitudes (Hobbes 2008: 87-88). Pero, para Kant, el conflicto es a la vez la marca del caos moral y el motor que obliga al ser humano a desarrollar todas sus capacidades. Entre estas se encuentra la de cooperar y organizarse con otros seres humanos para alcanzar fines que no puede alcanzar en solitario. De este modo, *la discordia* acaba siendo un *medio que incita a las sociedades a avanzar en el proceso de civilización*, primero estableciendo un estado de derecho y, tras un proceso de ilustración, a discernir los principios prácticos de la acción moral<sup>24</sup>.

En *Sobre la paz perpetua* Kant lleva un poco más lejos la misma idea. En este caso, el conflicto no sólo es un medio que promueve la cooperación y la organización social, sino también la expansión de la humanidad a lo largo del territorio<sup>25</sup>. Con este fin la Naturaleza ha dispuesto la diversidad lingüística y religiosa de las sociedades humanas existentes, que las incita al odio mutuo e incentiva la guerra entre ellas<sup>26</sup>. Sin embargo, lo más interesante de este segundo texto, dado el propósito de mi análisis, es la descripción que Kant ofrece de la *finalidad última* a la que se encamina el proceso de desarrollo histórico descrito en *Ideas*. De acuerdo con sus afirmaciones hay un momento final en la evolución humana en el que las

---

<sup>24</sup> Kant establece una distinción característica entre civilización y moralidad: “Gracias al arte y a la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización” (Kant 1994: 17).

<sup>25</sup> “La organización provisional de la naturaleza consiste en lo siguiente: 1) Ha cuidado de que los hombres de todas las partes de la tierra puedan vivir; 2) a través de la guerra los ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas; 3) también por medio de la guerra ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales.” (Kant 1985: 33)

<sup>26</sup> “Pero la *naturaleza* quiere otra cosa. –Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*; estas diferencias llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra...” (Kant 1985: 40)

diferencias que un día motivaron guerras entre pueblos conducirán a la humanidad “a coincidir en la paz”<sup>27</sup>. En este estadio final, el antagonismo de los seres humanos, la fuerza que los ha impulsado a progresar hasta ese punto, acaba siendo superado y sustituido por *un estado de armonía universal* –tanto entre los miembros cada sociedad como entre los diferentes pueblos–. Este estado final, la paz a la que Kant se refiere en el título, es distinta de la que el ser humano ha alcanzado en otras ocasiones históricas a través de tratados de paz o armisticios<sup>28</sup>: es *una paz “perpetua”*.

A partir de todo lo dicho, me interesa subrayar dos afirmaciones generales mediante las que el discurso kantiano excluye una lectura trágica de los conflictos en los textos analizados. La primera establece que la historia de la especie humana puede considerarse como “*la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza*”<sup>29</sup> cuyo desenlace consistirá en la instauración de un estado de paz universal e imperecedera<sup>30</sup>. La segunda, es la afirmación de que el conflicto es sólo un instrumento dispuesto estratégicamente en una fase temprana del desarrollo de la humanidad para incentivar su avance hacia esa meta luminosa<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> “...con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducen a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia...” (Kant 1985: 40)

<sup>28</sup> “Se trataría, en este caso, simplemente de un mero armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no de la *paz*, que significa el fin de todas las hostilidades. La añadidura del calificativo *eterna* es un pleonismo sospechoso.” (Kant 1985: 5)

<sup>29</sup> “*Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad.*” (Kant 1994: 17)

<sup>30</sup> Un recurso adicional, a la hora de defender el compromiso de Kant con esta tesis, puede encontrarse en el texto de *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia mejor*. En el apartado “Historia profética de la Humanidad”, el autor pronostica que el desarrollo moral de las sociedades dará lugar a un sistema político en el que la figura del monarca administrará el Estado “según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforma a principios jurídicos universales” gobernará según leyes que obedecen a principios morales universales” (Kant 1985: 91).

<sup>31</sup> “Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a

Ciertamente, la idea de que la historia de la humanidad se ciñe a un plan preestablecido, parece difícil de compatibilizar con algunas célebres tesis kantianas sobre la libertad humana y su papel determinante en la acción moral. Sin embargo, me interesa dejar a un lado el encaje de estas tesis en el corpus de la filosofía moral kantiana y centrarme en analizar la afinidad que existe entre la visión reconciliadora y la teoría de la historia desarrollada en estos textos. El primer rasgo que permite conectar la narración de Kant con la lectura reconciliadora del conflicto es la relación que el autor establece entre desorden y conflicto. De acuerdo con el planteamiento kantiano, *un universo ordenado racionalmente es un universo en el que todos los seres humanos conviven en un estado de paz perfecta*. El conflicto, o incluso la discordia, ya sea entre personas o entre los pueblos, supone una ruptura de la idea de orden racional que parece asumirse en los textos. En este aspecto, la concepción del mundo que Kant da por supuesta parece estrechamente *afín a la concepción bíblica*: desde ambas, el daño que entrañan las situaciones de conflicto se percibe, en principio, como una ruptura del orden cósmico.

En este sentido, también es interesante subrayar la reacción del filósofo ante la aparente arbitrariedad de la historia de la humanidad y trazar una analogía con la frustración que Job siente inicialmente ante su desgracia. Como ocurría con el protagonista del relato bíblico, Kant no sólo expresa perplejidad ante una Historia que defrauda sus expectativas de orden, sino un sentimiento que el mismo identifica con el término “indignación” (Kant 1994: 5). La decepción de Kant tiene carácter ético y es, en consecuencia, una reacción que sólo tiene sentido si los acontecimientos cósmicos se interpretan como expresiones de una voluntad ordenadora. Por tanto, también en sus textos puede detectarse la confianza en la existencia de una voluntad superior idealmente justa.

A la luz de estas consideraciones, la “doctrina teleológica de la naturaleza” parece responder a la finalidad de justificar racionalmente la validez de una perspectiva desde la que la corriente de hechos históricos se presenta como caprichosa o incluso perversa. En ella, la *Naturaleza toma el relevo de Yahvé* y actúa como una nueva noción garante del orden

---

través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad.”  
(Kant 1985: 31)

presupuesto en el Ideal de la sociedad perfecta. Como he apuntado antes, la doctrina se apoya en el presupuesto de que existe un vínculo apriorístico entre la idea Naturaleza y la noción de “propósito racional”, de tal suerte que las leyes naturales orientan los acontecimientos hacia este tipo de fin. Además de este, la doctrina se apoya al menos en otros dos presupuestos que es necesario apuntar. El primero de ellos es que la noción de *propósito racional*, aplicada a un órgano o criatura, implica el pleno desarrollo de sus disposiciones naturales con arreglo a *una única finalidad última*<sup>32</sup>. El segundo supuesto, que se sigue del anterior, es que *el pleno desarrollo de una disposición* o aptitud en una criatura es siempre *compatible con el pleno desarrollo de todas las demás*.

Desde mi punto de vista, ninguno de los supuestos que acabo de identificar es evidentemente verdadero. Sin embargo, más que señalar los motivos que pueden llevarnos a dudar razonablemente de cada uno de ellos, me interesa subrayar la seguridad con la que Kant se apoya en ellos para justificar su teoría. Es difícil determinar el grado en el que la justificación de la doctrina teleológica de la naturaleza depende para Kant de la experiencia. En *Ideas*, el autor llega a compararla con la teoría de Kepler sobre el movimiento de los planetas (Kant 1994: 5), pero no señala la base empírica que serviría, en este caso, como base de esta concepción apriorística de la naturaleza. En su *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se encuentra en continuo progreso hacia mejor*, el autor abunda un poco más en esta cuestión. En este caso, el proceso de Ilustración, con el consiguiente establecimiento de una constitución de carácter iusnaturalista, parece señalarse como fenómeno empírico del que cabe deducir la validez de una “historia profética” basada en la noción teleológica de Naturaleza (Kant 1994: 87-93). La estrategia argumentativa –desde mi punto de vista, difícil de seguir– recuerda al planteamiento trascendental que el autor desarrolla en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para defender la necesidad de la idea de libertad (Kant 2003: 109-111). Kant parece concebir la

---

<sup>32</sup> “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. Esto se confirma en los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza.” (Kant 1994: 6)

idea de Naturaleza análogamente a esta idea, es decir, como un ideal regulativo de la razón que es preciso asumir para explicar de forma convincente el comportamiento de los seres humanos sin renunciar a aspectos de su concepción del mundo que parecen esenciales. Sin embargo, la analogía presenta una importante limitación. En el caso de la idea de libertad, el filósofo puede alegar al menos un indicio del carácter *necesario – y no meramente posible–* de la idea en cuestión; puede argumentar, en particular, que sin la idea de libertad no es posible contestar a la pregunta de cómo la razón pura puede ser práctica (Kant 2003: 110). El argumento resulta intuitivamente atractivo: si el ser humano no se concibe como un ser libre, si se concibe como una criatura completamente sometida a leyes deterministas, ¿es posible explicar plausiblemente la dimensión moral de la experiencia de los seres humanos?, ¿es posible explicar la tendencia a concebirnos como personas sujetas a ciertas normas morales? En contraste, la doctrina teleológica de la naturaleza –la idea de un universo que se desarrolla conforme a una única finalidad– no parece una idea que es necesario dar por supuesta para explicar de forma plausible nuestra experiencia ordinaria. Por ello, incluso si interpretamos la justificación kantiana de la doctrina teleológica de la naturaleza como un argumento trascendental –a mi juicio, la interpretación más plausible y caritativa– resulta una justificación poco robusta.

Otro aspecto que permite advertir los destellos de la visión reconciliadora en *Ideas y La paz perpetua*, es la capacidad de generar consuelo que caracteriza la doctrina desarrollada en estos textos. Las afirmaciones de Kant no resultan meramente optimistas, o esperanzadoras, sino *reconfortantes*. Este es el término que el propio autor utiliza para referirse a la perspectiva que cabe adoptar con respecto al futuro una vez se ha reconocido el “hilo conductor” al que han de ceñirse los acontecimientos históricos:

... se descubrirá (...) un hilo conductor que (...) también abre una perspectiva reconfortante de cara al futuro (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la naturaleza), imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes de la Naturaleza ha depositado en

ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino en la tierra. (Kant 1994: 22)

Como ocurría en la narración del *Libro de Job*, la teoría kantiana impone una lógica compensadora a un conjunto de fenómenos temporales –el egoísmo, las disputas, las guerras– que tienen en común el hecho de comportar pérdidas destructivas. De nuevo aquí, el aparente carácter trágico de la pérdida queda desmentido a través de dos estrategias generadoras de consuelo ya presentes en el *Libro de Job*. La primera de estas estrategias es la conexión que se establece entre la pérdida y el *pecado*. En *La paz perpetua*, Kant trata de fundamentar racionalmente la esperanza en que la humanidad conquiste un estado de paz ideal. Consciente de que la realidad política contemporánea está lejos de alcanzar esta meta, el autor reconoce la necesidad de explicar por qué, después de miles de años de historia evolutiva, el hombre sigue tan lejos de alcanzar su meta natural. Aquí, como en el *Libro de Job*, la respuesta reside en *la naturaleza vil del ser humano*:

Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto. La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. (Kant 1994: 12)

En este punto, puede apreciarse la importancia que tiene el matiz de que, aunque el plan de la Naturaleza predetermina al hombre a cumplir con su finalidad, no establece las coordenadas históricas concretas en que esto debe ocurrir. Gracias a este apunte, el ser humano puede seguir contando con el grado de agencia necesario para que tenga sentido responsabilizarlo de su estado imperfección actual. La Naturaleza ha dispuesto ser humano con las herramientas necesarias para superar el conflicto y construir un mundo sin pérdida trágica; si la humanidad sigue sin alcanzar la “paz perpetua”, debe ser a consecuencia de su naturaleza pecadora.

La segunda idea que permite advertir la lógica compensatoria a la que se amolda el conflicto en la teoría de Kant, es la idea de *prueba o sacrificio*. Como

ocurría en el relato bíblico, los hechos que causan el sufrimiento del ser humano han sido introducidos en la historia para procurar acceso a un bien que, tras la suma de los tiempos, acabará compensando el daño generado. La Naturaleza ha infectado de conflicto el día a día de las sociedades con el objetivo desencadenar el desarrollo perfecto de todas las disposiciones del ser humano. Un fenómeno como el egoísmo –a primera vista, un rasgo de conducta dañino– se convertirá en el motor de la concordia si el hombre es lo suficientemente virtuoso como para gestionarlo del modo adecuado:

Pero llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y viene precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen... (Kant 1985: 38)

De este modo, las penalidades del ser humano se interpretan como una prueba, un desafío que de ser superado permitirá al hombre alcanzar a un estadio de convivencia perfecta. La promesa final tiene, pues, un carácter consolador: el premio que recibirá el ser humano, tras su larga travesía por el desierto de la historia, eclipsará los siglos de sacrificios particulares que fueron necesarios para obtenerlo.

### **2.3. La mirada desde ninguna parte**

En la sección anterior, he defendido que el texto de *Ideas* reproduce la lectura reconciliadora del conflicto. Desde esta lectura, todo rastro de tragedia en el mundo es ilusorio y toda pérdida es susceptible de ser consolada. He defendido también que el discurso elaborado por Kant tiene una pretensión característica del espíritu de la Modernidad, que constituye una novedad con respecto al relato bíblico: a diferencia de una narración religiosa como el *Libro de Job*, las conclusiones descansan –esta es, al menos, la aspiración– en afirmaciones racionalmente justificadas. Así, lo que el filósofo ofrece no es



sólo una reafirmación de la lectura reconciliadora del conflicto, sino un intento de *fundamentación racional de esta lectura*.

En la última parte de la sección anterior he presentado las razones por las que, a mi modo de ver, Kant no aporta argumentos convincentes que refrenden sus conclusiones. En esta sección me interesa rastrear los cambios particulares con respecto a la narración bíblica que le valen al texto de Kant la presunción de discurso “racional”. Tanto el texto del Antiguo Testamento como el del filósofo moderno afrontan un mismo desafío: dar cuenta de *la experiencia particular del sujeto inmerso en –o, al menos, familiarizado con– la experiencia del conflicto*. Desde esta *perspectiva particular*, parece especialmente difícil no percibir la pérdida sufrida en el marco de algunos conflictos como un golpe destructivo e irreparable. En un primer momento, esta es tanto la experiencia de Job como la del individuo que, habiendo nacido en un estadio temprano de desarrollo histórico, sufre los estragos de la guerra. Así, según admite Kant, las viejas generaciones sufrirán en sus carnes los efectos dramáticos del conflicto y perecerán sin haber saboreado la paz prometida:

A este respecto, siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a estas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (...) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. (Kant 1994: 8)

El propio autor reconoce el carácter paradójico de este hecho: si se mira la historia desde la perspectiva de estas personas, es evidente que no hay una retribución satisfactoria del daño experimentado. El recurso que emplea el autor para salir de esta pequeña encrucijada recuerda al que se ponía en juego en el texto bíblico para desacreditar la reacción inicial de Job. En este caso, los hermanos del protagonista lo consuelan negando el carácter trágico de la pérdida: si Job experimenta como destructivo el golpe asestado por la

divinidad es porque mira los acontecimientos con los ojos egoístas e ignorantes de un simple mortal. Cegado por su dolor, Job no es capaz reconocer que su desgracia es parte de un plan dispuesto por la divinidad en el que no hay espacio para la injusticia. Así, en el relato bíblico de Job, Yahvé representa un modelo ideal de justicia respecto del cual el ser humano resulta siempre grosero, defectuoso. La fe en este tipo de divinidad obligaba a Job desatender o atribuir escasa credibilidad a su propia experiencia en favor de una interpretación redentora de los acontecimientos.

Para convencer a un individuo que pertenece a “las viejas generaciones” de que la pérdida que padecerá no tiene un carácter trágico, Kant no puede reivindicar el carácter inescrutable de los designios de un Dios justo. Ante la persona afectada por la pérdida sólo puede argumentar que hay *una perspectiva privilegiada*, accesible a *cualquier ser humano*, desde la que su experiencia no entraña tragedia alguna. Si mi interpretación no es errónea, esto es precisamente lo que el autor sugiere cuando nos invita a mirar la historia desde una perspectiva más abstracta: *la perspectiva de la especie humana en su conjunto* (Kant 1994: 6). Aunque el carácter redentor del plan de la Naturaleza no puede apreciarse desde la perspectiva de una persona concreta, puede al menos distinguirse desde la perspectiva de la especie humana en general.

Es interesante plantearse por qué motivo cabe considerar que la perspectiva de la especie tiene algún tipo de ventaja epistémica sobre la de los individuos particulares. En *Ideas*, Kant parece dar por supuesto que esta es la única perspectiva racional respecto de los acontecimientos y, en consecuencia, que debe prevalecer frente a la del individuo. Esta suposición no puede justificarse arguyendo que es la única perspectiva desde la cual la historia humana adquiere un carácter redentor, porque entonces la defensa de la visión reconciliadora incurriría en una petición de principio. Sin embargo, ni en *Ideas* ni en *La paz perpetua* encontramos argumentos adicionales para reconocer las ventajas de la mirada de la especie.

Hay, no obstante, una idea central en la filosofía moral kantiana que puede contribuir a explicar su planteamiento. Se trata de una idea que queda claramente recogida en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra publicada en 1985, apenas un año después del texto de *Ideas*:

El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. (...) De aquí se origina una dialéctica natural, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y a privarlas de su dignidad... (Kant 2003: 35)

Para Kant, la mirada del ser humano particular está sometida al influjo de un conjunto de resortes que tienden a contradecir el deber moral. Por ello, si se propone actuar conforme al deber, una persona particular debe fijar su curso de acción sin dejarse llevar por este tipo de sensaciones contingentes. Debe, por tanto, realizar un proceso de *abstracción* con respecto a su experiencia particular:

... todos los conceptos morales tienen su asiento y su origen a priori, en la razón (...) no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por tanto, sería contingente; (...) siempre que añadimos algo empírico sustraemos otro tanto de su legítimo influjo y quitamos algo al valor ilimitado de las acciones... (Kant 2003: 44)

La perspectiva desde la que puede fijarse la acción moral no obedece, por tanto, a los “deseos e inclinaciones” que afloran en el seno de un individuo situado en un contexto práctico concreto. Para valorar moralmente una situación de forma virtuosa, es necesario adoptar una *perspectiva impersonal*: una mirada *no condicionada por el contenido de la experiencia particular de ningún individuo o conjunto particular de individuos*.<sup>33</sup>

A la luz de estas consideraciones, resulta natural que Kant atribuya menor valor epistémico a la perspectiva del individuo particular que a la

---

<sup>33</sup> “... no haciendo de depender los principios de la especial naturaleza de la razón humana (...) sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general...” (Kant 2003: 44)

perspectiva abstracta “de la especie”. Esta perspectiva no es asimilable a la idea de sujeto trascendental que se elabora en las Críticas, pero tiene en común con ella el distanciamiento con respecto a las emociones que experimenta un individuo particular situado en un contexto concreto. Esta postura es coherente con la concepción de la racionalidad práctica que defiende en la *Fundamentación*, una concepción desde la que las emociones se consideran como fuentes de irracionalidad que enturbian el juicio moral del sujeto.

No obstante, y pese a la vocación fundamentadora del texto, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no se presenta ningún argumento a favor de esta concepción particular de la racionalidad práctica. El discurso kantiano respecto del conflicto pende de esta concepción, pero los textos analizados defraudan las expectativas de quien espera encontrar en ellos una *racionalización consistente* de la lectura reconciliadora del conflicto de valores. Se trata de un discurso en el que Yahveh es substituido por la perspectiva de la especie, o la figura de un sujeto moral ideal que actúa aplicando máximas apriorísticas con independencia de sus impulsos y emociones. Dado que la fe religiosa ya no refrenda este tipo de perspectiva impersonal, Kant debe mostrar que puede ofrecer una reconstrucción plausible de nuestras prácticas morales desde ella. La experiencia del sujeto que sufre en sus carnes las consecuencias del conflicto, forma parte de este conjunto de prácticas. Pero ni en *Ideas* ni en *La paz perpetua*, se aporta una explicación plausible de lo que se ve y se siente desde este tipo de perspectiva particular.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* las ventajas epistémicas de la perspectiva de la especie se dan por supuestas, al asumir una noción de racionalidad práctica que expulsa los “resortes emocionales” más allá del dominio de lo racional. En los textos kantianos analizados, en suma, *es la concepción de la razón moderna la que se amolda a la visión reconciliadora del conflicto y no viceversa*. En el momento en que el filósofo moderno no puede ya asumir acríticamente la existencia de un dios garante del orden ideal, la idea de deliberación racional en el ámbito moral empieza a excluir las emociones e impresiones particulares del sujeto con un rigor desconocido hasta la fecha. En los textos de Kant, la única respuesta ante un contexto de conflicto que puede considerarse “racional” es la que

demuestra ser *imparcial* en un sentido nuevo y ambicioso: una respuesta *absolutamente independiente de la experiencia particular del sujeto o los sujetos implicados en la situación y de las circunstancias que la caracterizan*. La fe depositada en el este tipo de perspectiva permite seguir confiando en la posibilidad de resolver cada caso particular de conflicto sin generar pérdidas de carácter trágico.

De lo dicho en esta sección se deduce, pues, que el miedo a la tragedia es uno de los factores que explican la asimilación moderna entre los conceptos de racionalidad e imparcialidad. El *giro procedimental* que experimenta la concepción del *proceso deliberación moral* en el marco de la filosofía moderna, funciona como un recurso que permite saciar la sed de consuelo y excluir una lectura trágica de la experiencia de conflicto. Desde mi perspectiva, esta reflexión aporta una pista importante sobre las necesidades que a las que responde la *noción moderna de imparcialidad* y permite intuir el papel crucial que esta idea desempeña en el proceso de adaptación de la lectura reconciliadora a las premisas del pensamiento moderno.

Como trataré de poner en evidencia a lo largo de los próximos capítulos, esta asociación entre imparcialidad y racionalidad se ha consolidado a lo largo de los últimos siglos, y trae consigo dificultades específicas a las que la lectura reconciliadora del conflicto debe hacer frente. Como señala Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy* (Williams 1985: 93-119), la tesis de que la deliberación ética debe de llevarse a cabo desde de la perspectiva imparcial –o “concepción absoluta de la moralidad” (Williams 1985: 111)– se apoya en un presupuesto fundamental:

The belief that you can look critically at all your dispositions from the outside, from the point of view of the universe, assumes that you could understand your own and other people's dispositions from that point of view without tacitly taking for granted a picture of the world more locally familiar than any that would be available from there. (Williams 1985: 110)

Este presupuesto es vulnerable por dos frentes distintos: (1) por una parte, como acabo de sugerir, no encaja con la experiencia práctica, que a menudo parece orientarse por un sentido de lo moral articulado a partir de

experiencias particulares; (2) por otra parte, los conceptos que podrían utilizarse desde la perspectiva absoluta serían, como mucho, los conceptos en que se expresa la física, de forma que resulta dudoso que pudiéramos expresar la experiencia moral sirviéndonos solo de ellos (Williams 1985: 110-111)<sup>34</sup>. Los partidarios la concepción absoluta de la moralidad –lo que Kant denomina “perspectiva de la especie”– afrontan el reto de mostrar que es posible comprender el contenido de las disposiciones psicológicas propias y ajenas, sin ayuda de ninguna concepción particular del mundo.

Las objeciones en contra de las versiones más recientes de la lectura reconciliadora que se desarrollarán en los próximos capítulos, apuntarán en la misma dirección que el planteamiento crítico de Williams. El talón de Aquiles de las teorías criticadas, a pesar de sus diferencias, será siempre *el supuesto de que los conflictos de valores sólo pueden comprenderse y resolverse satisfactoriamente desde una perspectiva imparcial*.

## 2.4. La lectura escéptica

Tanto en *Ideas* como en *La paz perpetua*, las tesis de Kant respaldan la lectura reconciliadora del conflicto. En la sección precedente, he tratado de mostrar que ninguno de los textos contiene argumentos particularmente persuasivos a favor de esta lectura particular del fenómeno. Hoy en día, muchas y muchos intelectuales asumen en sus escritos una lectura del conflicto similar a la presentada en los textos de Kant. En un libro dedicado a la reflexión sobre las atrocidades que han marcado la historia del siglo XX, tras hacer referencia a los regímenes totalitarios, Tzvetan Todorov escribe:

Ahora que los conflictos han terminado, podemos identificar el guion: todo ocurrió como si, para curarse de sus anteriores males, los países europeos hubieran probado un remedio y, luego, hubiesen advertido que

---

<sup>34</sup> Desde mi perspectiva, es una cuestión discutible si para fijar el significado de los propios conceptos físicos no es necesario apoyarse en conceptos que sí dependen de una concepción humana particular del mundo. Barry Stroud ha presentado argumentos que apuntan convincentemente en esta dirección (Stroud 2002).

era peor que el mal: lo rechazaron. Desde este punto de vista, el siglo puede ser considerado como un largo paréntesis; el siglo XXI retoma las cosas donde las había dejado el XX. (Todorov 2002: 18)

Más adelante, el autor afirma que el trauma generado por el fascismo, el nazismo y el estalinismo en Europa impedirá que estos vuelvan a gozar de popularidad a principios del siglo XXI<sup>35</sup>, con una seguridad que no parece fundada en indicios más concluyentes que la confianza de Kant en el “hilo conductor” de la Historia. A lo largo de los últimos tres siglos, otros muchos autores han defendido tesis éticas, históricas o políticas que reproducen una lectura reconciliadora. En los capítulos centrales de este trabajo –3, 4, 5, 6, 7 y 8– discutiré diferentes teorías que abordan aspectos concretos del conflicto de valores sin romper los moldes estructurales de esta lectura. Como intentaré poner de manifiesto, este conjunto de teorías tiene en común el hecho de excluir la noción de pérdida trágica, cuyo sentido he tratado de elucidar en la primera sección de este capítulo. En la mayor parte de los casos, la estrategia que se sigue para excluir la posibilidad de la pérdida implica la adopción de una perspectiva imparcial en sentido moderno, que he caracterizado en términos generales en la sección anterior. En los capítulos 6 y 7, por ejemplo, analizaré el tratamiento los conflictos interculturales que se deriva de las teorías de Martha Nussbaum y Thomas Scanlon, y subrayaré la deuda que mantienen con esta concepción de la imparcialidad.

Con todo, es necesario matizar que, en la actualidad, pocos autores asumen una lectura reconciliadora del conflicto en términos tan claros y categóricos como los de Todorov. Como ejemplo de la tendencia a la moderación que han experimentado las expectativas reconciliadoras de las filósofas y filósofos contemporáneos, cabe mencionar la postura con respecto al fenómeno trágico que Martha Nussbaum defiende actualmente. En la edición más reciente de *The Fragility of Goodness*, Nussbaum reconoce la evolución que ha experimentado su reflexión sobre el conflicto en los textos

---

<sup>35</sup> El autor refrenda esta lectura en otros fragmentos del mismo apartado: “El trauma infligido por la experiencia totalitaria a los pueblos europeos fue, a mi entender, demasiado profundo, demasiado graves los daños causados para que podamos imaginar que las doctrinas totalitarias recuperen su seducción en un porvenir cercano” (Todorov 2002: 366).

clásicos. En los años que han transcurrido desde la primera edición, su postura se ha vuelto crecientemente reconciliadora: el foco de atención de la autora se ha desplazado desde la pérdida hacia lo que los personajes y –sobre todo– la sociedad pueden aprender a partir de las situaciones de conflicto (Nussbaum 2001a: xxix-xxxi)<sup>36</sup>. No obstante, Nussbaum reconoce explícitamente *ciertos límites teóricos* que toda tentativa de consuelo de la pérdida debe respetar:

Given that the valuable things are plural, and are not reducible to some one value thing of which all other goods are mere functions, moral agents become vulnerable to luck in a second way, since there may be contingent conflicts of value that make it difficult or even impossible for them (moral agents) pursue all things to which they have committed themselves. (Nussbaum 2001a: xxix)

Asimismo, reconoce que el precio a pagar a cambio de obtener un mayor grado de armonía entre los valores defendidos en el marco de una sociedad, es el empobrecimiento de la concepción de lo valioso vigente: garantizar un mayor nivel de compatibilidad entre los valores que se atesoran implica reducir su diversidad o riqueza (Nussbaum 2001a: 75).

Estas son concesiones que serían impensables en el marco de la filosofía moral de Kant. Asumirlas y llevarlas hasta sus últimas consecuencias prácticas, conlleva abandonar la fe en un horizonte tan auspicioso como el que vaticinaba el filósofo Königsberg a finales del XVIII. En el caso particular de Nussbaum, el comedimiento a la hora de afirmar la lectura reconciliadora puede atribuirse al impacto de la crítica elaborada por autores como

---

<sup>36</sup> Para Nussbaum el aspecto más interesante de la tragedia es su potencial a la hora de desencadenar un proceso de perfeccionamiento moral (Nussbaum 2001a: xxxvi-xxxvii), un acercamiento al problema que la lleva a afirmar el carácter evitable de muchos conflictos trágicos –incluso en casos paradigmáticos como el de *Antígona* (Nussbaum 2001a: 51-82, 2000: 1012-1014). Así, Nussbaum sugiere que la tragedia es sólo aparente en muchos (o incluso en la mayoría) de los conflictos (Nussbaum 2001a: xxxi, 2000: 1016). Este constituye el principal punto de contraste con la postura de Williams en *Shame and Necessity*, según subraya la propia autora en el prefacio (Nussbaum 2001a: xxxv-xxxvii). Al incidir en la posibilidad de atribuir la pérdida a alguna falta de virtud personal o pública, la autora pone el acento en los mecanismos de compensación de la pérdida y no en la pérdida misma. En consecuencia, el análisis de los textos trágicos griegos que defiende la autora refuerza la lectura reconciliadora del conflicto.



Isaiah Berlin y Bernard Williams a la idea de que los valores son perfectamente armonizables<sup>37</sup>. Sin embargo, su contención refleja una tendencia generalizada que, sin ser hegemónica, puede reconocerse en muchos de los textos sobre moral y política que se han escrito en la era postmoderna<sup>38</sup>. Para mantener su hegemonía en el ámbito académico, la lectura reconciliadora parece haberse visto obligada a desprenderse de sus limitaciones más obvias. Aunque atribuyamos parcialmente el tono contenido que adopta actualmente la defensa de esta lectura al influjo del pensamiento de Berlin o Williams, esta tendencia generalizada resulta incomprensible si no reparamos en la influencia de las críticas elaboradas desde otro frente de interlocución más influyente. Como trataré de explicar a continuación, este es un posicionamiento en el que los planteamientos anti-reconciliadores de Williams o Berlin no acaban de encajar.

El estímulo que desencadena el proceso de refinamiento y creciente moderación que experimenta la visión reconciliadora a lo largo de los últimos siglos es el que *representa la voz escéptica*. En los albores de la Modernidad europea irrumpe con fuerza una corriente de pensamiento pesimista *que se mofa con aguda ironía de la posibilidad de realizar el Ideal de la sociedad perfecta*. Esta corriente da pie a la aparición de *una lectura del conflicto alternativa* a la reconciliadora, que compite con ella por adueñarse de la

---

<sup>37</sup> La propia autora explica la relación que su postura con respecto a las tragedias clásicas mantiene con la crítica de Bernard Williams a algunas lecturas filo-kantianas de la literatura griega (Nussbaum 2001a: xxviii-xxxvii) y reconoce el influjo que su lectura de los textos clásicos ha tenido en su propio pensamiento. En “Conflicts of values” (Williams 1981: 71-82), el texto en que aborda de forma más directa la cuestión del conflicto, Williams toma como punto de partida las tesis de Isaiah Berlin en “The Decline of Utopian Ideas in the West” (Berlin 1990: 20-48). Por este motivo, considero sensible identificar una línea de crítica común a la lectura reconciliadora, a la que ambos autores han hecho aportaciones importantes.

<sup>38</sup> Puede ser pertinente puntualizar que el carácter plural y constitutivamente inarmónico de los valores no es un lugar común en el marco de la filosofía práctica contemporánea. Como subraya Kymlicka en *Contemporary Political Philosophy*, existen importantes defensores del monismo en el ámbito político -la idea de que los diversos valores que las teorías políticas tratan de atesorar son, en el fondo, expresiones de un único valor fundamental (Kymlicka 2007: 3)-. Entre los partidarios de este tipo de postura cabe situar a autores como Richard Dworkin (Dworkin 1986) -el propio Kymlicka se muestra dispuesto a explorar esta idea (Kymlicka 2007: 3-4)-. Con todo, otros autores de inspiración kantiana como John Rawls conceden explícitamente la pluralidad de los valores y el carácter inevitable de los conflictos (Rawls 2005: 58, 197).

discusión filosófica. Es curioso encontrar algunas de las expresiones más lúcidas de este tipo de crítica en la literatura rusa del XIX, amenazando el Ideal de la sociedad perfecta precisamente allí donde se presenta en su versión más resplandeciente:<sup>39</sup>

Entonces se levantará el Palacio de Cristal. Entonces... bueno, en una palabra, entonces habrá llegado la Edad de Oro. Por supuesto que es de todo punto imposible garantizar (ahora soy yo el que habla) que entonces la gente no se aburrirá soberanamente (¿porque qué va a hacer cuando todo esté calculado y tabulado?), pero en cualquier caso todo será superlativamente racional. Claro que a quien está aburrido se le pueden ocurrir las cosas más pelegrinas. En fin, que de puro aburrimiento hasta se pueden clavar alfileres de oro, pero ello no importaría mucho. Lo peor sería (y aquí vuelvo a hablar yo) que quizá entonces la gente le tomaría gusto a los alfileres. (Dostoievski 2014: 48)

En este fragmento de *Apuntes del subsuelo*, el protagonista especula sobre la posibilidad de establecer un orden social perfecto, basado en la razón. Con ironía cáustica, el personaje sugiere que, aunque fuera capaz de construir ese “Palacio de Cristal”, el ser humano sería incapaz de habitarlo sin acabar haciéndolo añicos. Según sugiere, la paz racional resultaría demasiado aburrida como para que esta criatura no sintiera el irresistible impulso de violentarla. La imagen de los “alfileres de oro” sugiere, además, que el ser humano se las apañará para dar con *formas estrictamente racionales de violar el orden* establecido.

El monólogo del personaje dostoievskiano, nos devuelve una *imagen desencantada del ser humano*. El narrador lo describe como un animal egoísta, que afirma su voluntad frente a cualquier orden impuesto por terceros, por el mero placer sentir que puede hacer lo que quiere (Dostoievski 2014: 49). Lejos de ser un rasgo idiosincrático de la literatura de Dostoievski, esta concepción antropológica es afín, en sus trazos básicos, a la que algunos

---

<sup>39</sup> En “The Pursuit of the Ideal”, Berlin explica que fueron las novelas de los escritores rusos del XIX el espacio en el que reconoció de forma más clara el Ideal de la sociedad perfecta (Berlin 1990: 2-3).

filósofos defendieron ya en influyentes tratados ético-políticos de la modernidad temprana. Me refiero, en particular, a los escritos de un conjunto heterogéneo de filósofos, a los que Adorno llama los “pensadores sombríos de la era burguesa”<sup>40</sup>, entre los que cabe situar a Maquiavelo, Hobbes, Mandeville o el marqués de Sade.

En el *Leviatán*, Hobbes describe al ser humano como una criatura *egoísta* que tiende a imponer su voluntad sobre la de sus semejantes<sup>41</sup>. Dada esta condición, allí donde no existe la figura de un soberano capaz de someter a los demás, las personas no pueden evitar desconfiar las unas de las otras y se encuentran en un estado de guerra permanente.<sup>42</sup> Hobbes insiste en que esta tendencia natural a la desconfianza no es un dato meramente estipulativo de su teoría, sino un hecho que puede confirmarse al observar el comportamiento de los seres humanos<sup>43</sup>. Esta *concepción estratégica del ser humano* se combina, además, con un concepto de *racionalidad* de acuerdo con el que actuar racionalmente es, en cada situación, hacer lo necesario para

---

<sup>40</sup> En “Juliette or Enlightenment and Morality”, el segundo excursus de *Dialectic of Enlightenment*, Adorno establece una oposición entre este grupo de pensadores modernos y el grupo de los que llama “clasicistas” (Horkheimer y Adorno, 2002: 71). Uno de los objetivos del excursus es mostrar que la concepción del ser humano y de la racionalidad práctica que subyace a las teorías ético-políticas elaboradas por los dos grupos de autores no es tan diferente como cabe suponer (Horkheimer y Adorno, 2002: 80).

<sup>41</sup> “And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (which is principally their owne conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or subdue one another.” (Hobbes 2008: 87)

<sup>42</sup> “Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man. (...) So the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary.” (Hobbes 2008: 88-89)

<sup>43</sup> “It may seem strange to some man, that has not well weighed these things; (...) and he may therefore, not trusting to this Inference, made from the Passions, desire perhaps to have the same confirmed by Experience. Let him therefore consider with himselfe, when taking a journey, he armes himselfe, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doores; when even in his house he locks his chests; and this when he knowes there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his doores; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions, as I do by my words?” (Hobbes 2008: 89)

asegurar la supervivencia individual<sup>44</sup>. Así, en un estado de guerra, lo racional es que cada individuo utilice todos los medios a su alcance para preservar la propia vida de la amenaza de los demás, que son siempre potenciales enemigos<sup>45</sup>.

Hobbes lleva esta idea hasta sus últimas consecuencias: en el estado de guerra no hay una distinción entre lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, que un individuo pueda invocar legítimamente frente a otro<sup>46</sup>. Estas distinciones sólo son legítimas sobre la base de un *pacto*, mediante el que todos los individuos acuerdan atenerse a ellas<sup>47</sup>. Suscribir este pacto es *racional* desde la perspectiva particular de cada individuo, puesto que es el *único medio que le permite garantizar su propia seguridad* (Hobbes 2008: 70). Así, es racional para cada persona renunciar al mismo grado de derechos y libertad en su relación con otras al que estas estén dispuestas a renunciar y reconocer la figura de un soberano con la capacidad de imponer estas renunciaciones a la fuerza, allí donde existan violaciones (Hobbes 2008: 121).

Esta descripción, torpe y general, de algunas tesis hobbesianas basta para hacer patente que hay figuras representativas de la modernidad filosófica que no pueden situarse entre las filas de los que suscriben el Ideal de la sociedad perfecta ni, en consecuencia, la lectura reconciliadora del conflicto. De la teoría expuesta en el *Leviatán*, se sigue que el orden social

---

<sup>44</sup> “The RIGHT OF NATURE, which Writers commonly what. call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgment, and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.” (Hobbes 2008: 91)

<sup>45</sup> “And because the condition of Man, (as hath been declared in the precedent Chapter) is a condition Warre of every one against every one; in which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies; It followeth, that in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body.” (Hobbes 2008: 91)

<sup>46</sup> “To this warre of every man, against every man, this also consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice. Force, and Fraud, are in warre the two Cardinal vertues.” (Hobbes 2008: 90)

<sup>47</sup> “And in this law of Nature, consisteth the Fountain and Original of JUSTICE. For where no Covenant hath preceded, there hath no Right been transferred, and every man has right to every thing; and consequently, no action can be Unjust. But when a Covenant is made, then to break it is *Unjust*: and the definition of INJUSTICE, is no other than *the not Performance of Covenant*.” (Hobbes 2008: 100)

que puede legitimarse racionalmente es sólo un *equilibrio de fuerzas basado en el miedo* a una figura que tiene el poder de imponerse sobre las demás. No es, por tanto, un orden basado en la idea de que todos los valores pueden armonizarse.

Subrayar esto me parece conveniente al menos por tres razones. La primera es matizar la tesis sobre la hegemonía de la lectura reconciliadora del conflicto en la cultura occidental, que sólo es aceptable si se entiende como una generalización expuesta, al menos, a una excepción relevante de la que es necesario dar cuenta. La segunda, es que la línea de pensamiento escéptico que ilustra el caso de Hobbes ha dado pie a posiciones contemporáneas como el relativismo metafísico, que polemiza contra la posición universalista en el marco del debate sobre los conflictos interculturales. La tercera razón es, probablemente, la más importante: dado el propósito de este trabajo, es crucial señalar la *diferencia* que existe entre la lectura escéptica del conflicto de valores –principal contendiente de la lectura reconciliadora– y la *lectura trágica, que trataré de elaborar y defender* a lo largo de los próximos capítulos.

La lectura escéptica deriva de la filosofía de los principales representantes del escepticismo moral moderno y postmoderno, mientras que la lectura trágica es esencialmente incompatible con algunos de los supuestos básicos sobre los que se asientan estos planteamientos. A diferencia de esta, *la lectura escéptica del conflicto afronta dificultades a la hora de hacer inteligible la noción de pérdida trágica*. Este rasgo, que en principio cabe considerar una carencia, es, curiosamente, un aspecto que la lectura escéptica comparte con la lectura reconciliadora. En la concepción moral de Hobbes, la guerra es un choque de fuerzas egoístas y el orden impuesto por el soberano, un armisticio estable basado en el deseo de supervivencia de los individuos. Dado que el valor de las cosas no tiene otra fuente que la coincidencia de intereses individuales, *el valor de lo que un individuo pierde en el curso de un conflicto sólo puede apreciarse desde la perspectiva de quien tiene ciertos intereses en común con éste*. Por contra, la experiencia del héroe trágico es la de una persona que pierde algo cuyo valor es independiente de sus intereses particulares; algo que él y los miembros de la comunidad a la que pertenece valoran con relativa independencia de sus propios deseos y preferencias.

Bernard Williams argumenta convincentemente a favor de esta idea en *Shame and Necessity* partiendo de un análisis de los textos de Homero. Como él apunta, cuando Ajax afirma “debo ir donde va mi camino” no expresa el tipo necesidad que capta un imperativo moral kantiano, ni tampoco la necesidad de actuar de acuerdo con su conveniencia (Williams 1993: 76-77). Para fijar de un modo cuidadoso el contenido de la afirmación del héroe homérico no basta con mencionar su deseo de ser admirado o de no ser despreciado por los demás; es necesario señalar *ciertas formas de comportamiento que son, en sí mismas, éticamente valiosas o perniciosas*<sup>48</sup>. Sin este *sentido objetivo de las virtudes* y de las formas de corrupción ética, es imposible dar cuenta de la experiencia de pérdida trágica de Ajax. Esta es, pues, una diferencia que permite trazar una línea clara entre la lectura trágica y la lectura escéptica.

Cuando manda a Mercurio a buscar a Eneas en Cartago, Júpiter le ordena: “Hiende los aires, llévale mi mensaje: en él no encuentro al que me prometió su hermosa madre” (Virgilio 1989: 245). Hacer referencia a la mirada de la madre no sería efectivo si el héroe tuviese razones para considerarla caprichosa, pero el héroe sabe que esa mirada encierra una verdad moral: si permanece en Cartago, contra el mandato de Júpiter, habrá traicionado a los suyos. Del mismo modo, aunque ningún compatriota sensible le reprocharía a Edipo el asesinato de su padre, el daño moral generado por sus acciones persiste en *la mirada de un “otro” imaginario*<sup>49</sup> en la que el propio rey se ve reflejado. Es por referencia a esta mirada que

---

<sup>48</sup> “It is not merely a structure by which I know that you will be annoyed with me because you know that I will be annoyed with you. These reciprocal attitudes have a content: some kinds of behaviour are admired, others accepted, others despised, and it is those attitudes that are internalised, not simply the prospect of hostile reactions. If that were not so, there would be, once more, no shame culture, no shared ethical attitudes at all.” (Williams 1993: 83-84)

<sup>49</sup> En “*Shame and Necessity*”, Williams argumenta también que este “otro imaginario” no debe concebirse como un individuo concreto, sino en términos éticos: “... this tells us something more about what I have called the internalised other: it explains, in fact, why the other need not be a particular individual or, again, merely the representative of some socially identified group. The other may be identified in ethical terms. He (and I should stress particularly here that the pronoun carries no implications of gender) is conceived as one whose reactions I would respect; equally, he is conceived as someone who would respect those same reactions if they were appropriately directed to him” (Williams 1993: 84).

podemos hablar en su caso de daño en sentido ético, y no de mero sufrimiento individual. En el universo moral que describe el tratado de Hobbes, en cambio, los actos son justos o injustos exclusivamente en función de un pacto basado en el miedo y el interés individual. Dado que no ha roto ninguna norma cuyo contenido pueda establecerse sobre la base de un conjunto de actitudes reactivas tan restringidas, un héroe como Edipo no tiene nada que reprocharse a sí mismo. Su reacción final resulta ininteligible desde la concepción hobbesiana de lo ético.

Así pues, la lectura escéptica del conflicto que refleja el *Leviatán* pone en entredicho la lectura reconciliadora pero comparte con ella la dificultad de dar cuenta de la experiencia de la pérdida trágica. Se trata de una lectura que se sostiene sobre una concepción escéptica o subjetivista de lo ético que ha gozado de un grado considerable de aceptación entre las y los intelectuales contemporáneos y que actúa, aún hoy, como principal eje de interlocución con respecto a la lectura reconciliadora del conflicto<sup>50</sup>. Es, por tanto, una lectura presente en los debates que se abordarán en los próximos capítulos, cuyos problemas específicos será necesario analizar.

## 2.5. La necesidad de crear un espacio para la tragedia

En este último punto, me gustaría abundar un poco más en la tesis de que la vigencia de la lectura reconciliadora del conflicto tiene consecuencias degradantes. Con ello, intento motivar a los lectores de este trabajo para que

---

<sup>50</sup> El escepticismo moral ha dado pie a diversas teorías contemporáneas que comparten un punto de vista deudor del giro lingüístico, pues consideran el significado de los términos morales como el objeto básico del pensamiento ético. Entre estas teorías cabe señalar el expresivismo, cuyos inicios pueden rastrearse hasta el capítulo 6 de *Language Truth and Logic* (Ayer 1976: 136-158), y otras teorías inspiradas en las observaciones de Ayer, como el anti-realismo moral de John L. Mackie (Mackie 1977) o el relativismo metaético de Gilbert Harman (Harman 2005). Esta última posición, que aborda directamente la cuestión del conflicto entre perspectivas valorativas, será objeto de reflexión crítica en el capítulo 7.

me acompañen a lo largo del paseo filosófico que emprendo en los próximos capítulos.

En la sección 1.2. no he hecho alusión a la razón principal por la que Isaiah Berlin defiende el abandono del Ideal de la sociedad perfecta en *El fuste torcido de la humanidad*. En este texto, el autor subraya la relación que el Ideal mantiene con el triunfo de los sistemas totalitarios y los mecanismos de purificación ideológica que estos implantaron en la Alemania nazi, la Rusia de Stalin o la Camboya de los jemereros rojos. Berlin argumenta que la fe en la posibilidad de un estado de justicia ideal *fomenta una actitud permisiva hacia las atrocidades que se presentan como medios necesarios* para alcanzar esa meta:

Some armed prophets seek to save mankind, and some only their own race because of its superior attributes, but whichever the motive, the millions slaughtered in wars or revolutions –gas chambers, gulag, genocide, all the monstrosities for which our century will be remembered– are the price men must pay for the felicity of future generations. If your desire to save mankind is serious, you must harden your heart, and not reckon the cost. (Berlin 1990: 15-16)

Como ya he mencionado en la descripción de esta propuesta, mi crítica se centrará en otro problema de la lectura reconciliadora del conflicto: *la inconsistencia entre esta lectura y la experiencia de los protagonistas de las narraciones trágicas*. Como he apuntado en la sección 1.1, esta experiencia reaparece persistentemente en el teatro, la ópera y otros géneros de narración artística. A continuación, intentaré mostrar que hay también casos reales de conflicto en los que las personas implicadas tienden a interpretar su situación desde una perspectiva coherente con la lectura trágica. Este conjunto de casos sugiere que la experiencia de pérdida trágica no es exclusivamente una ficción iluminadora, sino *una orilla existencial hasta la que puede verse arrastrado cualquier ser humano real*.

La lectura reconciliadora del conflicto se caracteriza por someter la noción de pérdida a la idea de orden justo a través de algún mecanismo de consuelo. Es posible que se den casos en que este ejercicio interpretativo no presente grandes dificultades, pero en otros se presenta como un



malabarismo intelectual difícil de ejecutar. En un diálogo mantenido con Pierre Boutang, un catedrático cristiano de la Sorbona, Steiner pone como ejemplo la difícil tesitura del creyente judío que se vio forzado a afrontar el desafío de reconciliar su fe religiosa con la Shoah:

He dicho que por el hecho de que un niño se sepa judío puede saber que su padre va a matarlo... Es el fin de toda esperanza. A causa de Abraham e Isaac, y de Auschwitz, donde el padre tomó al hijo de la mano, a menudo para llevarlo a la muerte. Entonces, para Boutang, si comprendo bien, es el Demonio. Dios que sabe de antemano que va a salvar al niño no pide eso a un padre. Yo sé que Él lo pidió, y que Él no salvó al niño, y que Él no lo salva hoy, y que Él no lo salvará en la calle, mañana, ante nosotros, ante el accidente, ya no hablo en absoluto de del Demonio, hablo de la calle, mañana, del hospital esta tarde...

(Boutang y Steiner 1994: 130-131)

En su intervención, Steiner apunta que la imposibilidad de expiar la existencia del mal a través de una figura mítica como el Demonio, hizo que confiar en la vigencia de un orden justo dejara de tener sentido para algunos de los judíos que sufrieron en los campos de exterminio. Sin un chivo expiatorio al que acusar del mal que sobrevino a su pueblo, la fe en Yahveh era más vulnerable al cuestionamiento que la fe cristiana: “si no nos ayudas frente a las puertas de las cámaras de gas, de los hornos, no eres o, lo que es mucho más preciso, no estás al alcance del sufrimiento humano” (Boutang y Steiner 1994: 130-131).

Hubo *algunos supervivientes*, una reducida minoría, para los que Auschwitz abrió una grieta todavía más profunda entre la experiencia y la idea de orden justo. Este pequeño grupo, entre los que se encuentran Primo Levi y Jean Améry, comparten una idea que hace la lectura de su testimonio un trance emocionalmente incómodo para los partidarios de la lectura reconciliadora: la convicción de que *toda interpretación histórica de la Shoah que trate de redimir el daño infligido, es un gesto que degrada a los supervivientes y a los millones de personas que perecieron como consecuencia*

*del genocidio nazi*.<sup>51</sup> Desde la perspectiva de estas personas, referirse a la situación de las víctimas de la Shoah en términos no trágicos es engañoso y humillante. Ningún acontecimiento o interpretación de lo sucedido podrán restaurar la pérdida de los que murieron ni de los que sobrevivieron.

La fidelidad al aspecto trágico de su experiencia, en un contexto histórico marcado por la necesidad de olvido, sitúa a este grupo de supervivientes en una posición particularmente difícil. En “Resentimientos”, uno de los capítulos de *Más allá de la culpa y la expiación*, Jean Améry habla precisamente de la concepción de “memoria histórica” que se impuso en Europa –y, especialmente en Alemania– en la década posterior a la caída del Tercer Reich (Améry 2004: 139-166). Durante este periodo, se consolidó en el espacio público la idea de que los alemanes experimentaban un sentimiento colectivo de culpa en respuesta a las atrocidades del periodo nazi. Esta atmósfera social, presumiblemente teñida de remordimiento, debía proporcionar un espacio propicio para la reconciliación, *permitiendo que las heridas del superviviente se cerrasen progresivamente*. Hacia 1960, este mensaje reconciliador se había instalado firmemente en el imaginario colectivo del país –y en el seno de la comunidad internacional, que daba la bienvenida con los brazos abiertos a una Alemania Occidental en plena expansión económica–<sup>52</sup>.

En este contexto, el resentimiento que muchos supervivientes –Améry entre ellos– seguían experimentando hacia los alemanes empezó interpretarse como *una reacción inmoral o patológica*<sup>53</sup>. El auge histórico de

---

<sup>51</sup> Utilizo aquí la noción de consuelo en el sentido reconciliador que el término adquiere en sus usos paradigmáticos (nota 18). En este sentido, quien consuela a alguien trata de restituir el orden moral ideal amenazado por la pérdida mediante algún mecanismo de compensación de los que se han descrito en la sección 2.1. Consolar, en este sentido, es hacer lo que una cree necesario hacer para que la víctima pueda volver a vivir como vivía antes de sufrir la pérdida. Esta respuesta ante la pérdida es anti-trágica, pues se basa en la posibilidad de restablecer el orden amenazado por la pérdida –en este caso, la experiencia de los campos de exterminio–.

<sup>52</sup> Améry explica algunas anécdotas de sus viajes a Alemania tras el final de la guerra, que revelan un clima social centrado en la superación del trauma y salpicado de pequeños indicios de que el orgullo nacional alemán no se ha visto afectado estructuralmente por las atrocidades perpetradas durante el III Reich (Améry 2004: 145-146). La adaptación al discurso de la superación por parte de muchos supervivientes, a la que el texto hace referencia puede reconocerse en la mayor parte de los testimonios de prisioneros de los campos de exterminio que se documentan en *Shoah* (Lanzmann 1985).

<sup>53</sup> “¿Cómo podíamos aún dirigirles a aquellos tipos exigencias de reparación?(...) sólo un odio obstinado, reprochable moralmente y ya sentenciado por el tribunal de la historia,

esta mirada, entre paternalista e incriminatoria, obligó a Améry a reflexionar intensamente sobre el daño que le fue infligido en Auschwitz y sobre el tipo de atención, o cuidado, que podría contribuir a atenuarlo. Para cuando escribe “Resentimientos”, el escritor ha llegado a la conclusión de que su paso por los campos de exterminio ha marcado definitivamente su trayectoria. Su vida no se proyecta ya hacia el futuro <sup>54</sup> sino hacia el pasado: constantemente, cada vez con más insistencia, se ve obligado a viajar de nuevo a su día a día como prisionero en el campo de concentración. En este ejercicio de redescubrimiento introspectivo de la experiencia, Améry vislumbra con cierta claridad la fuente de su resentimiento:

Wajs, el SS de Amberes, asesino en serie y torturador particularmente experimentado, ha pagado con la vida ¿Qué más puede exigir mi malvada sed de venganza? Pero la cuestión no estriba en si he escudriñado a fondo en mi fuero interno, no consiste ni en la venganza ni tampoco en la expiación. La persecución era en última instancia la experiencia de una extrema *soledad*. Lo que me importa es redimirme de un desamparo que aún perdura desde entonces. Wajs, el hombre de las SS, cuando se situó frente al pelotón de ejecución, experimentó la verdad moral de sus crímenes. En aquel instante estaba *conmigo* –y yo ya no me encontraba a solas con el mango de la pala–. Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos.” (Améry 2004: 151)

Auschwitz ha condenado a Améry a un sentimiento de soledad del que, en sus circunstancias, le es imposible desprenderse. La pérdida que dota de sentido su resentimiento es en el fondo, una expulsión del reino de los vivos: el

---

se aferraba a un pasado que evidentemente no era sino un accidente laboral de la historia alemana y en que el pueblo alemán en su totalidad no había participado.”

(Améry 2004: 146)

<sup>54</sup> “No se me oculta que el resentimiento no sólo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro.” (Améry 2004: 149)

aislamiento profundo e insalvable causado por la experiencia en el campo de exterminio y un escenario de posguerra que en que su resentimiento se juzga como una reacción inmoral. La idea de una venganza tipo “ojo por ojo” sólo resulta atractiva porque atenúa, durante unos instantes, esa soledad. La imagen del responsable del holocausto siendo condenado a muerte posibilita cierto grado de acercamiento entre éste y Améry: ante el pelotón de fusilamiento, el pasado irrumpe y condiciona inexorablemente la vida del SS del mismo modo que marcó para siempre la existencia del escritor. En ese instante imaginario, en el que la atrocidad cometida ha destrozado también la identidad del agresor, puede darse una aproximación entre él y la víctima.

En el análisis del resentimiento que elabora Améry, este acercamiento es siempre limitado. El continuo y doloroso tránsito del presente a la experiencia del campo no es una opción del autor –para entenderlo, basta con considerar el espacio que ocupa en su biografía tardía la narración y la elaboración de su experiencia en Auschwitz–.<sup>55</sup> Mirar atrás, hacer espacio a los recuerdos oscuros, es una necesidad moral impuesta tanto por el daño sufrido en primera persona como por el recuerdo de las “pilas de cuerpos” de los que no sobrevivieron.<sup>56</sup> La sociedad alemana puede asomarse a esta experiencia, pero no podrá evitar seguir viviendo hacia delante. El proceso que podría dar pie al cese del resentimiento, lo que Améry llama “suspensión” o “reversión moral del tiempo”, no parece entenderse como una posibilidad histórica, sino más bien como una rebelión contra lo real. Nada ni nadie puede devolver al superviviente el horizonte futuro que le fue arrebatado en los campos, y son demasiadas y demasiado fuertes las tendencias que invitan a los alemanes a no mirar hacia atrás ni dejar que su autoimagen se transforme a la luz de su pasado. En la reflexión de Améry, la posibilidad de salvar la escisión entre la víctima y los victimarios de la Shoah

---

<sup>55</sup> La misma observación parece aplicable a otros supervivientes de la Shoah como Jorge Semprún o Primo Levi, para quienes la reflexión sobre la experiencia en los campos se ha convertido en una necesidad central a la que han tratado de responder con sus escritos.

<sup>56</sup> En *Los hundidos y los Salvados*, al tratar de dar cuenta de la imposibilidad de dejar de mirar hacia el pasado, Primo Levi pone el acento en la necesidad de no dar la espalda a “los hundidos”, es decir, de mantener viva la memoria de las atrocidades por los compañeros que no sobrevivieron (Levi 2015: 77-78).

queda atrapada en el espacio de lo imaginario<sup>57</sup>.

Con todo, Améry no niega que haya actos y actitudes por parte de los verdugos que mitiguen el aislamiento de los supervivientes. Parte de su reflexión tiene como objeto explorar qué actitudes y comportamientos podrían contar como respuestas virtuosas ante el dolor del superviviente por parte de los herederos del nazismo. Como he señalado, el texto de “Resentimientos” elabora las condiciones de posibilidad de un *encuentro*, siempre limitado, entre las víctimas y la sociedad alemana. Améry utiliza el infinitivo “recordar” para referirse al tipo de proceso colectivo que puede contar como respuesta sensible al daño sufrido o infligido<sup>58</sup>. No basta con reconocer públicamente el Holocausto y condenarlo de forma explícita<sup>59</sup>; Alemania debe cultivar en las escuelas el recuerdo de los guetos y las cámaras de gas del mismo modo que cultiva el gusto por la literatura Goethe; debe cultivar una mirada inquisitiva y crítica hacia su brutal pasado reciente (Améry 2004: 159). Las únicas iniciativas que pueden amortiguar el resentimiento que alberga Améry, parecen comportar cierto grado de desmembramiento de la identidad nacional alemana; implican reconocer el vínculo existente entre el nazismo y la propia tradición. Llevar este reconocimiento hasta sus últimas consecuencias, comporta rechazar los valores heredados y asumir cierta forma de orfandad cultural.

---

<sup>57</sup> Esta afirmación resulta difícil de rechazar atendiendo al propio texto de Améry (Améry 2004: 152-153) y ha sido convincentemente defendida por Julian Marrades en “Daño, resentimiento y verdad: sobre la replica de Améry a Nietzsche” (Marrades 2005: 74-75). En “Revisiting Resentments: Jean Améry and the Dark Side of Forgiveness and Reconciliation” Thomas Brudholm ofrece una lectura similar (Brudholm 2006: 19-21), si bien concluye -a mi juicio, en contra de las tesis de Améry- que si ciertas condiciones ideales se dieran en la sociedad alemana el resentimiento de las víctimas debería apaciguarse (Brudholm 2006: 21).

<sup>58</sup> “Recordar. He ahí a palabra clave, y nuestras reflexiones retoman espontáneamente a su objeto principal: a la pérdida de patria que sufre el desterrado por el Tercer Reich. Ha envejecido, y en un lapso de tiempo que ahora se cuenta por décadas, se ha visto obligado a aprender que la herida infligida no es de las que cicatrizan con el paso del tiempo, sino que padece una insidiosa enfermedad que se agrava con los años.” (Améry 2004: 133-134)

<sup>59</sup> “No deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo más bien que se nieguen a sí mismos y me acompañen en la negación. Las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar, me parece, mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante la actualización, o dicho con mayor exactitud, la resolución del conflicto irresuelto en el campo de la acción de la praxis histórica.” (Améry 2004: 150)

Desde la lectura reconciliadora del conflicto, la narración de Améry resulta difícil de comprender. Su testimonio pone en entredicho, precisamente, *que exista una reacción históricamente posible por parte del verdugo y sus cómplices que permita a los supervivientes descansar en paz de una vez por todas:*

Pero Wajs de Amberes (el SS que lo torturó) no era más que un caso entre mil. (...) De ahí mis reparos a la reconciliación, dicho con más exactitud: el convencimiento de que una disponibilidad a la reconciliación proclamada públicamente por las víctimas del nazismo no puede representar más que la insensibilidad e indiferencia frente a la vida o conversión masoquista de una exigencia de venganza *auténtica* reprimida. Sólo perdona realmente el que consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, (...) Acepta, como dice un lugar común, que el tiempo cura las heridas. (Améry 2004: 152)

Para Améry, cuando alguien reivindica, no ya la necesidad, sino la mera posibilidad de una reconciliación que va más allá de un acercamiento limitado entre perspectivas, hace más hondo el foso que separa a los supervivientes del resto de la sociedad. Si se impone la idea de que la comunión plena entre víctima y verdugo es siempre una posibilidad, *es inevitable percibir la persistencia del resentimiento como un defecto moral o psicológico idiosincrático*, que manifiestan puntualmente algunos supervivientes. Una vez se asume esta posibilidad, resulta natural admitir que la sociedad alemana ha llevado a cabo gestos que manifiestan su compromiso con el fin de la reconciliación. Los representantes de la nación alemana han manifestado en reiteradas ocasiones una condena y un arrepentimiento sinceros respecto de las atrocidades cometidas en el pasado, han construido un museo del Holocausto en el corazón de su capital y numerosos monumentos que rememoran este episodio oscuro de la historia nacional. Dadas las circunstancias, ¿por qué negar que las necesidades de las víctimas han sido ya debidamente atendidas?

La clarividencia con la que Améry prevé que la interpretación reconciliadora de la experiencia de los supervivientes se acabará imponiendo sobre su propio testimonio resulta sobrecogedora. El escritor se muestra

perfectamente consciente de que será esta lectura reconciliadora de los acontecimientos la que acabará ganando la partida histórica:

He de ocultar mis resentimientos. Aún puedo creer en su valor moral y en su validez histórica. Aún ¿Por cuánto tiempo? Sólo el hecho de que tenga que plantearme una pregunta tal muestra el carácter atroz y monstruoso del sentido natural del tiempo. Tal vez, un día no muy lejano, me llevará a condenarme a mí mismo, haciéndome aparecer la exigencia moral de inversión como la cháchara absurda, que ya es hoy para los listillos que presumen con sintonizar con la razón del mundo. (Améry 2004: 166)

Améry se suicidó en 1978, a la edad de 66 años. La sensación de incompreensión de la que habla en “Resentimientos” no hizo más que acrecentarse a lo largo de los años. El suyo no es el único caso en que una víctima de genocidio se niega a asentir la posibilidad de reconciliación sin pérdida trágica, aunque este tipo de reacciones suelen omitirse o ser objeto de un trato secundario en las narraciones sobre el tema –sean películas, documentales o libros de historia (Brudholm 2006: 5)–. Desde mi punto de vista, se trata de un caso que pone de relieve el precio a pagar debido al respaldo colectivo de la lectura reconciliadora por los que sufren la experiencia de pérdida trágica.

Los partidarios de esta lectura del conflicto pueden argumentar que estamos ante un precio justo; pueden alegar que la desesperanza de Améry deriva de su incapacidad de valorar la historia desde la perspectiva adecuada, que es la sed de venganza o la irracionalidad derivada del trauma lo que está detrás del resentimiento del escritor. Pero si estamos dispuestos a cuestionar la confianza en la lucidez o la integridad moral de quien padece la pérdida en sus carnes ¿por qué no mostramos el mismo grado de apertura a la hora de sospechar, en cierto grado, de nuestras expectativas redentoras? ¿Qué razones tenemos para insistir, frente al testimonio de un grupo de personas a las que les va la vida en entender la naturaleza del daño que han sufrido, en que el tiempo y los gestos de arrepentimiento son capaces de borrar cualquier herida? La reflexión de Améry parte de una interrogación

sincera sobre su propia experiencia. Desde mi perspectiva, es necesario corresponderle con un cuestionamiento honesto de nuestras expectativas reconciliadoras.



## 3. ENTRE TÚ Y YO

### 3.1. Un silencio

Queridísimo padre:

Hace poco me preguntaste por qué digo que te tengo miedo.

(Kafka 1999: 21)

Hay niños que temen a su padre tanto como lo quieren. Cualquiera que haya leído *La carta al padre*, de Franz Kafka, sentirá que el “Liebster Vater”<sup>60</sup> que encabeza la misiva expresa un cariño sincero hacia el hombre al que va dirigido. Pero el pavor que inspiraba Herman Kafka, un padre represor e intransigente, era tan verdadero como el afecto y la admiración que su hijo menor le profesaba. El impulso que empuja al escritor a redactar la carta nace, precisamente, de la tensión que existe entre estas dos emociones.

A sus 26 años, Franz no puede distanciarse definitivamente de su padre, pero no se siente lo suficientemente cerca de él como para explicarle en persona los motivos que les impiden tener una relación más cercana.<sup>61</sup> La escritura de la carta es un proceso de autodescubrimiento, pues ni siquiera el autor comprende el precario equilibrio que el amor y el miedo parecen mantener en su experiencia. Poco a poco, Franz desgana las fuerzas que tiran de él en direcciones opuestas y advierte que no puede dejarse llevar por ninguna de ellas sin asumir costes que serán difíciles de sobrellevar.

---

<sup>60</sup> La expresión alemana transmite mayor afecto e intimidad que la forma “querido”; en esta edición el traductor ha optado por la expresión “queridísimo” para enfatizar la intensidad de la emoción.

<sup>61</sup> Como menciono más adelante, Herman Kafka no llegó a recibir nunca la carta. Franz intentó entregársela a través de su madre pero, tras leerla, ésta se negó a dársela a Herman (Kafka 1999: 8-9).

Este choque de exigencias se manifiesta de forma paradigmática cuando Franz considera la posibilidad de llevar adelante un proyecto de matrimonio con Julie Wohryzek (Kafka 1999: 23). El joven Kafka carece de la confianza en sí mismo necesaria como para sacar adelante una empresa que, para él, constituye la prueba definitiva de su valía como ser humano –o de la falta de ella–. Esta carencia está directamente relacionada con la mirada autoritaria y despreciativa de Herman, una mirada que lo ha observado y juzgado desde que era un niño, alimentando un fardo de inseguridades que el escritor arrastra allá donde va. En los albores de su madurez, cualquier fin valioso aparece ante Franz como la oportunidad definitiva de demostrar su inutilidad. Entre todos los fines deseables –u oportunidades de fracaso absoluto– el matrimonio sigue ocupando un lugar distinguido:

Yo no sólo me ponía a prueba en lo relativo al matrimonio, sino en cosas sin importancia; y en esas cosas sin importancia tú, con tu ejemplo y con tu educación, tal y como he tratado de describirlos, me convenciste de mi incapacidad, y lo que era cierto en cualquier bagatela y te daba la razón, tenía que ser terriblemente cierto en cuanto a lo más grande, el matrimonio. (Kafka 1999: 71)

La perspectiva desesperanzada de Franz se gesta a la sombra del ejemplo de su padre; un ejemplo inspirador, a la vez que aplastante. Si el propio Herman, que es la medida de la perfección, ha tenido que esforzarse para sacar adelante una familia sin alcanzar un resultado satisfactorio –al menos en lo que se refiere a su hijo pequeño– ¿cómo puede alguien como Franz aspirar a superar con acierto las mismas dificultades?<sup>62</sup> A la inseguridad del escritor se suma, además, el deseo de preservar el tímido refugio que le brinda la escritura frente al juicio despectivo de su padre:

---

<sup>62</sup> “Pero el mayor impedimento matrimonial es la convicción, ya imposible de eliminar, de que para tener una familia y más aún para dirigirla hace falta todo lo que he visto en ti, y además todo junto, lo bueno y lo malo, orgánicamente reunido como lo está en ti (...). De todo eso yo, en comparación, no tenía nada o muy poco, ¿y osaba casarme, viendo que incluso tú tenías que luchar duramente en el matrimonio y que hasta fracasaste con los hijos?” (Kafka 1999: 70-71)

... ya he insinuado que con mi quehacer literario y con todo lo relacionado con esa actividad he hecho pequeñas tentativas de independencia, tentativas de evasión de mínimo éxito, que apenas llevarán más lejos, hay muchas cosas que me lo confirman. Y sin embargo es mi deber, o mejor dicho, la esencia misma de mi vida, velar por ellas, no dejar que se acerque a ellas ningún peligro que yo pueda ahuyentar, y ni siquiera la posibilidad de tal peligro. (Kafka 1999: 70)

Con todo, descartar el matrimonio no es una posibilidad que despierte expectativas demasiado alentadoras. A Franz no se le escapa que los valores de Herman han calado hondo en su forma de ver el mundo: por importantes que sean, sus éxitos literarios no le valdrán un estado relativamente estable de satisfacción consigo mismo. Su fallido desempeño respecto a la empresa matrimonial se convertirá en una marca irreversible de su escasa valía como persona<sup>63</sup>.

El miedo y el afecto, que aletean en la carta desde la primera frase, son la materia prima de *un conflicto de valores del que Franz no tiene forma de escapar*. La admiración hacia Herman lo obliga a apostar por el proyecto familiar, que honra los valores que ambos comparten. Por otro lado, el temor a las consecuencias de un fracaso que adivina probable, le impide reunir la fe necesaria para embarcarse en dicho proyecto. Demorándose en su decisión, suspendido en la horquilla de este dilema, Franz no adivina ninguna salida fácil. Si abandona la idea de casarse, una sensación amarga de fracaso e inconclusión empañará su biografía. Si, por contra, se esfuerza en sacar adelante el matrimonio con Julie, el ejemplo lustroso de Herman lo hundirá en la conciencia de su propia ineptitud. Lo más probable es que pierda la cordura tratando de estar a la altura de las quiméricas expectativas establecidas por el modelo paterno: “¡Y ahora cástate sin volverte loco!” (Kafka 1999: 71).

Desde el presente análisis de la situación de Franz, es posible apuntar *la continuidad que existe entre su experiencia y la del héroe trágico*. Ambos

---

<sup>63</sup> “El matrimonio es la posibilidad de ese peligro, aunque también la posibilidad de su mayor salvaguarda, pero a mí me basta que sea la posibilidad de un peligro.” (Kafka 1999: 70)

son personas que parecen estar abocadas a una pérdida ineludible y dañina. Una particularidad del caso de Franz, es que el escritor dispone de un margen de tiempo para ponderar pausadamente los diferentes cursos de acción posibles; un margen temporal que le permite, entre otras cosas, elaborar la carta. Este es un lujo que no siempre está al alcance del héroe trágico. Cuando lo está, por otra parte, no siempre se utiliza para llevar a cabo este tipo de deliberación. Así, pese a lamentar el abandono de Dido, Eneas no duda un segundo sobre si es la llamada de Atenea y sus compatriotas la que debe ser atendida. Si el protagonista de la Eneida elige entre dos necesidades encontradas, no parece hacerlo a partir de una evaluación minuciosa de las ventajas e inconvenientes que implica cada una de las alternativas que se le plantean.

Franz Kafka, en cambio, no se decanta de forma clara e inmediata por ninguna de las exigencias que confluyen en su circunstancia. Su carta refleja un proceso de introspección mediante que el escritor *identifica y pondera las ganancias y las pérdidas que acarrearán las posibles alternativas*. Este ejercicio de ponderación, parece pender de una delicada *red de comparaciones*: el valor de lo que puede obtener a través del matrimonio frente al daño que éste puede ocasionarle; las pérdidas y ganancias de una vida familiar, en contraste con las de una vida que se aleja de ese proyecto.

Entre los diversos motivos por los que este ejercicio de valoración comparativa cobra sentido en el caso de Franz y no en el de Eneas, está *el antagonismo* que la perspectiva del escritor encuentra en *el juicio de Herman*. El escritor es consciente de que su padre, en quien presupone una preocupación sincera por su felicidad, sólo reconocerá el valor de una apuesta por el matrimonio. La opinión de Herman, nutre las vacilaciones de Franz sobre la validez de sus propios juicios. Éste es un matiz que distingue el caso de las situaciones de conflicto que hemos considerado hasta ahora: en él no sólo reconocemos un sujeto afrontando un conflicto entre demandas irreconciliables, sino *dos perspectivas encontradas sobre lo que cuenta como una respuesta virtuosa a dicho conflicto*. En unas circunstancias en las que el tiempo no apremia, la discordancia con respecto a la perspectiva de Herman motiva una *revisión cuidadosa sobre el sentido y la justificación de los propios juicios valorativos*.

Otra característica específica del conflicto de los Kafka, es que es un caso en el que *el esfuerzo reflexivo y el diálogo por parte de los implicados no parece contribuir determinantemente a la confluencia* entre las perspectivas valorativas enfrentadas. En este conflicto particular, el intercambio de palabras y argumentos resulta sorprendentemente estéril. La distancia entre padre e hijo es de tal calado que el texto de Franz parece sólo un intento de expresar con claridad las diferencias, una vez ha renunciado definitivamente a encontrarse con su padre. En las últimas páginas de la carta, Franz presenta una posible respuesta a sus alegaciones desde la perspectiva de Herman basada en la experiencia de sus discusiones anteriores. En esta reconstrucción, queda patente la desesperanza del escritor:

¿Pero me ha servido de algo el haberme dominado y haberte dado plena libertad para que te casaras? Mi aversión a ese casamiento no lo hubiera impedido, al contrario, habría sido un estímulo más para que te casaras con esa muchacha, pues la “tentativa de evasión”, como tú lo llamas, habría sido así perfecta. Y el haberte dado permiso para casarte no ha impedido que me hagas reproches, puesto que demuestras que de todos modos soy yo quien tiene la culpa de que no te hayas casado. Pero en el fondo, en este punto y en todos los demás, tú a mí no me has demostrado sino que todos mis reproches estaban justificados... (Kafka 1999: 73)

Herman no parece capaz de reconocer los efectos destructivos que su mirada tiene sobre su hijo. No percibe su vulnerabilidad, el peligro que corre alguien tan inseguro y autoexigente si se embarca en un proyecto familiar. Desde la perspectiva de su padre, Franz tiene motivos para quererle pero no para tenerle miedo. La incapacidad de apostar por el matrimonio con Wohryzek –sin duda, el único curso de acción verdaderamente valioso– sólo puede achacarse a la cobardía o la falta de resolución de su hijo.

El texto de *La carta* sobrecoge, precisamente, por la clarividencia de Franz Kafka respecto de la imposibilidad de una confluencia. El escritor tiene pocas expectativas de que Herman reconozca en su propio carácter las fuentes de la debilidad de su hijo, y es dolorosamente consciente de que su padre no

reconocerá jamás el valor de una vida dedicada a la escritura. De ahí que sea el propio Franz quien responde sus propios argumentos desde la perspectiva de su padre (Kafka 1999: 72-73). La carta, ni siquiera llegó a ser entregada a su destinatario: Herman murió sin haberla leído. Es como si el diálogo entre padre e hijo hubiera llegado a un punto muerto en el que ninguno tiene ya nada nuevo que decirle al otro, y *sólo quedara aceptar el tenso silencio que se interpone entre ambos*.

La aparente impenetrabilidad del silencio que separa a los Kafka, es la razón por la que su conflicto resulta particularmente desalentador. Casi todas las personas han asistido alguna vez a un silencio tenso de este tipo, ya sea en calidad de implicados o como meros observadores. Estos silencios nos hacen sospechar que hay *enfrentamientos racionalmente insoslayables*. En los capítulos 3 y 4, voy a centrarme en los casos en que un conflicto de valores desemboca en este tipo de silencio. En el primero de ellos, el capítulo 3, trataré de poner en evidencia que *el tratamiento filosófico predominante* de estas situaciones *mantiene importantes compromisos con la visión reconciliadora del conflicto*. En el capítulo 4, defenderé que los presupuestos reconciliadores que salpican las actuales teorías sobre la conmensurabilidad –o comparabilidad– de los portadores de valor<sup>64</sup> se han convertido en *un obstáculo que limita, de forma tan determinante como inadvertida, la comprensión y el manejo de conflictos como el de los Kafka*.

## 3.2. Inquietudes reconciliadoras

Desde la perspectiva de alguien comprometido con una lectura reconciliadora de los conflictos, el enfrentamiento que existe entre Herman y Franz Kafka es problemático por más de un motivo. Por una parte, como en otros casos apuntados en la sección anterior, asistimos a la experiencia de una persona – en este caso, Franz– que se ve forzada a priorizar una demanda sobre otra, *aún conociendo las consecuencias destructivas que esa elección tendrá para*

---

<sup>64</sup> Como explicaré más adelante, “portador de valor” es un concepto que se utiliza en la bibliografía de este debate para designar cualquier cosa –objetos, hechos, personas, etc.– a la que ordinariamente atribuimos algún valor particular –belleza, la utilidad, etc.–

*ella*. Así, como ocurría en el caso de Eneas, Franz asume que sea cual sea su respuesta al conflicto, *perderá algo que tiene un valor central en su vida*.

Por otro lado, el daño que Franz Kafka sufrirá, cualquiera que sea la alternativa por la que finalmente se decante, se debe a *la profunda discrepancia entre su evaluación de la situación y la de Herman*. La renuncia al matrimonio no es sólo dañina porque el propio Franz desea formar una familia, sino porque desde la perspectiva de su padre, *cualquier opción de vida alternativa resulta absurda*. Para Herman, la posibilidad de dedicarse a la creación literaria *no tiene un valor comparable*, ni de lejos, al proyecto familiar; la única decisión que tiene sentido tomar es la de casarse. Esta es una circunstancia que agrava la situación de Franz y que no se presenta en casos de elección trágica como el de Eneas. Incluso la propia reina Dido, la persona más perjudicada por la partida del héroe, comprende la lógica a la que responden las acciones de su amante. Por eso, tras un primer momento en que la perplejidad y la furia se apoderan de ella, la reina cesa en sus reproches.

El fuerte contraste que existe entre las perspectivas valorativas de Franz y Herman aporta *un matiz adicional al daño que sufre el escritor*. El suyo es un caso particular de conflicto de valores en el que la persona que afronta el conflicto se juega *el reconocimiento de otra persona importante en su vida*, que valora la situación de forma muy distinta. Si Franz renuncia al matrimonio, todas las alegrías que pueda brindarle la literatura quedarán ensombrecidas por la culpa y el reproche de no haber logrado estar a la altura de las expectativas familiares. Por tanto, Franz parece expuesto a lo que en el primer capítulo he descrito como una situación de *pérdida trágica*.

Como he explicado en el capítulo anterior, mostrar que los conflictos no tienen el carácter trágico que algunas personas les atribuyen es el objetivo principal de quienes defienden la lectura reconciliadora. Las características específicas del caso de los Kafka, hacen de él un caso ligeramente más difícil de explicar desde esta lectura –al menos, más difícil que otros casos de enfrentamiento en los que la resolución no trágica parece al alcance de la mano–. En este caso particular, evitar la pérdida trágica comporta mostrar que hay *al menos una respuesta R al conflicto* que cumple dos requisitos básicos:

- (1) R es tal que la vida de Franz Kafka *no resultará dañada en el sentido trágico* elucidado en la sección 2.1.
- (2) R es tal que las atribuciones de valor que la dotan de sentido frente a cualquier otra respuesta alterativa, están *refrendadas por argumentos que cualquier sujeto racional considerará convincentes*.

El segundo de los dos requisitos es importante debido a la discrepancia en la manera en que padre e hijo expresan y valoran las alternativas que hay en juego. Parte del daño que puede ocasionar este conflicto depende, crucialmente, de esta falta de coincidencia: *el hecho de que Herman niega en términos absolutos el sentido de las valoraciones de Franz es determinante para explicar la pérdida a la que se expone el escritor*. Por este motivo, para mostrar que esta pérdida no debe considerarse trágica, los partidarios de la lectura reconciliadora necesitan mostrar que al menos uno de los dos Kafkas ha valorado las alternativas de forma incorrecta y que reconocer el error está en su propia mano. En otras palabras, es preciso mostrar que *uno de los dos ha cometido algún tipo de equivocación o negligencia, que él mismo podría corregir si mirara la situación desde la perspectiva adecuada*. De lo contrario, la pérdida de Franz no sería evitable y tendría, por tanto, un carácter trágico.

Así pues, defender una lectura reconciliadora sobre casos de conflicto como el de los Kafka no es una empresa sencilla. Existen al menos *tres supuestos muy extendidos* que agravan la dificultad de este desafío; tres supuestos que, como veremos, están internamente vinculados con la lectura reconciliadora y la deriva procedimentalista que el concepto de racionalidad práctica experimenta en el pensamiento moderno<sup>65</sup>. El primero de estos supuestos afirma que existe una relación necesaria entre el diálogo y la posibilidad de encuentro racional entre perspectivas valorativas distintas:

---

<sup>65</sup> En la sección 2.3, he defendido que el intento de excluir la posibilidad de la pérdida trágica lleva a autores como Kant a sostener una concepción procedimental de la racionalidad práctica. Esta concepción se basa en la idea de una perspectiva “imparcial”, esto es, no influenciada por los rasgos particulares de una situación éticamente relevante (como el carácter de los agentes involucrados, el contexto concreto en que tiene lugar, etc.). Los tres supuestos ilustrados que presentaré a continuación dependen del vínculo establecido entre racionalidad e imparcialidad en este sentido específico.



(S1) Los medios que permiten *persuadir racionalmente* a una persona para que modifique su manera de valorar una situación son *exclusivamente discursivos* –el intercambio de razones, la presentación cuidadosa de puntos de vista, la elaboración de argumentos, etc.–

Allí donde estas herramientas fallan, como parece ocurrir en la enfrentamiento de los Kafka, sólo son posibles otros medios de persuasión que no pueden considerarse racionales. El segundo supuesto es una consecuencia lógica del anterior:

(S2) Si los medios que han contribuido de forma determinante a persuadir a una persona de sus errores valorativos *no son discursivos* y esta persona cambia de parecer, *el cambio de perspectiva no puede considerarse como resultado de un proceso racional*<sup>66</sup>.

Según este supuesto, si Franz se desmorona emocionalmente frente a su padre al tratar de convencerle de que sus valoraciones no son justas, y Herman cambia de parecer al verlo hundirse, la modificación de la perspectiva de Herman no puede considerarse como un proceso racional. Todo encuentro de perspectivas facilitado por las lágrimas, sin un discurso justificativo articulado, debe considerarse como una suerte de conversión religiosa. Este supuesto está íntimamente relacionado con el carácter crecientemente procedimental que adquiere la razón práctica en la filosofía kantiana. Como he apuntado ya en la sección 2.2, en este marco teórico, ni siquiera la expresión discursiva de emociones se considera una base aceptable a partir de la que justificar juicios valorativos. En consecuencia, *la*

---

<sup>66</sup> Para expresar el contenido del supuesto, utilizo un concepto de racionalidad de acuerdo con el que esta capacidad se ejerce, exclusivamente, a través de la reflexión y expresión verbal. Me gustaría puntualizar que no es éste un concepto de racionalidad con el que deseo comprometerme. Como explicaré en la sección 4.5, hay *gestos, actitudes y expresiones no verbales* que pueden considerarse como manifestaciones paradigmáticas de racionalidad práctica. Argumentaré también que existen *formas de encuentro racional* que sólo pueden tener lugar en el marco de determinado tipo de *silencio*.

*expresión no verbal de ideas queda inevitablemente relegada al espacio de lo irracional.*

El tercer supuesto introduce una cláusula de excepción con respecto a los dos anteriores. Por paradójico que resulte, viene a establecer que hay algunos resortes psicológicos que sí pueden servir de base para persuadir racionalmente a una persona. La excepción afecta, en particular, a *las emociones vinculadas a los fines de supervivencia y maximización de poder individual*<sup>67</sup>. De este modo:

(S3) Allí donde no puede darse un encuentro entre perspectivas valorativas basado en argumentos, queda una alternativa racional viable: establecer un *pacto* partiendo de los *intereses estratégicos de los implicados*.

Este tipo de acuerdo, al que me referiré como “*pacto de mínimos*” es un entendimiento, no necesariamente explícito, por el que cada una de las partes implicadas en un conflicto se compromete a respetar un conjunto de condiciones y renuncia a ciertas formas de expresión del disenso. Los pactos de mínimos ofrecen una salida funcional a las situaciones de conflicto en las que un entendimiento más robusto entre las partes implicadas no parece posible. Aunque la estrategia no permite limar las diferencias valorativas que existen entre las perspectivas enfrentadas, fija los cauces en los que cabe esperar que se desenvuelva el desacuerdo, haciendo viable la convivencia.

No obstante, cuando un pacto de mínimos se postula como la única alternativa viable para gestionar un conflicto de valores, la lectura reconciliadora de la situación se tambalea. Para percibir esta limitación de la estrategia del pacto de mínimos, puede ser útil considerar un caso histórico

---

<sup>67</sup> Autores como Hobbes (Hobbes 2008: 87-88) defienden que el deseo de cada individuo de dominar a los demás en el mayor grado posible, o acumular la mayor cantidad de riqueza posible, está lógicamente vinculado al instinto de supervivencia. A su vez, consideran que la razón establece que las personas no deben actuar en contra de sus propios intereses individuales de supervivencia o autoprotección (Hobbes, 2008:91). Desde mi perspectiva, no se ha desarrollado un argumento convincente en favor de estas dos asociaciones. Por ello, menciono la maximización de poder individual como un resorte psicológico que proporciona motivos para llegar a acuerdos comparables, en cuanto a grado de racionalidad, con otros deseos, tales como el de que otras personas no sufran daño, etc.

como la Paz de Versalles, que jugó un papel crucial en el devenir de la historia europea en el siglo XX. Tras seis meses de negociaciones, a pesar del diálogo, las visiones particulares de las delegaciones nacionales allí reunidas no sufrieron alteraciones substanciales. Fue la urgente necesidad de poner fin a las hostilidades la que obligó a los diplomáticos alemanes a ceder ante la mayor parte de las exigencias de los países ganadores. De acuerdo con lo estipulado en las disposiciones del tratado, a cambio del cese de la ofensiva armada, Alemania y sus aliados aceptaron toda la responsabilidad moral y material de haber causado la I Guerra Mundial. Además, accedieron a desarmar a su ejército, se comprometieron a pagar exorbitantes indemnizaciones económicas a los estados vencedores y realizaron importantes concesiones territoriales.

La pretensión de los firmantes del pacto era que éste posibilitara un periodo de paz duradero, y con ello la recuperación de un continente arrasado por una guerra que había puesto en juego una capacidad de destrucción hasta entonces desconocida. Sin embargo, el comportamiento posterior de las potencias implicadas –en concreto, el inmediato incumplimiento de las disposiciones del tratado por parte de Alemania– lleva a historiadores como Tony Judt a considerar el periodo de entreguerras como un breve alto el fuego motivado por el agotamiento temporal de los dos bandos (Judt 2005: 3-4). En la práctica, el recelo y el resentimiento de las partes sobrevivieron al Tratado y desencadenaron, apenas una década más tarde, el acceso al poder del nazismo y el estallido de la II Guerra Mundial.

El ejemplo del Tratado de Versalles ilustra los motivos por los que los partidarios de la lectura reconciliadora no pueden reivindicar el acuerdo de mínimos como posible solución satisfactoria a los conflictos más problemáticos. Este tipo de acuerdo *no comporta una modificación de las perspectivas valorativas de los implicados a la luz de las consideraciones que ofrecen sus interlocutores*, sólo una renuncia estratégica de las partes a actuar de forma plenamente consistente con esa perspectiva. Un pacto de mínimos sólo presupone un escenario en el que cada una de las partes implicadas *tiene miedo de la otra, o puede obtener algún tipo de beneficio a su costa*, de tal modo que tienen un motivo –*prima facie*– para negociar con la otra. Esto explica la fuerte *volatilidad* que presentan estos acuerdos:

el pacto no se sustenta sobre un encuentro de perspectivas que garantice un cese de hostilidades relativamente estable<sup>68</sup>. La solución hobbesiana al conflicto está sujeta a límites que el propio Hobbes advirtió<sup>69</sup>: si las perspectivas valorativas involucradas en el enfrentamiento no cambian –y nada en el propio procedimiento garantiza que lo hagan– *es de esperar que las partes rompan sus compromisos en cuanto se produzca algún cambio relevante en las condiciones que dotaban de sentido al pacto* en un primer momento.

En el contexto de la Paz de Versalles, la asimetría de fuerzas entre las partes obligó a una de ellas a hacer concesiones humillantes. Inevitablemente, tan pronto como la relación de poder se alteró, Alemania exigió una revisión de las condiciones establecidas, que acabaría violando abiertamente en 1939. Tampoco el acuerdo de mínimos se presenta como una salida posible al conflicto de los Kafka. En este caso, Franz no tiene nada con lo que tentar o amenazar a Herman y, en consecuencia, no puede aspirar a establecer un pacto de mínimos que responda satisfactoriamente a sus necesidades. Por todo ello, si se aceptan los supuestos S1, S2 y S3; el caso se presenta como un desafío firme a la lectura reconciliadora del conflicto. A primera vista, se trata de un enfrentamiento entre *dos perspectivas que atribuyen un valor muy distinto a las alternativas en juego, entre las que el encuentro racional parece imposible*. Tal como he señalado al inicio de la sección, si no es posible dar con una respuesta que cumpla con las condiciones (1) y (2), la lectura reconciliadora no resulta plausible respecto al conflicto de los Kafka.

---

<sup>68</sup> Para lograr el tipo de estabilidad que buscamos, la paz que se alcanza mediante el acuerdo de mínimos debería resistir al menos a la variación de algunas condiciones estratégicas que fueron relevantes a la hora de fijar el acuerdo.

<sup>69</sup> En la teoría de Hobbes, los individuos pueden, por medio de un pacto, transferir su derecho a usar la fuerza al Soberano en su propio interés. A partir de este momento, es su deber no reclamar el derecho de ejercer el derecho al que han renunciado y, si lo hacen, sus acciones pueden ser consideradas “injustas” (Hobbes 2008: 92-93). Sin embargo, como he comentado la sección 2.4, el autor afirma que en el estado de guerra no tiene sentido la distinción entre actos justos e injustos. En consecuencia, Hobbes debe reconocer la posibilidad de que, para defender sus propios intereses, un individuo rompa el pacto con el Soberano y se vuelva al estado de guerra (Hobbes 2008: 123).

### 3.3. Valores inconmensurables

Naturalmente, hay quien ha considerado que en enfrentamientos como el que se interpone entre Franz y Herman Kafka, las dificultades son, sencillamente, insalvables. La sospecha de que, en estos casos, no es posible que las perspectivas implicadas confluyan racionalmente en una valoración común del conflicto, da pie a la aparición de una posición escéptica.

Como veremos, esta posición tiende a reproducirse en los debates que versan sobre algún fenómeno emparentado con el conflicto de valores<sup>70</sup> y afirma que (T1) *hay sistemas de juicios –familias de valores, concepciones del bien, teorías científicas, etc.– que no comparten los suficientes conceptos como para que sea posible resolver racionalmente los conflictos que afloran entre ellos*. Esta primera tesis suele justificarse arguyendo a favor de una segunda tesis (T2): *en un conflicto entre dos sistemas de juicios en el que T1 es verdadera, no existe un punto de vista independiente al que cualquier sujeto razonable y bien informado pueda recurrir para solucionarlo*. Si se aplican al caso de los Kafka, estas dos tesis establecen que los sistemas valorativos de Herman y Franz son demasiado distintos como para que padre e hijo puedan converger racionalmente en una misma manera de evaluar las opciones vitales en juego.

A principios del siglo XX, se puso en circulación en el ámbito de la filosofía *la noción de inconmensurabilidad*, una noción con la que intentamos captar el tipo de relación que mantienen dos sistemas de juicios para los que las tesis T1 y T2 parecen verdaderas. Desde entonces, el término se ha utilizado con insistencia en diversos debates que giran, en última

---

<sup>70</sup> En este trabajo voy a abordar dos debates en los que una postura coherente con esta descripción general se ha consolidado como principal eje de interlocución frente a otra postura coherente con la lectura reconciliadora del conflicto. En el debate sobre la posibilidad de la elección racional entre portadores de valor, la postura inconmensurabilista -"incomparabilista" en la nomenclatura de Chang- niega que sea posible elegir racionalmente entre algunos portadores. En el debate sobre los conflictos interculturales, que abordaré en los capítulos 5, 6, 7, y 8 la posición relativista rechaza la posibilidad de resolver racionalmente algunos enfrentamientos culturales.

instancia, en torno al conflicto –el conflicto entre teorías científicas, el conflicto entre valores como la amistad y la igualdad, etc–. El concepto ha jugado un papel clave a la hora de tratar de definir la relación que existe entre paradigmas científicos en las controvertidas teorías que elaboraron autores como Thomas S. Kuhn y Paul Peyerabend<sup>71</sup> y se ha utilizado también para caracterizar el relativismo metaético defendido por autores como Gilbert Harman<sup>72</sup>. Pero a pesar de la relativa soltura con la que se viene utilizando el término desde la segunda mitad del siglo XX, los primeros análisis meticulosos de la noción no tienen lugar hasta principios de los noventa<sup>73</sup>. Ha sido a lo largo de las últimas décadas cuando el interés por la noción de inconmensurabilidad ha experimentado un nuevo impulso en el ámbito de la filosofía de la acción o, más en concreto, de la teoría de la racionalidad. Autores como Joseph Raz o Ruth Chang, se han interesado por el desafío que presentan algunas elecciones<sup>74</sup> entre *alternativas que parecen difíciles de comparar en un sentido relevante a la hora de considerar cualquier elección como racionalmente justificable*.

Aparentemente, toda elección nos sitúa en una tesitura en la que es necesario “medir”, en algún sentido, el valor de las diferentes alternativas que

---

<sup>71</sup> En *The Structure of Scientific Revolutions*, Kuhn utiliza este término para referirse a la relación que existe entre las teorías científicas que emergen en el marco de un nuevo paradigma científico y la tradición de ciencia “normal” anterior (Kuhn 1996: 103, 112, 198). El autor elabora con detenimiento los diferentes aspectos de la relación entre teorías que trata de atrapar con este término (Kuhn 1996: 148-150) y señala que el último consiste la “conversión de la experiencia” que se produce con el cambio de paradigma (Kuhn 1996: 148-151). En *Against Method*, Paul Feyerabend elabora esta última idea y defiende que el cambio de paradigma no puede considerarse como un proceso completamente racional (Feyerabend 1993).

<sup>72</sup> En sus ensayos, Gilbert Harman no utiliza el término “inconmensurabilidad” para describir su posición. De acuerdo con el análisis de su teoría moral que elaboro en el capítulo 7, sus tesis son coherentes con las tesis escépticas generales T1 y T2. En la misma línea de interpretación, la entrada *Stanford Encyclopedia of Philosophy* apunta a Harman como representante del “relativismo metaético”, y establece que su posición afirma que: “the standards of justification in the two societies may differ from one another and that there is no rational basis for resolving these differences” (Gowan Invierno/2016).

<sup>73</sup> Esta es una afirmación que Ruth Chang suscribe en su introducción a *Incommensurability, Comparability and Practical Reason* (Chang 1997: 1), una compilación de artículos que se ha convertido en obra de referencia en la materia.

<sup>74</sup> En la bibliografía se ha consolidado la expresión “hard cases” -que traduzco como “casos complejos”- para referirse a los casos de elección entre alternativas en los que no parece ser correcto establecer que una tiene más valor que la otra, ni que ambas tienen el mismo valor.

se nos presentan. Para referirse a estas alternativas –que pueden ser cualquier cosa con valor: objetos, personas, cursos de acción, estados de cosas, etc.–, las autoras y autores que han reflexionado sobre el tema han acuñado el término “*portador de valor*”. La noción de “*inconmensurabilidad*” se utiliza, en términos generales, para caracterizar la relación que existe entre portadores *cuyo valor no puede compararse del modo necesario para que sea posible justificar racionalmente alguna elección entre ellos*.

A primera vista, la posibilidad de medir el valor de dos portadores utilizando *una misma escala de medida* parece relevante a la hora de compararlos y elegir racionalmente uno de ellos. Si nos presentan a dos personas, Julia y Amador, y nos piden que escojamos a la más alta, la elección resultará sencilla: la estatura de cualquier persona puede calcularse de forma sencilla utilizando una medida uniforme. En determinado contexto cultural, la unidad utilizada para expresar la diferencia de altura serán los pies, en otra serán los metros; pero sea cual sea la escala que se utilice, la conclusión será siempre la misma. En cambio, si nos piden que escojamos a la persona más inteligente –y ambas, Julia y Amador, son personas inteligentes– la decisión resultará bastante más compleja. Cuando tratamos de comparar la inteligencia de dos personas, podemos utilizar diferentes escalas que atribuyen distintos grados de importancia a las diversas capacidades que caracterizan a una persona inteligente. Si Julia es extremadamente buena resolviendo ejercicios matemáticos pero tiene dificultades en el aprendizaje de otras lenguas; y Amador tiene un talento estupendo para los idiomas, pero se tiene que dejar la piel para resolver los ejercicios de trigonometría, no está claro que podamos determinar claramente el grado de inteligencia de cada uno con respecto al otro. Cualquier elección entre los dos estará basada en la elección de una escala de medida que privilegia –de forma aparentemente ilegítima– unas capacidades sobre otras.

En esta línea, autores como Joseph Razz consideran que la falta de una medida común con la que fijar el valor de dos alternativas implica que cualquier decisión entre ellas es fruto de una preferencia particular de una escala sobre otra –preferencia que no responde a su vez a una comparación

de este tipo—. Resulta intuitivo considerar que este tipo de preferencia introduce un sesgo arbitrario o irracional y, en consecuencia, no constituye una base suficiente sobre la que justificar racionalmente la elección de una alternativa sobre la otra<sup>75</sup>. Como es de esperar, la cuestión se complica todavía más cuando tratamos de encontrar un mismo estándar de medida para portadores de valor que difieren más en sus características, como ocurre en un caso de elección como el que afronta Franz Kafka. En este caso, el sujeto se ve obligado a elegir dos alternativas tan ricas en matices como “casarse” o “dedicarse a escribir relatos”, atendiendo a consideraciones valorativas diversas y abstractas, como el bienestar o la felicidad.

Así pues, existe un conjunto amplio de *elecciones entre portadores en los que parece razonable poner en duda la posibilidad de justificar racionalmente cualquier decisión*. Esta posibilidad constituye el locus del debate filosófico contemporáneo sobre la inconmensurabilidad entre portadores de valor. Aunque la evolución del debate ha llevado a algunos a utilizar términos alternativos para caracterizar las elecciones que presentan este tipo de dificultad<sup>76</sup>, el objeto de la discusión sigue siendo el mismo: ¿puede hablarse de elecciones racionalmente justificables entre portadores

---

<sup>75</sup> Esta es, al menos, la posición que defiende Chang respecto del intento de Joseph Raz de defender que la inconmensurabilidad –para el autor, sinónimo de la incomparabilidad- de dos portadores no comporta la imposibilidad de justificar una elección entre ellos (Chang 1997: 10). En algunos fragmentos, el propio Raz parece admitir la conexión que existe entre la conmensurabilidad y la posibilidad de justificación de las elecciones: “Where the considerations for and against two alternatives are incommensurate, reason is indeterminate. It provides no better case for one alternative than for the other. Since it follows that there is no reason to shun one of the alternatives in favour of the other, we are in a sense free to choose which course to follow. That sense of freedom is special, and may be misleading. It is unlike the situation where one course of action is as good as the other. It is indifferent which action we take. They are equally good and equally bad. Incomparability does not ensure equality of merit and demerit. It does not mean indifference. It marks the inability of reason to guide our action, not the insignificance of our choice” (Raz 2009: 333-334).

<sup>76</sup> Chang traza una distinción entre la idea de inconmensurabilidad y la de incomparabilidad. La autora defiende que es solo la noción de incomparabilidad la que pone en cuestión la posibilidad de justificar racionalmente algunas elecciones (Chang 1997: 2). Según este análisis, la incomparabilidad es la noción adecuada para capturar el aparente problema que presenta la justificación de los casos complejos de elección entre portadores. La exposición más clara de esta distinción se encuentra en la contribución de Chang a *The International Encyclopedia of Ethics* (Chang 2013: 5-7).



cuando comparamos aspectos como la inteligencia, la elegancia o la sensibilidad?

Evidentemente, el debate sobre la posible inconmensurabilidad de algunos portadores de valor está íntimamente conectado con el tipo de confrontación entre perspectivas evaluativas que se manifiesta en el disenso de los Kafka. Éste no es más que uno de esos casos de elección problemáticos, en los que un sujeto –en este caso, Franz– afronta una elección entre alternativas cuyo valor comparativo parece particularmente difícil de fijar. La falta de concordancia en las atribuciones de valor de Franz y Herman genera un desencuentro, cuya resolución racional no parece obvia. Cualquier concepción de la racionalidad práctica que afirme la posibilidad de realizar elecciones racionales en el marco de este tipo de conflictos o diatribas, debe mostrar que la noción de inconmensurabilidad no es realmente aplicable a la relación que existe entre las alternativas –y explicar, de paso, por qué resulta tan intuitivo pensar que lo es–. Como explicaré con detenimiento más adelante, esta es la conclusión que defiende Chang, que rechaza la idea general de que existen valores o portadores de valor cuya elección es imposible justificar racionalmente<sup>77</sup>.

La tesis que defenderé a lo largo de las siguientes secciones es que *la noción de inconmensurabilidad –o incomparabilidad–<sup>78</sup> entre portadores de valor mantiene un compromiso tácito con la noción moderna de imparcialidad y, en consecuencia, presupone una concepción errónea del proceso de comparación entre dos alternativas que puede dar lugar a una elección práctica racionalmente justificable*. Desde esta concepción, sólo es posible elegir racionalmente entre dos alternativas cuyo valor puede compararse desde una *perspectiva que no tiene en cuenta las circunstancias concretas que rodean una elección particular*. Para empezar, analizaré dos

---

<sup>77</sup> Por tanto, Chang niega que se de la relación problemática que algunos autores como Raz tratan de expresar con la noción de inconmensurabilidad y concluye que no es una posibilidad real. Como ya he avanzado, Ruth Chang utiliza la noción de incomparabilidad para referirse a este desafío aparente a la posibilidad de justificación racional de algunas elecciones.

<sup>78</sup> De nuevo, es necesario puntualizar que el problema relevante se ha tratado de elucidar, mayoritariamente, mediante la noción de incommensurabilidad. Con todo, de acuerdo con Ruth Chang, autora de una de las posturas más influyentes en este debate contemporáneo, la noción adecuada para referirse al problema es la incomparabilidad.

de las concepciones de la inconmensurabilidad más influyentes en la bibliografía analítica contemporánea e identificaré con claridad el compromiso que mantienen con la noción de imparcialidad. Como intentaré subrayar, se trata de un compromiso común a las teorías inconmensurabilistas –que cuestionan la posibilidad de justificar racionalmente algunos casos de elección entre portadores– y a las teorías conmensurabilistas –que afirman que esa posibilidad existe en todos los casos de elección que pueden plantearse–.

### 3.4. El inconmensurabilismo de Joseph Raz

En *The Morality of Freedom*, Joseph Raz propone una definición de la relación de inconmensurabilidad que se ha convertido en el punto de partida de una labor colectiva de refinamiento conceptual. Casi todos los escritos posteriores entorno a la cuestión consideran esta propuesta, aunque sólo sea para situarse respecto a ella. En el capítulo XIII del libro, Raz establece la siguiente definición:

(D1) *Dos portadores de valor son inconmensurables si es falso o bien que uno de ellos es mejor que el otro o bien que los dos tienen el mismo valor* (Raz 2009: 322, 325).

Para ilustrar esta definición de forma plausible, el autor ofrece un ejemplo de lo que, más adelante, los participantes en el debate sobre la inconmensurabilidad conocen como “*caso complejo*” de elección<sup>79</sup> –una elección en la cual, en apariencia, es imposible establecer *el tipo de comparación necesaria para justificar racionalmente la elección de una de las alternativas*–. En el ejemplo concreto propuesto por Raz, una persona debe elegir entre dos trayectorias profesionales igualmente exitosas: una como clarinetista y otra como abogado (Raz 2009: 332). En este caso,

---

<sup>79</sup> Joseph Raz no utiliza la expresión “hard case” para referirse a los ejemplos de portadores inconmensurables que propone, esta es una nomenclatura que se introduce con posterioridad en el debate.

subraya el autor, no parece correcto decir ni que una de ellas es “mejor” que la otra, ni que ambas son “igualmente” valiosas.

Por si algún lector o lectora se siente tentado a argumentar que existe un empate técnico de valor entre las dos carreras profesionales, Raz trata de reforzar la posición contraria esgrimiendo un tipo de argumento conocido como el “argumento de la pequeña mejoría”<sup>80</sup>. El argumento en cuestión, puede expresarse esquemáticamente en tres premisas y una conclusión:

(P1) A no es ni mejor, ni peor que B

(P2) A+ es mejor que A

(P3) A+ no es mejor que B

(C) A y B son inconmensurables

La idea de conmensurabilidad de la que depende la plausibilidad del argumento de Raz parece descansar sobre el supuesto de que la medición del valor de dos carreras obedece a la misma lógica que la medición de dos magnitudes extensionales. Su razonamiento nos invita a intentar concebir la relación entre el valor de las trayectorias de un clarinetista y un abogado por analogía a la relación que mantienen las longitudes de dos segmentos: si ambos se extienden exactamente a lo largo del mismo número de unidades de valor de una escala, estamos forzados a considerar que una versión ligeramente más extensa de cualquiera de los dos tiene mayor valor que la otra. En el ámbito de la comparación entre profesiones esta consecuencia parece anti-intuitiva: una pequeña mejoría en la trayectoria profesional como clarinetista no parece implicar necesariamente que esa trayectoria sea mejor que una trayectoria exitosa como abogado. Por tanto, es posible identificar un aspecto que permite distinguir la relación entre las dos carreras profesionales de la relación entre las longitudes de los segmentos, a partir del que parece razonable concluir que son alternativas inconmensurables –esto es, entre las que no cabe justificar racionalmente ninguna elección (Raz 2009: 325-326)–.

---

<sup>80</sup>Raz utiliza este argumento poco después de presentar su definición de la relación de inconmensurabilidad, para mostrar que es una posibilidad real (Raz 2009: 323). La presentación sistemática del argumento que ofrezco en el texto la elabora Ruth Chang en *Incommensurability, Comparability and Practical Reason* (Chang 1997: 23-24).

De acuerdo con la definición de Raz, esta conclusión comporta conceder que pueden plantearse elecciones entre dos portadores de valor entre los que no es posible establecer ninguna de las tres relaciones comparativas que permiten justificar racionalmente una elección. Así, la posición del autor deriva en una concepción axiológica de acuerdo con la que no sólo existe una amplia variedad de valores, sino que tal pluralidad debe considerarse como ontológicamente irreducible: no existe una unidad de valor común en la que pueda expresarse el valor de portadores tan dispares como las novelas clásicas o las películas bélicas (Chang 1996: 6). Este pluralismo implica que pueden plantearse casos de elección entre portadores en los que no es posible establecer el tipo de relación comparativa que nos permitiría dar cuenta racionalmente de una elección entre ellos. Por tanto, la teoría de Raz ilustra de forma clara la posición escéptica que hemos identificado anteriormente: hay ciertos portadores de valor que, dada su naturaleza, no pueden compararse del modo necesario para hacer posible la elección racional entre ellos.

Con el fin de comprender la propuesta de Raz y comprender la dirección en la que partirán las teorías posteriores es preciso señalar *dos supuestos implícitos* en su definición. De acuerdo con la definición de Raz, para determinar si dos portadores son inconmensurables es necesario descartar, en primera instancia, que alguno es mejor que el otro y que los dos son iguales. Pero cuando nos dan a elegir entre dos portadores cualesquiera, pongamos por ejemplo un cuchillo y unas tijeras, lo normal es que surjan dudas razonables respecto de cuál de los dos debe considerarse más valioso. ¿Es un cuchillo más valioso que unas tijeras? Esta duda nos pone sobre la pista del primer supuesto de la teoría que me gustaría señalar, la idea de cada portador de valor tiene algo así como un “*valor neto*”:

(SVN) *Dos portadores P1 y P2 son comparables si puede establecerse su grado de valía en términos absolutos*<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Raz parece presuponer que la conmensurabilidad implica la posibilidad de establecer una jerarquía última que sintetice los diferentes criterios de valoración de un portador de valor: “The most important source of incomparability is “incomplete” definition of the contribution of criteria to a value. This is most obvious when a value is a function of several criteria, so that a good novelist, for example, may be judged by his humour, his

En el caso del cuchillo y las tijeras, todo parece depender de qué es lo que deseamos hacer con estos objetos en *el contexto particular* en que se plantea la elección. Si una necesita un utensilio que le permita cortar con facilidad un filete de ternera, el cuchillo será la mejor opción; pero si necesita recortar revistas para confeccionar un collage, las tijeras parecen la alternativa más adecuada. Un mismo portador, un cuchillo de plata, puede serpreciado en un contexto por el valor de venta de la materia prima con la que está fabricado y serlo, en otro contexto, por el corte de su hoja afilada. Estas consideraciones ilustran un problema general del supuesto de valor neto, a saber, que no permite dar cuenta de este tipo de variaciones contextuales. Teniendo en cuenta que la identificación de lo que cuenta como un aspecto ventajoso depende, en sí misma, de factores contextuales, *la posibilidad de dar con una medida absoluta que constituye “el” valor de un portador* –una especie media aritmética de sus aspectos ventajosos– *no parece inteligible*.

Como he señalado anteriormente, Raz considera que si dos portadores son inconmensurables no es posible justificar racionalmente una elección entre ellos. La posibilidad de elección racional entre dos portadores, depende de la posibilidad de establecer una de las tres relaciones comparativas posibles entre ellos. Estas tres relaciones comparativas deben de establecerse a partir de juicios sobre su valor que tienen un carácter “último” o “absoluto” –es decir, que no son relativos al contexto particular en que se plantea la elección–. Sin embargo, no parece posible fijar el valor de cualquiera de las alternativas en una situación de elección sin considerar algunas circunstancias relevantes de dicha situación –como, por ejemplo, cuales son las otras alternativas, quienes son las personas implicadas, a qué necesidades responde la elección, etc.–.

Esta es una dificultad grave para la teoría de Raz, entre otras razones porque no sólo aflora en *casos complejos* de elección –como la comparación entre una exitosa carrera como clarinetista y una exitosa carrera como abogado– sino *en cualquier caso de elección entre portadores*. Para elegir el mejor modelo de bicicleta entre dos posibilidades, podemos guiarnos por el

---

insight, his imaginativeness and his ability to plot. It is possible that our weighing of the different criteria does not establish a complete ranking of all possible combinations” (Raz 2009: 326).

valor mercantil del material con el que están fabricadas, por la delicadeza del diseño de cada modelo, o por algún otro criterio que resulte relevante en la situación en la que nos encontramos. No existe ningún criterio de valoración totalmente independiente de cualquier circunstancia que caracteriza la elección relevante que permita justificar racionalmente la decisión final. Incluso el precio de venta de las bicicletas, el criterio aparentemente menos influenciado por factores circunstanciales, ha sido fijado, en última instancia, atendiendo a consideraciones de carácter contextual.

Así, el supuesto de valor neto relega a la categoría de irracionales demasiadas elecciones entre portadores de valor como para resultar plausible. Por tanto, es necesario preguntarse cual es la dificultad que distingue la elección entre las carreras de clarinetista y abogado de los casos más simples de elección. ¿Por qué parece razonable considerar seriamente la imposibilidad de justificar racionalmente una elección entre trayectorias profesionales y no entre dos modelos de bicicleta, o entre desayunar leche con cereales o bacon y huevos fritos? Para responder este interrogante, parece necesario asumir que todo juicio sobre el valor de dos portadores que permita justificar racionalmente la elección de uno de ellos *depende, en algún grado, de las condiciones particulares que rodean o caracterizan una elección*. No parece haber un criterio completamente independiente de estas condiciones que permita establecer el valor de un portador y establecer si es mejor, peor o igual que otro.

Como veremos a continuación, la propuesta de Chang trata de superar esta dificultad introduciendo una variable adicional en el proceso de comparación entre alternativas. De acuerdo con su propuesta, todo juicio comparativo sobre el valor de dos alternativas hace referencia, explícita o implícitamente, a una consideración evaluativa concreta. Así, el juicio “el cuchillo es mejor que las tijeras” fija una relación entre el valor de dos portadores con respecto a una consideración particular (Chang 1997: 5-7). En contraste con la propuesta de Raz, Chang defiende que sólo tiene sentido hablar de portadores “mejores”, “peores” o “iguales” que otros en términos relativos a una consideración valorativa determinada<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Chang reitera la necesidad de lo que ella llama “covering value” o “consideration” en la entrada de la *International Encyclopedia of Ethics*: “...comparability always proceeds

Pero antes analizar en detalle la posición de Chang, me gustaría señalar brevemente un segundo supuesto de la definición de Raz, que esta autora denomina la “*tesis tricotomista*” (Chang 1997: 4):

(TT) *Las únicas relaciones comparativas que permiten dar cuenta de la elección racional entre portadores de valor son las que cumplen con una de las tres formas “X es mejor que Y”, “X es peor que Y” y “X es de igual valor que Y”.*

En el caso de la elección entre las carreras de clarinetista y abogado, es la imposibilidad de establecer juicios comparativos verdaderos que se amolden a una de estas tres formas la que lleva a Raz a considerarlas alternativas inconmensurables. Esta tesis puede verse como una consecuencia lógica del supuesto del “valor neto” : si las cosas tienen un valor independiente de cualquier consideración contextual, en principio, debe ser posible clasificarlas dentro de una de las tres relaciones comparativas clásicas. Según asume Raz, esta es una posibilidad que existe en la mayor parte de los casos de elección, exceptuando sólo los casos “complejos”, en los que no queda más remedio que aceptar la imposibilidad de la justificación racional de cualquier elección entre alternativas.

Un inconveniente de la combinación del supuesto de valor neto con a la tesis tricotomista, es que oscurece el papel que juegan algunas comparaciones en nuestras prácticas justificativas. Incluso en los casos “complejos de elección”, parece posible establecer contrastes entre alternativas e identificar algunas ventajas e inconvenientes de una respecto de la otra. Es posible considerar, por ejemplo, que una exitosa carrera de clarinetista es físicamente más exigente que una exitosa carrera de abogado, o que excluye vicios como el tabaco y aficiones como la escalada en bloque – que suele generar lesiones musculares en las falanges–. Aunque resulta

---

with respect to an evaluative “covering consideration.” X cannot be better than Y, full stop, but it can be better than Y only with respect to, say, well-being, or beauty, or morality, or making one’s mother happy. (...) When X is better than Y, all things considered, there is some set of values that are the things considered” (Chang 2013: 8).

intuitivo considerar estos juicios comparativos relevantes a la hora de comparar racionalmente las dos alternativas, la concepción de Raz no permite utilizarlos como base sobre la que justificar racionalmente una elección entre las dos carreras.

### 3.5. Ruth Chang y el desafío de la incomparabilidad

En el marco de la discusión iniciada por la propuesta de Raz, Ruth Chang propone una comprensión alternativa de los casos de elección problemáticos. Como he señalado antes, *el objeto del debate sobre la inconmensurabilidad es la aparente imposibilidad de justificar racionalmente cualquier elección entre algunos pares de portadores de valor*. Una de las diferencias más importantes que distingue la propuesta de Chang con respecto a la de Raz, es que no considera adecuada la noción de inconmensurabilidad para tratar de identificar el conjunto relevante de casos de elección. La autora arguye que puede trazarse una nítida línea divisoria entre esta noción y la noción de incomparabilidad, que es la que realmente pone en cuestión la posibilidad de justificar racionalmente una elección entre dos portadores.

Chang define la inconmensurabilidad de dos portadores como *la inexistencia de una medida común con la que puede cifrarse de forma exacta el valor de ambos*. A partir de esta definición, su argumento es sencillo: para que sea posible justificar racionalmente la elección entre dos portadores de valor P1 y P2 no parece necesario poder situarlos en un punto concreto de una misma escala de valor. La posibilidad de justificar racionalmente una elección sólo parece implicar la posibilidad de establecer, globalmente, el lugar que ocupa P1 respecto de P2 en un mismo continuum:

Comparison does not require any single scale of units of value according to which items can be precisely measured; one alternative can be morally better than other without being better by 2.34 units. Comparable items can be ordinarily ranked –ranked on a list– and be not cardinally ranked –precisely ranked by some unit of value. Given that the two ideas



are distinct, let us henceforth reserve the term ‘incommensurable’ for items that cannot be precisely measured by some common scale of units of value and the term ‘incomparable’ for items that cannot be compared.

(Chang 1997: 2)

Aunque P1 y P2 sean inconmensurables, mientras puedan situarse “ordinalmente”<sup>83</sup> con respecto a la consideración evaluativa relevante, sigue existiendo la posibilidad de justificar racionalmente alguna elección entre ellos. Es sólo en los casos en los que *no podemos siquiera organizar las alternativas ordinalmente* cuando afloran dudas razonables sobre la posibilidad de justificar cualquier elección (Chang 2013: 7). La noción que Chang propone para referir a esta posibilidad –que sí desafiaría la posibilidad de justificación racional de algunas elecciones– es la noción de *incomparabilidad*:

... incomparability is, I think, the more significant notion. It is unclear, for example, whether incommensurability has the significance that incommensurability attribute to it. The various views usually under attack –cost-benefit valuation, consequentialism, utilitarianism, maximization, and so on– seem to have available to them ways of circumventing the problems that incommensurability poses, for precise measurement of items by a single unit of value does not seem to be essential to any of these views. Comparability, however, is essential.

(Chang 1997: 2)

Así, de acuerdo con la propuesta de Chang, *sólo la incomparabilidad implica dificultades graves para la justificación racional de las elecciones* y otros procedimientos presupuestos en algunas teorías de la racionalidad práctica. Una vez establecida esta distinción inicial entre las dos nociones,

---

<sup>83</sup> Chang establece una distinción entre la posibilidad de establecer una jerarquía “cardinal” entre portadores de valor -que implica que es posible establecer el número de unidades de valor en que un portador supera al otro- y ordinal -que implica sólo que es posible señalar si un portador supera al otro- (Chang 1997: 2; 2013: 5). La distinción se elabora con mayor detalle y matices en *Making Comparisons Count* (Chang 2002a: 29-32).

la reflexión de la autora trata de clarificar el concepto de incomparabilidad con el fin de mostrar que *no es una posibilidad real*. Su tesis es que *cualquier par de portadores entre los que puede plantearse una elección debe considerarse comparable* (Chang 1997: 3-4).

Naturalmente, el desafío principal que afronta la teoría de Chang es el de dar cuenta de los casos complejos de elección, es decir, casos de elección entre dos alternativas que no parecen mantener ninguna de las tres relaciones comparativas clásicas –con las formas “X es mejor que Y”, “X es peor que Y”, y “X es de igual que Y”– con respecto al valor o consideración relevante. Chang tratará de mostrar que estos casos, los mismos que llevaban a Raz a su conclusión escéptica, son en el fondo casos de elección entre portadores comparables. Su definición de la incomparabilidad establece que:

(D2) *Dos portadores son incomparables con respecto a un valor o consideración evaluativa si no es verdadero al menos un juicio comparativo positivo de su valor.*<sup>84</sup>

Los juicios que Chang considera como juicios comparativos “positivos” son, en sus propios términos, juicios de valor que “especifican la manera en que es el mundo en lugar de la manera en que no es” (Chang 2013: 8). Por ejemplo, la afirmación “X es mejor que Y” dice algo afirmativo sobre el modo en que X e Y pueden compararse, a diferencia de “X no es mejor que Y”<sup>85</sup>. Este concepto resulta un tanto confuso, pues “X no es mejor que Y” también parece ser una afirmación sobre cómo es el mundo, una afirmación cuyo contenido no puede expresarse mediante otras relaciones comparativas “positivas”. A pesar de esto, por mor del argumento, voy a abandonar esta sugerencia crítica y a aceptar la distinción de entre juicios comparativos negativos y positivos.

---

<sup>84</sup> “Our definition of incomparability, then, is this: two items are incomparable respect to a covering value if, for every positive value relation relativized to that covering value, it is not true that it holds between them.” (Chang 1996: 6)

<sup>85</sup> “...two items are comparable if there is some positive value relation according to which they can be ranked. Intuitively, a value relation is positive if it describes a way the world is rather than a way the world is not. “X is better than Y” ranks X above Y, while “X is not better than Y” doesn’t give a ranking of X and Y – X may be worse than Y, or X and Y may be equally valuable, and so on.” (Chang 2013: 8)

Como avanzaba en la sección anterior, la propuesta introduce también un matiz importante respecto a la teoría de Raz, que consiste en relativizar cualquier relación comparativa a un valor o consideración valorativa que abarca los dos portadores:

Every comparison must proceed in terms of a value. A ‘value’ is any consideration with respect to which a meaningful evaluative comparison can be made. Call such consideration the covering value of that comparison. (Chang 1996: 5)

De acuerdo con esta condición, las cosas no son comparables entre sí en términos absolutos, sino siempre *con respecto a determinado valor o consideración valorativa*. Dos portadores aparentemente implicados en una relación comparativa deben compartir el valor o consideración en virtud del cual se establece esa relación entre ellos. Este valor o consideración no siempre se hace explícito, pero se encuentra implícitamente presente en toda relación comparativa entre portadores.<sup>86</sup> De lo contrario, la relación entre dos alternativas no puede considerarse genuinamente comparativa.

Una de las ventajas de esta idea, es que permite esquivar la intuición de que hay ciertos pares de portadores entre los que no pueden establecerse comparaciones. Chang admite que no es posible comparar el número nueve con los huevos fritos respecto a una consideración como su grado de belleza aurática, pero puede explicar este hecho apuntando que estos dos portadores no pertenecen al dominio del valor “belleza aurática” (Chang 1997: 28). Este es un caso en el que el valor o consideración elegido como criterio de comparación no engloba los dos portadores que tratamos de comparar. Cuando esto ocurre, afirma Chang, no estamos ante dos portadores incomparables sino ante dos portadores que *no comparten el valor relevante*, de tal modo que el mero intento de establecer una comparación

---

<sup>86</sup> “Just as it makes no sense to say that one thing is simply greater than another, it makes no sense to say that one thing is simply better than another; things can be better only in a respect. (...) So it goes for all value relations. For convenience, I will often omit explicit mention of a covering value, but one should always be understood.” (Chang 1997: 6)

entre ellos con respecto al mismo está fuera de lugar. Chang introduce una noción adicional, la “*acomparabilidad*”, para referirse a este tipo de casos:

Two items are comparable or incomparable if the pair belongs to the domain of application of the comparability predicate; they are non-comparable if it does not. A pair of items, it is plausible to suppose, falls within the domain of a comparability predicate if both members of the pair belong to the domain of the associated covering value predicate. Take, for instance, the comparability predicate ‘comparable with respect to aural beauty’. The pair (fried eggs, the number nine) does not belong to the domain of ‘aurally beautiful’. (Chang 1997: 28)

Algo más compleja resulta la explicación que Chang elabora para dar cuenta de los casos de elección “complejos”. En el marco de la teoría de Joseph Raz, el ejemplo de la elección entre dos carreras prósperas como clarinetista y como abogado ilustra esta dificultad. En la misma línea, uno de los ejemplos que Chang utiliza nos invita a comparar a Mozart y a Miguel Ángel respecto al valor de la creatividad: de nuevo en este caso, parece incorrecto afirmar que un artista es mejor, peor o igual que el otro.

La estrategia de Chang para negar el carácter incomparable de estos portadores consiste en rechazar el segundo de los dos supuestos que se han identificado en la posición de Raz. La autora trata de mostrar que la tesis tricotomista no es verdadera: niega que el espacio lógico de las relaciones comparativas que hacen posible la justificación racional de una elección entre portadores se agote en la tríada de relaciones “X es mejor que Y”, “X es peor que Y”, y “X es de igual que Y”. En concreto, Chang trata de mostrar que es posible establecer *un cuarto tipo de relación comparativa* que, junto a las otras tres, agota las formas en las que puede presentarse la comparabilidad (Chang 1997: 4-5). De acuerdo con su teoría, esta relación comparativa, a la que se refiere con el término “*paridad*”, puede establecerse entre los portadores implicados en los casos de elección compleja.

La noción de paridad se elabora a través de la idea de que existen portadores cuya diferencia evaluativa es, al mismo tiempo, “nonzero” y “unbiased”:

The core idea of parity can be approached by focusing on the idea of an evaluative difference with respect to a covering value. Where there is some evaluative difference between items, that difference is (1) zero or nonzero, and (2) biased or unbiased. A difference is zero if it does not have extent. A difference is biased if it favors one item and, correspondingly, disfavors the other.

If we take the idea of evaluative differences explanatory of value relations, the question naturally arises, why should we think nonzero, biased differences (better than and worse than) and zero (unbiased) differences (equally good) are the only kind of differences there are? In particular, why should we rule out the possibility of nonzero, unbiased differences? (Chang 1997: 26)

Puede decirse que dos portadores están “a la par” cuando la diferencia evaluativa que existe entre ellos tiene alguna extensión –es “nonzero”– pero no favorece a ninguno de los dos sobre el otro –es “unbiased”–. Utilizando esta misma terminología, Chang caracteriza la incomparabilidad como la relación que existiría entre dos portadores de valor entre los que no existe ninguna diferencia evaluativa –ni “zero” ni “non-zero”– (Chang 1997: 27). Para apoyar esta elucidación de la relación de paridad Chang utiliza una imagen inspirada en el modelo geométrico con el que Adam Morton ilustra la incomparabilidad. Nos pide que imaginemos cuatro puntos dispuestos de tal forma que si trazáramos líneas que los conectaran dibujaríamos la silueta de un diamante:

Imagine four points configured so that if we connected them we would have the shape of a diamond. Call the point at the top A, the point at the bottom C, and the points horizontally across from one another B1 and B2. A, connected to and above C, is better than C, and C is worse than A. Similarly, A is better than B1 and B2 and C is worse than them. How far apart two connected items are from one another on the vertical axis may, though it need not, reflect the extent to which one item is better than another. B1 and B2 however, are unconnected, and the distance between them is therefore irrelevant. Although they can each be compared with A and C, they cannot be compared with one another. (Chang 1997: 27)

El eje vertical que conecta A y C permite establecer el valor relativo de los portadores respecto de determinada consideración evaluativa pero, dado que B1 y B2 no están conectados a este eje, no es posible establecer si alguno de ellos tiene ventaja sobre el otro. B1 y B2 tampoco pueden considerarse de igual valor, o incomparables, porque entre ellos existe una diferencia evaluativa que tiene cierta extensión –aunque esta no puede medirse en el eje vertical–:

The distance between B1 and B2 is reflective of the difference between them, just as the distance between A and B1 is reflective of the extent to which A is better. B1 and B2 are connected, and thus comparable with one another, but their difference is measured in the horizontal, not vertical, axis.

Differences measured on the vertical axis are biased, differences measured on the horizontal axis are unbiased. B1 and B2 are not incomparable, they are not equally good, since the difference between equally good is not nonzero to begin with, and one is not better than another, since their difference is not measured along the vertical axis. Any two points connected on a horizontal axis are related by a fourth value relation. (Chang 1997: 27)

Un pequeño inconveniente de las ilustraciones gráficas que ofrece Chang<sup>87</sup>, sobre el que reflexionaré en la próxima sección, es que generan intuiciones que entran en tensión con sus propias afirmaciones. Si consideramos la imagen del diamante desde un punto exclusivamente geométrico, es difícil evitar a la intuición de que es posible fijar la altura de B1 y B2 en algún punto del eje vertical A-C. Identificar el punto exacto en que los dos puntos se sitúan requiere sólo un dominio rudimentario de las matemáticas. De momento, en favor de la posición, podemos dejar a un lado las implicaciones literales de estas imágenes y subrayar que Chang sólo las utiliza para ilustrar metafóricamente lo que ocurre en los casos de elección complejos, como la elección entre Mozart y Miguel Ángel con respecto al

---

<sup>87</sup> Ruth Chang recupera esta imagen en *Making Comparisons Count*, en una sección titulada “A metaphysical underpinning of parity” (Chang 2002a: 143-145).

valor de la creatividad. En estos casos, como sugieren las metáforas ofrecidas, existe una diferencia evaluativa entre los dos portadores –se puede evaluar con precisión los méritos de cada uno de ellos en relación a la creatividad– pero no parece posible establecer ninguna de las tres relaciones comparativas tradicionales.

El reto principal que afronta Chang, tras elucidar de este modo el concepto de “paridad”, es el de mostrar que casos complejos como el de la elección entre Mozart y Miguel Ángel no constituyen casos de elección entre portadores incomparables. Con el objetivo de llegar a esta conclusión, Chang desarrolla un argumento al que se refiere como “*argumento en cadena*”:

- P1) Si restamos ligeramente cierta cantidad de un aspecto de la creatividad de Miguel Ángel, nos quedamos con un portador idéntico a Miguel Ángel pero ligeramente peor en este aspecto.
- P2) Si repetimos la operación, podemos crear un continuum de escultores empezando por Miguel Ángel y finalizando con Talentlessi, un escultor con muy poco talento.
- P3) Mozart es comparable con Talentlessi con respecto al valor de la creatividad.
- P4) Si Mozart es comparable con Talentlessi, debe ser también comparable Talentlessi+ y el resto de escultores que forman parte del continuum.
- C) Por tanto, Mozart es comparable con Miguel Ángel con respecto al valor de la creatividad<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> El análisis detallado del “chaining argument” puede encontrarse en “The possibility of parity” (Chang 2002b: 673-674) y en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*: “Consider, now, Talentlessi+, just a bit better than Talentlessi with respect to creativity and bearing exactly the same contributory values, but a bit more notably. This small improvement in creativity surely cannot trigger incomparability; if something is comparable with Talentlessi, it is also comparable with Talentlessi+. Thus, we can construct a ‘continuum’ of painters including Talentlessi and Michelangelo, each bearing the same contributory values of creativity but with increasing notability. No difference in creativity between any contiguous painters can plausibly be grounds for incomparability; if Mozart is comparable with one item on the continuum, he is comparable with all items on the continuum. Therefore, given that Mozart is comparable with Talentlessi, he is comparable with Michelangelo, who differs from Talentlessi only by some notches in the continuum” (Chang 1996: 15-16).

Por medio de este argumento, la posición de Chang rechaza la conclusión escéptica que había establecido Raz. *Todos los portadores de valor que no son a-comparables con respecto a un valor o consideración determinada, son comparables con respecto a ese valor o consideración* (Chang 2002b: 665-666). Por tanto, si Mozart y Miguel Ángel son ambos artistas creativos, por complicada que resulte elegir entre ellos atendiendo a su creatividad, hay espacio conceptual para trazar una línea entre elecciones que pueden justificarse racionalmente y elecciones que no pueden ser justificadas racionalmente.

Desde el punto de vista de un posible defensor de *la visión reconciliadora del conflicto*, la conclusión de Chang resulta esperanzadora. Su teoría articula razones para pensar que en los casos más complejos, como la elección que afronta Franz Kafka, es posible trazar *una línea nítida entre respuestas que son racionalmente justificables y respuestas que no lo son*. Como señalé en la sección 3.2, esta es una de las dos condiciones que debe de cumplir la respuesta R al conflicto entre el escritor y su padre para que una lectura reconciliadora del enfrentamiento pueda considerarse consistente. Sin embargo, es importante puntualizar que la distinción entre elecciones racionalmente justificables y elecciones no justificables racionalmente no puede depender del sistema de valores de Franz o de Herman. Como he tratado de subrayar en la sección 3.2, para que sea posible afirmar que el enfrentamiento no comporta una pérdida de carácter trágico, las atribuciones de valor de al menos uno de los dos implicados deben considerarse erróneas *desde un punto de vista imparcial en sentido moderno*. Si bien Chang no se compromete explícitamente con la posibilidad de elaborar una justificación racional desde este tipo de punto de vista en cada caso complejo de elección, nada en su teoría sugiere que no sea posible dar con ella.

### 3.6. Un supuesto problemático

Una de las objeciones más intuitivas que afronta el argumento en cadena tiene que ver con su forma de sorites. La propia Chang admite esta dificultad, y trata de mostrar que el argumento es válido pese a tener esta forma (Chang 2002b: 679-680). Al margen de si las razones que la autora aporta resultan o



no convincentes, conviene reflexionar sobre la forma en la que el argumento invita a concebir los valores.

En la sección anterior he apuntado, sin entrar en mucho detalle, que la imagen geométrica que Chang utiliza para ilustrar la noción de paridad genera intuiciones que *chocan con la afirmación de que este cuarto tipo de relación no puede expresarse*, en última instancia, *por medio de las otras tres relaciones comparativas clásicas*. Intuitivamente, si la diferencia entre los puntos B1 y B2 con respecto al eje A-C tiene alguna extensión –es “nonzero”– uno de los dos puntos debe situarse por encima del otro. Puede que carezcamos de los medios para determinar cuál de los dos puntos se encuentra a más altura que el otro pero, con independencia de lo que podamos determinar empíricamente, *podemos deducir que los dos puntos se encuentran a una altura diferente en el eje A-C* (Chang 1997: 27). Adicionalmente, el argumento en forma de sorites, refuerza la intuición de que los portadores que están “a la par” con respecto a un valor determinado, *pueden situarse en algún punto de un mismo continuum*.

La idea de *continuum* es menos ambiciosa que la idea de *escala*, pero mantiene con ella un parentesco conceptual evidente. Como he explicado anteriormente, la propuesta de Raz se apoyaba sobre el supuesto de que el valor de dos portadores entre los que cabe una elección racionalmente justificable puede expresarse en una misma unidad. Según este supuesto, sólo si P1 y P2 pueden situarse en un punto concreto de una escala de valor absoluta, es posible justificar una elección entre ellos. La propuesta de Chang, en cambio, rechaza el supuesto de “valor neto” y relativiza la comparabilidad de los portadores a una variable adicional: un valor o consideración evaluativa concreta. No obstante, la teoría no se desprende del supuesto de que la comparabilidad de dos portadores con respecto a un valor implica que estos pueden situarse *en algún punto de un mismo continuum, en función de su grado general de participación del valor en cuestión*.

Así pues, tanto la imagen geométrica de la noción de paridad como el “argumento en cadena” sugieren el compromiso de la teoría con un supuesto que mantiene parte del contenido del supuesto de “valor neto”, al que podemos llamar “*supuesto de valor en conjunto*”:

(SVC) Dos portadores P1 y P2 son comparables con respecto a un valor o consideración valorativa Vn si, y sólo si, *puede determinarse el grado en que P1 y P2 portan Vn en conjunto*<sup>89</sup>.

La presencia de este supuesto se observa también de forma evidente cuando Chang aborda ejemplos de casos de elección no complejos, es decir, casos en que dos portadores parecen claramente comparables con respecto a un valor. Al considerar estos casos, Chang asume que hay un modo de establecer, en conjunto, si un portador ostenta el valor en mayor o menor grado que el otro. Así, si Beatrice y Anastice son dos pianistas claramente comparables con respecto a su talento musical es porque, a pesar de que cada una de ellas destaca en diferentes aspectos relevantes de este valor, puede determinarse el grado de talento que cada una ostenta en conjunto:

What matters to the choice situation, Beatrice reminds you, is musical talent. (...) So you point out that Anastice's phrasing was more delightful than Beatrice's. But that too will fail to justify your choice if Beatrice is better with respect to musical talent. For although Anastice may be better with respect to some contributory values, if Beatrice is better overall, there can be no justification for your choice.

(Chang 1997: 8)

Que la capacidad expresiva de Anastice sobresalga sobre la de su contrincante sólo parece relevante para justificar el veredicto de la juez en la medida en que contribuye a que aumente su talento musical en conjunto. Así pues, en la posición de Chang, la posibilidad de *justificar racionalmente una elección* entre las dos pianistas parece depender, crucialmente, de *la posibilidad de establecer el grado de talento musical que cada pianista tiene en conjunto*.

Un problema importante del supuesto SVC es que entra en tensión con el tratamiento de los casos de elección complejos que Chang defiende. El supuesto nos invita a pensar en la creatividad de Miguel Ángel y Mozart como en puntos situados en un continuum que transita entre un grado alto y

---

<sup>89</sup> Traduzco con la expresión "valor en conjunto" de un portador el valor lo que Ruth Chang denomina "overall value".

un grado bajo de este valor. Invita a concebir la creatividad de estos dos genios como si fuera una magnitud homogénea que cada artista contiene en una proporción distinta. Desde este punto de vista todo lo que diferencia la creatividad de Mozart de la de Miguel Ángel y es relevante para elegir racionalmente entre ambas, es el grado de creatividad que cada artista ostenta “en conjunto” (Chang 1997: 15, 23-25). Si esto es así, no es consistente afirmar que dos portadores de valor comparables pueden mantener alguna relación comparativa que no pertenezca a la tricotomía clásica. Si Mozart y Miguel Ángel son realmente comparables, o bien son igual de creativos –ocupan el mismo punto en el continuum– o bien uno es mejor que el otro –ocupan diferentes puntos–. Si no somos capaces de establecer ante cuál de estas tres posibilidades nos encontramos, es porque carecemos de los medios empíricos necesarios para determinarlo.

Sin embargo, esta es una consecuencia que Chang niega explícitamente. La autora insiste en que la paridad no es sólo una etiqueta para los casos en los que no resulta empíricamente posible fijar el grado “en conjunto” en que los portadores portan el valor relevante. Los casos de elección complejos son casos que no pueden entenderse satisfactoriamente como casos de indeterminación<sup>90</sup>: no son casos en que no es posible determinar con precisión cual de las tres relaciones comparativas clásicas debemos aplicar, sino ejemplos de un tipo de relación irreducible (Chang 2002b: 687).

De este modo, puede vislumbrarse un indicio de inconsistencia entre dos ingredientes que la posición de la autora trata de integrar. Por una parte, la autora es sensible al hecho de que algunos portadores parecen diferenciarse no solamente en el grado conjunto en que portan un valor, sino en el “*estilo*” en que lo portan. La diferencia entre la creatividad de Mozart y Miguel Ángel es distinta porque en ella se amalgaman diferentes aspectos contributivos en diversas proporciones. La introducción de la relación de paridad, como una relación constitutivamente distinta a las otras tres, responde a un intento de preservar esta intuición. Pero *esta voluntad de no*

---

<sup>90</sup> Chang afirma esta conclusión en varios de sus escritos (Chang 1997: 24-25) y dedica varias páginas a argumentar a favor de ella en “The Possibility of Parity” (Chang 2002b: 679-686).

*reducir la diversidad de “estilos” de portar un mismo valor, entra en tensión con el supuesto SVC. De acuerdo con SVC, debe ser posible realizar una especie de suma total de los diferentes valores contributivos a la creatividad para establecer el punto relativo que cada uno ocupa respecto del otro en un mismo continuum. Si Chang se compromete con la posibilidad de llevar a cabo esta operación, la autonomía conceptual de la relación comparativa de paridad se desdibuja.*

Para esquivar esta incongruencia, Chang podría argüir que SVC es un supuesto que sólo afecta a los casos de elección simples. Podría sugerir que los casos complejos son un pequeño subconjunto de casos en los que la comparación de grados de valor en conjunto no es necesaria para la justificación racional de elecciones entre portadores. Sin embargo, optar por esta estrategia defensiva comporta afrontar al menos dos fuentes de dificultades. Por una parte, sería necesario explicar por qué en los casos de elección que no son complejos, la relación de comparabilidad entre portadores sí implica necesariamente el cumplimiento de SVC. ¿Por qué el cumplimiento de SVC es crucial para la justificación racional de algunas decisiones entre portadores y no en otras? Por otra parte, si consideramos con detenimiento las elecciones cotidianas que se le plantean a una persona, advertimos que podemos clasificar a la mayoría de ellas como casos complejos. El tren y el coche son, a su manera, transportes cómodos para acceder al puesto de trabajo; el tiramisú y el flan de café son, a su manera, postres sabrosos; la mayor parte de las elecciones que se nos plantean en el día a día exigen un proceso estructuralmente similar al de la elección entre dos talentosas pianistas.

Por tanto, si este análisis es acertado, la posición de Chang afronta el reto de armonizar satisfactoriamente el supuesto SVC con el concepto de paridad como relación irreducible que permite dar cuenta de la relación de comparabilidad que mantienen los portadores implicados en los casos de elección complejos.

## 4. ENCONTRARSE EN EL DESENCUENTRO

En el capítulo 3, me he fijado en los enfrentamientos que surgen a partir de conflictos entre portadores de valor. He utilizado como hilo conductor el conflicto que se le presenta a Franz Kafka en *La carta al padre*, un caso problemático para la lectura reconciliadora del conflicto, en el que el sujeto afronta una elección entre dos portadores y cualquiera de las alternativas disponibles parece comportar alguna pérdida de carácter trágico. Para poder dar cuenta de casos como éste sin rechazar la lectura reconciliadora, es preciso mostrar que la elección de un portador particular puede justificarse racionalmente *desde una perspectiva valorativa imparcial –y, por tanto, con independencia de la perspectiva valorativa particular de cualquier sujeto–*.

A lo largo del capítulo 4, voy a tratar de mostrar que el compromiso con una idea de comparabilidad que presupone la necesidad de adoptar una perspectiva imparcial *(a) obstaculiza una comprensión aceptable de casos de enfrentamiento valorativo como el de los Kafka y (b) fomenta un manejo éticamente objetable de estos enfrentamientos en nuestra vida cotidiana*. Las secciones 4.1, 4.2 y 4.3 estarán destinadas a mostrar que desde el compromiso con la idea de imparcialidad no es posible dar cuenta satisfactoriamente de la fenomenología de nuestras prácticas comparativas en contextos de elección. En las secciones 4.4 y 4.5, analizaré las consecuencias dañinas que tiene este compromiso, cuando inspira la forma en que las personas o los colectivos abordan los conflictos interpersonales.

### 4.1. Comparar desde ninguna parte

En las secciones 3.4, 3.5 y 3.6 he analizado y criticado dos posiciones que definen de un modo distinto la relación comparativa que deben mantener dos

portadores para que quepa alguna elección racionalmente justificable entre ellos. Raz se refiere a esta relación con el término “commensurabilidad” y argumenta que no se da en algunos casos reales de elección entre portadores que son incommensurables –los casos de elección complejos–. Chang, en cambio, se refiere a la relación con el término “comparabilidad” y trata de mostrar que existe incluso en los casos “complejos”. El objetivo de esta sección es discutir con más detalle los supuestos que las dos posiciones tienen en común y *considerar qué concepción del valor comparten*.

Un rasgo general que el enfoque de Chang comparte con el de Raz, es que invita a sustantivar los valores respecto a los cuales se comparan los portadores de valor. Ambas son teorías que invitan a utilizar expresiones comparativas como “P1 es mejor que P2 respecto al valor de la belleza”, en detrimento de expresiones como “P1 es más bello que P2”. Esta sustantivación de lo axiológico, sugiere una concepción particular de los valores y su relación con los objetos –acciones, etc.– que son sus portadores similar a la que mantienen las *ideas platónicas* con los objetos del mundo sensible.<sup>91</sup> En las secciones dedicadas a analizar las propuestas de Raz y Chang, he identificado indicios de la presencia de dos supuestos –SVN y SVC– que presuponen un compromiso con una *concepción de la relación entre valores y portadores* según la que los portadores de valor no mantienen un vínculo interno o constitutivo con los valores que portan. De acuerdo con esta comprensión de la relación entre valores y portadores, los portadores son únicamente *el continente material en el que ciertos valores abstractos se manifiestan en mayor o menor proporción*.

Desde esta concepción, mostrar que es posible justificar racionalmente elecciones en los casos complejos se convierte en un obstáculo difícil de superar. Esto se debe a la dificultad de identificar algunos valores, como la “creatividad” o la “belleza”, sin tener en cuenta el *contexto* y la *manera concreta* en que se presentan encarnados en personas, objetos, o acciones. Los casos complejos nos ponen ante portadores de un mismo valor que

---

<sup>91</sup> En el Libro VII de la República, las ideas del mundo inteligible se describen como entidades metafísicamente independientes de la materia sensible, con la que mantienen una relación meramente contingente. Esta relación se describe en términos de “*grado de participación*”: los objetos del mundo sensible participa de la idea de belleza o de la idea de bien en cierto grado.

tienen, por así decir, su *“estilo particular” de portar el valor relevante*. Mozart y Miguel Ángel fueron ambos artistas impresionantemente creativos, pero lo fueron “a su propia manera”. Esta idea de *estilo* está detrás de nuestra resistencia a establecer entre ellos un juicio comparativo que cumpla con una de las tres formas clásicas, que pueden aplicarse fácilmente en los casos simples de elección. Si hay una diferencia entre Mozart y Miguel Ángel relevante a la hora de justificar racionalmente una elección entre ellos, *no parece posible captarla recurriendo a juicios comparativos que sólo aportan información respecto de su grado relativo de participación del valor de la creatividad*.

Tanto Raz como Chang tratan de encajar en sus teorías la intuición de que *una comparación de dos portadores en términos de “estilo” no puede reducirse a una comparación en términos de “grado de participación en conjunto”*. Ambas teorías ofrecen una lectura de los casos complejos que es sensible al carácter irreducible de estos casos: Raz afirma que son casos de inconmensurabilidad, en los que no es posible la justificación racional de las elecciones; Chang trata de dejar espacio para una relación comparativa específica para expresar diferencias de “estilo” que posibilite la justificación racional de las elecciones en estos casos. El tratamiento de los casos complejos en esta última teoría resulta especialmente atractivo, en parte, por la afirmación de que, también en ellos, hay espacio para la justificación racional de elecciones. La afirmación comparabilista de Chang hace justicia a la intuición de que, incluso algunos casos de elección paradigmáticamente complejos como la elección entre Mozart y Miguel Ángel con respecto al valor de la creatividad, pueden llegar a justificarse racionalmente:

When we elect an alternative in a hard choice, our action seems continuous with the rational agency exercised in non-hard choices: it doesn't seem as though we step outside of ordinary rational agency and act as non-rational agents, that is, plump for no reason. Indeed, when you select lawyering over novel-writing, say, it seems clear that you do so on the basis of a reason: for example, that you need the financial security. (Chang 2012: 118)

Chang arguye que negar esta intuición comportaría considerar que todas las decisiones que se toman en un marco de elección compleja son actos arbitrarios, lo que conllevaría asumir que la mayor parte de las elecciones trascendentales en la vida de una persona no son racionalmente justificables (Chang 2012: 119). No obstante, su planteamiento se ve afectado por la inconsistencia entre el supuesto implícito SVC y la noción de paridad.

Como he apuntado en la sección 3.6, si hay una categoría comparativa específica que permite justificar racionalmente las elecciones en los casos complejos, es necesario articular de forma plausible la relación conceptual que mantiene con las demás. Si esto no es suficiente para suscitar dudas sobre la plausibilidad de la teoría de Chang, cabe señalar un defecto adicional de la relación de paridad que reside en *su reducido poder explicativo con respecto al resto de relaciones comparativas*. Los juicios comparativos que cumplen con la forma “X está a la par que Y” no parecen satisfacer la sed de justificación racional en el mismo grado que los juicios con una de las tres formas “X es mejor que Y”, “X es peor que Y”, y “X es igual que Y”. El juicio verdadero “*La joven de la perla* es mejor que *La Raie verte* como retrato realista” es suficiente para justificar racionalmente la elección del cuadro de Vermeer sobre el de Matisse con el fin de incluirlo en una exposición sobre pintura realista. En cambio, el juicio verdadero “*La joven de la perla* está a la par que *La Raie verte* en cuanto a potencial expresivo” no permite, por sí mismo, justificar racionalmente la elección de ninguno de ellos. Para justificar racionalmente una elección en este último caso, es necesario aportar una explicación adicional de las razones concretas que han llevado al sujeto a inclinarse por uno de ellos. Afirmar que la paridad es una relación comparativa con el mismo potencial justificativo que las demás comporta aportar una explicación que dé cuenta de esta asimetría.

Esta crítica del planteamiento de Chang deja la reflexión en un punto de aparente estancamiento. Por una parte, parece intuitivo dejar abierta la posibilidad de justificar racionalmente algunas decisiones que se toman en contextos de elección compleja; por otra, en estos casos de elección no parece posible establecer ninguna de las tres relaciones comparativas clásicas. Así pues, es posible que el único modo de progresar en la comprensión de estos casos implique cuestionar el tipo de perspectiva imparcial que las teorías abordadas presuponen que es necesario adoptar para establecer



comparaciones valorativas que permitan justificar una elección entre portadores. También puede ser útil ir un paso más allá y preguntarse qué relación deberían mantener valores y portadores para que los juicios que se pueden hacer desde este tipo de perspectiva permitan justificar racionalmente nuestras elecciones. Si asumimos que los juicios articulados desde una perspectiva imparcial son necesarios para justificar racionalmente una elección compleja, ¿qué tipo de relación entre valores y portadores particulares estamos presuponiendo? ¿Coincide con la relación entre valores y portadores particulares que expresan nuestras prácticas comparativas ordinarias?

Abordar estas preguntas puede ayudarnos a entender mejor tanto el conflicto que Franz Kafka afronta en *La carta al padre*, como nuestra experiencia como sujetos agentes de pequeñas y grandes elecciones. Para arrojar algo de luz sobre ellas, propongo un pequeño experimento mental a partir de las siguientes imágenes, en las que se observan dos bodegones pintados por Van den Bosch y Cézanne:



Me gustaría invitar al lector a que imagine conmigo un mundo en el que la representación pictórica de una fruta en particular, la pera, fuese en sí misma un valor estético. Quiero decir, un mundo en el que la aparición de esta fruta en un cuadro se considera valiosa por sí misma y no en función de si contribuye a equilibrar la composición, aporta un color distinto al conjunto, etc. En el mundo que trato de imaginar, existe un valor específico llamado “*peridad*” que se manifiesta paradigmáticamente en situaciones o estados de

cosas en los que se da una gran concentración de peras –o representaciones de peras–.

El grado de peridad de un cuadro es particularmente fácil de medir, porque no varía en función de lo suculentas que aparentan ser las peras que aparecen en él, o de la cantidad de superficie que ocupan en éste; se establece sólo a partir del número de peras que aparecen en él. En lo que a peridad se refiere, es obvio que el bodegón de Cézanne es mejor que el de Van den Bosch. Para comprobarlo, no es necesario nada más que contar cuántas peras aparecen en cada cuadro y comprobar que el número es mayor en el primero. Así, cuando se trata de justificar una elección entre dos portadores de valor, las ventajas de las comparaciones respecto a un valor como la peridad son evidentes. Dichas ventajas se perciben con más claridad si tratamos de comparar los dos bodegones respecto a valores estéticos que forman parte de nuestra axiología real, como el “realismo”, el “dominio de la luz” o el “equilibrio compositivo”. Cualquier comparación de los dos bodegones con respecto a estos valores que se amolde a una de las formas “X es mejor que Y”, “X es peor que Y” o “X es igual que Y” resultará polémica si se compara con la afirmación “A es mejor que B con respecto al valor de la peridad”.

La comparación con respecto a otros valores estéticos descubre el aspecto que hace de la peridad un valor atípico; un valor respecto del cual, sencillamente, *no pueden plantearse casos de elección complejos: los portadores de peridad no pueden participar del valor con un estilo particular*. Tal cual se ha descrito el contenido del valor, *la idea de estilo es, sencillamente, ininteligible*: un cuadro puede participar del valor de la peridad o no participar, puede manifestar un grado mayor o menor de peridad, pero no puede hacerlo de un modo distintivo. En consecuencia, cuando los dos bodegones se comparan con respecto a este valor, la elección del bodegón de Cézanne puede justificarse racionalmente *con total independencia del contexto particular en que se ha planteado la elección*.

Es crucial advertir que esto mismo no ocurre en las elecciones que se hacen respecto a valores estéticos ordinarios como el “realismo” de un cuadro. Si el juicio comparativo “el bodegón de Van den Bosch es mejor que el bodegón de Cézanne con respecto al valor del realismo” justifica racionalmente la elección del cuadro de Cézanne en determinado contexto, lo hace porque *en este contexto parece adecuado asumir una concepción*

*particular del realismo pictórico* que encaja mejor con el estilo de Van den Bosch que con el de Cézanne. ¿Por qué aceptar esta concepción del realismo pictórico y no una que resulte más favorable al bodegón de Cézanne? Después de todo, el cuadro de Van den Bosch es excesivamente ostentoso en los detalles y representa una escena claramente idealizada, dispuesta para la ocasión por el pintor barroco. A diferencia de lo que ocurría en la elección respecto al valor de la peridat, no parece posible justificar esta elección *sin referirse a las circunstancias particulares en que se plantea una elección entre los dos bodegones*.

Desde la *concepción moderna de la imparcialidad*<sup>92</sup> esta dependencia de factores particulares resulta sospechosa, pues *introduce un sesgo que pone en cuestión la racionalidad de la justificación*. La priorización del estilo de realismo pictórico que ilustra paradigmáticamente el bodegón de Van den Bosch, sólo puede justificarse señalando que seguir este criterio es lo más adecuado dadas las circunstancias. Pero las “circunstancias” pueden consistir en consideraciones tales como las necesidades particulares a las que responde una elección o el gusto estético de las personas que se ven afectadas por ella. Desde la concepción moderna de la imparcialidad, *estos datos introducen, necesariamente, un elemento arbitrario o irracional en la decisión*.

Así, la noción moderna de imparcialidad impone requisitos sobre la justificación racional de una elección: puede decirse que una elección entre dos portadores de valor P1 y P2 con respecto a un valor V puede justificarse racionalmente si, y sólo si, el grado relativo de participación de V de P1 y P2 puede fijarse con independencia de cualquier factor contextual particular. Partiendo de esta concepción particular de lo imparcial, la comparabilidad de dos portadores está sujeta a la siguiente condición:

---

<sup>92</sup> Como he expuesto en la sección 2.3, la concepción moderna de la imparcialidad establece que una respuesta “racional” ante una situación de conflicto –por ejemplo, una elección entre dos valores o demandas- no puede depender de la experiencia particular del sujeto o sujetos implicados ni del contexto en que tiene lugar. Mi objetivo en las secciones 4.2 y 4.3 es minar la plausibilidad de esta concepción subrayando las inconsistencias que derivan de ella en el debate sobre la inconmensurabilidad –o incomparabilidad-.

(CI) *Dos portadores de valor P1 y P2 son comparables respecto a un valor Vn si, y sólo si, su grado relativo de participación de Vn puede fijarse sin atender al contexto particular en que se plantea la elección.*

Desde una perspectiva que da por supuesta esta condición, cualquier juicio comparativo verdadero respecto del realismo de los dos bodegones se percibe como “parcial” cuando se compara con un juicio comparativo verdadero respecto de su peridad. Lo interesante del *valor imaginario de peridad* es que *se ha diseñado para satisfacer las demandas de la noción moderna de imparcialidad: toda comparación respecto de este valor cumple con (CI)*. Mi sugerencia, en este punto, es que las teorías sobre la conmensurabilidad y la comparabilidad que he analizado en el capítulo 3, debido a sus compromisos con la noción moderna de imparcialidad, nos invitan a pensar que los valores reales se comportan del mismo modo que este valor artificial. Pero para que esto fuera posible, *el mismo tipo de comparación a-contextual* que permite justificar elecciones respecto de la peridad *debería ser posible también respecto de los valores que forman parte de nuestra axiología real*. Los valores que juegan algún papel práctico en nuestra vida deberían comportarse, al menos en algunos casos, del mismo modo que la peridad. Este es un requisito ambicioso pues, a diferencia de la peridad, estos valores no han sido diseñados con el único fin de que las elecciones entre ellos puedan amoldarse a las exigencias de la concepción moderna de la imparcialidad. La pregunta es, pues, si las comparaciones en las que es posible basar una elección con respecto a valores reales como la “belleza” pueden cumplir con CI, aunque sea en los casos más simples. En la próxima sección trataré de defender una respuesta negativa a esta pregunta.

## 4.2. Contra la condición de imparcialidad

El objetivo último de las secciones 4.2 y 4.3 será mostrar que *CI no es, en realidad, una condición necesaria para que dos portadores sean comparables* –esto es, para que sea posible justificar racionalmente una

elección entre ellos—. En estas secciones desarrollaré dos argumentos con los que pretendo justificar la *premisa principal* en la que me apoyaré para establecer esta conclusión:

(P) *Ninguna elección entre dos portadores  $P_1$  y  $P_2$  con respecto a un valor o consideración valorativa  $V_n$  puede justificarse racionalmente mediante un proceso comparativo que cumple con la condición de imparcialidad (CI).*

Si recordamos, para que la comparación entre dos portadores respecto a un valor  $V$  satisfaga CI, *su grado relativo de participación de  $V$  tiene que fijarse sin apelar a datos particulares del contexto en que se plantea la elección*. Como trataré de mostrar a continuación, el cumplimiento de CI no es una condición necesaria de la posibilidad de justificar racionalmente una elección entre dos portadores. Los argumentos que presentaré en este capítulo, sugieren que *todo juicio o conjunto de juicios comparativos que puede servir de base para justificar racionalmente una elección entre dos portadores depende, en última instancia, de condiciones contextuales*.

Más en concreto, la estrategia consistirá en invitar al lector a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de dos prácticas sociales de intercambio: *el trueque y la compra-venta*. En general, consideramos que los participantes en estas prácticas pueden hacer elecciones racionalmente justificables entre portadores de valor. Lo que trataré de mostrar es que *las comparaciones en las que se basan estos intercambios no cumplen, en ningún caso, con CI*. Si esto es así, la mera existencia de estas prácticas es un indicio de que CI no es una condición necesaria para establecer la comparabilidad de dos portadores de valor.

Paseando por las calles de Lisboa, encontré una artista joven que se ofrecía a dibujar a cambio de comida, objetos de valor o buena conversación... “all but money”, rezaba el cartel en el que la chica había impreso sus condiciones. Mi compañera de viaje se acercó a una panadería para comprar unos dulces –no sin antes consultar con ella, entre risas, sus preferencias—. Yo permanecí en la plaza y observé como un paisaje urbano emergía de su pluma. Cuando la silueta de la última farola había sido

delineada, la artista firmó la hoja de papel y nos la entregó. Ese gesto puso fin a un intercambio que aún hoy recuerdo con simpatía.

Si esta experiencia se ha convertido en una de esas anécdotas envueltas en un aire de maravilla que mi amiga y yo aún recordamos de vez en cuando, es porque representa un tipo de intercambio que no tiene lugar en el día a día de la mayor parte de las personas que vivimos en una sociedad capitalista. Sin embargo, incluso en este tipo de contexto, el trueque dista de ser una práctica extinta. Los escolares siguen intercambiando en el recreo enseres tan preciados como cromos, gomas de pelo y bocadillos del almuerzo. Aunque prácticamente extinto en los mercados y plazas públicas de los estados liberales, el trueque sigue siendo una forma de intercambio que brota allí donde el pago monetario no es posible o está fuera de lugar, por algún motivo o circunstancia. Lo que hace del trueque una práctica atractiva en el patio de un colegio es, precisamente, la característica que lo define frente a la compra-venta: es una forma de intercambio que no involucra moneda de cambio. Las niñas y niños no suelen disponer de dinero en sus bolsillos cuando van a la escuela –cuando son muy pequeños, no sabrían usarlo aún si lo tuvieran–. Los únicos bienes de los que pueden disponer como objeto de intercambio con las compañeras y compañeros son gomas de pelo, cromos o material de papelería.

Dado el objetivo que se persigue en esta sección, es interesante pensar en el trueque como una práctica que *implica establecer una compleja red de comparaciones entre portadores de valor y, en última instancia, realizar elecciones entre ellos*. Cuando una niña intercambia el bocadillo de jamón que le han preparado en casa por un sándwich de mermelada, está realizando una elección entre dos alternativas: quedarse con su bocadillo o perderlo a cambio de otro almuerzo que le resulta más apetecible. Si dos personas consideran seriamente el intercambio entre dos objetos –con independencia de si finalmente se deciden a realizarlo– es razonable suponer que los consideran *comparables*, es decir, *consideran que la decisión intercambiarlos puede justificarse racionalmente*. Si alguien piensa sinceramente que no es posible justificar racionalmente un intercambio particular, la actitud consistente con esta consideración es negarse a participar en él o tratar como irracional la decisión de participar en él, con todas las consecuencias que esto comporta. Esta afirmación parece válida

incluso en casos donde, en términos exclusivamente estratégicos, una de las personas implicadas en el intercambio sale perdiendo. Si tras meditar con detenimiento su decisión, la niña intercambia su succulento bocata de jamón por un chicle de fresa, estará dispuesta a defender su opción ante las críticas de terceros.

En los intercambios de trueque es posible fijar el valor de un mismo objeto de diferentes maneras. En el recreo, un cromó muy valorado puede valer cinco cromos de menor categoría, una barrita de chocolate o algún favor o servicio a prestar por el interesado. Los objetos no tienen un precio cerrado de salida al mercado, de forma que las personas interesadas pueden tener una idea relativamente abierta de lo que quieren conseguir con el intercambio o de lo que estarían dispuestas a canjear por el bien que ofrece. La labor de una persona interesada en un bien particular consiste en encontrar algo que ella puede ofrecer a cambio y que, tanto desde su perspectiva como desde la del potencial intercambiador, tiene un valor equiparable al bien en cuestión. Por eso, llegar a un acuerdo implica, a menudo, participar en un proceso de negociación en el que cada parte expone sus necesidades y tiene la oportunidad de considerar las de la otra persona.

Centrándome ya en el ejemplo concreto del dibujo de Lisboa, es evidente que las dos partes participantes en el intercambio consideramos racionalmente justificable la decisión de participar en él. La vida puso ante nosotras la elección entre un dibujo y unos dulces de panadería, y ambas partes optamos por lo que la otra podía ofrecernos. Sin embargo, de las reflexiones anteriores se sigue que las comparaciones que apadrinaron la participación de las implicadas en el intercambio no basculan exclusivamente sobre hechos y consideraciones generales sobre el valor de los dulces y los suvenires manufacturados. *La justificación racional del intercambio es relativa a las circunstancias concretas en que tuvo lugar: las preferencias y valores de las personas involucradas, la coyuntura en que se produjo, etc.* Mi amiga y yo nos planteamos el intercambio porque compartimos curiosidades y cierto gusto por los encuentros casuales; además, estábamos de vacaciones y teníamos tiempo para recorrer las calles de la ciudad sin un rumbo u objetivo fijos. Del hecho de que la elección resultara racionalmente justificable en las condiciones descritas, *no puede extrapolarse la conclusión*

*general* de que el valor del dibujo lisboeta que cuelga en la pared de mi piso es comparable al valor de una bolsa de dulces portugueses. *El mismo intercambio podría no ser racionalmente justificable si alguna de las circunstancias relevantes se alterara.*

Esta dependencia contextual se presenta, en mayor o menor medida, en cualquier intercambio de trueque. Los intercambios varían mucho en función del contexto y pueden resultar más o menos favorecedores para cada una de las partes. No obstante, de esta fuerte variabilidad *no se sigue que el trueque sea una práctica en que “todo vale”: siempre es posible trazar distinciones entre jugadas paradigmáticamente justificables y obviamente injustificables.* Como en todo juego, es posible distinguir entre jugadas maestras –sólo accesibles a aquellos que dominan mejor el arte del intercambio– y jugadas desastrosas. La labor de los participantes es explotar al máximo su habilidad negociadora para evitar que les ocurra como al buen hombre que protagoniza la conocida fábula de Andersen, que parte hacia el mercado con un caballo y vuelve a pie, con sólo un puñado de hierbas aromáticas en la mano<sup>93</sup>.

De todo lo dicho puede concluirse que el grado relativo de valor de los bienes que se intercambian en un trueque no se fija sin apelar a datos particulares del contexto en que se plantea la elección. Las comparaciones en que se basan los intercambios de estas características no son imparciales, es decir, están condicionadas por circunstancias particulares que se dan en la situación en el que se plantean. Por tanto, *es una práctica en que los objetos se consideran comparables sin que se cumpla la condición CI.*

---

<sup>93</sup> Me refiero aquí a la fábula de Hans Christian Andersen titulada “Lo que hace un hombre bien hecho está”. Con una moraleja machista que anuncia ya en el propio título, el relato narra el viaje de un hombre al mercado para vender o intercambiar un caballo que no le resulta particularmente útil. La escasa habilidad mercantil del protagonista hace que, debido a una serie de intercambios desfavorecedores, acabe volviendo a casa con un humilde ramo de hierbas aromáticas.



### 4.3. La objeción del capital

Las conclusiones sobre el trueque son, desde mi punto de vista, un indicio claro de la falsedad de CI. No obstante, es fácil dar con una razón para considerar que no son una base suficiente como para rechazar la necesidad de la condición de imparcialidad. De hecho, no es del todo evidente que el hecho de que dos personas particulares traten dos bienes como intercambiables en un mercado de trueque implique que consideren que estos objetos son comparables. Es posible objetar que las operaciones de trueque no reflejan, necesariamente, *las verdaderas relaciones de comparabilidad* que se dan entre portadores de valor. Después de todo, estas operaciones se basan en comparaciones que *parecen subjetivas o parciales al lado de las comparaciones a partir de las que se fija el precio de compra-venta de los productos en el marco de un mercado capitalista*.

Al lado del flexible criterio de comparabilidad que parece orientar los trueques, el intercambio capitalista parece regirse por *un criterio de comparabilidad independiente de las circunstancias concretas* en que tienen lugar los movimientos particulares de intercambio. En una economía liberal, el valor de los bienes se fija en una unidad de cambio y, en teoría, *depende exclusivamente de las condiciones objetivas del mercado* –es decir, del estado general de la oferta y la demanda tal como queda reflejada en la bolsa de valores–. Por tanto, el valor de un determinado portador, en tanto que producto, no parece depender de las circunstancias que rodean *a uno u otro* intercambio particular. Puede argumentarse, pues, que dos portadores sólo son comparables si se les asigna un precio de mercado igual o muy parecido en una economía de mercado –con independencia de si hay personas dispuestas a trocarlos en otras circunstancias–. Para que esta objeción funcione, es crucial mostrar que *el precio de mercado de un portador se basa en comparaciones que cumplen con la condición de imparcialidad*, es decir, mostrar que las comparaciones relevantes son independientes de *cualquier* contexto particular.

Anteriormente he apuntado que en un mercado capitalista el valor de todos los bienes se cuantifica en una misma unidad. El número de unidades de valor por el que es intercambiable cada bien, no depende de las condiciones particulares en que tiene lugar un intercambio concreto. El precio de una entrada a un concierto de Yann Tiersen en una sala de Barcelona es de 35 euros, aunque mi amiga Marina, amante de la música de este artista desde el primer disco, estaría dispuesta a ofrecer mucho más dinero por asistir al evento. Con todo, el valor de mercado de los bienes depende de ciertas *regularidades que se dan en el número de unidades de valor que las personas están dispuestas a ofrecer* por las cosas. Si tiene sentido fijar el precio de la entrada en 35 euros es porque, de acuerdo con los patrones de consumo observables a medio plazo, es razonable esperar que haya un conjunto de personas interesadas en ver al artista que puedan y estén dispuestas a pagar esa cantidad –un conjunto lo suficientemente amplio, al menos, como para que el evento genere un margen de beneficio razonable–. Así pues, el criterio de comparabilidad que se aplica desde la perspectiva de quien tasa un producto depende, en última instancia, *del criterio de comparabilidad que aplican las personas que son sus consumidores potenciales*.

Si esto es así, el precio de la entrada al concierto de Yann Tiersen se fija en 35 euros contando con que las personas aficionadas a la música del artista considerarán racionalmente justificable intercambiar esta cantidad por el placer de disfrutar de su música en directo. Por tanto, para entender los factores últimos que influyen en el precio de la entrada, parece necesario preguntar cómo determina una potencial consumidora como Marina si vale la pena gastar 35 euros en la entrada al concierto. ¿Qué comparaciones le permiten justificar racionalmente el intercambio de esta cantidad de euros por una entrada? Aparentemente, el único modo en el que un consumidor particular puede legitimar su consideración de que determinado producto vale la cantidad de dinero que se pide por él, es apelar a un conjunto de comparaciones entre el coste de dicho producto y el de otros. El conjunto de comparaciones que vienen al caso desde la perspectiva de un consumidor particular, varía sustancialmente en función de las circunstancias en las que éste se encuentra. Marina, por ejemplo, puede considerar que el concierto vale esos 35 euros porque le encanta el sonido de la banda del artista en

directo y tiene un nivel adquisitivo que le permite gastarse esa cantidad sin hacer grandes sacrificios. El hecho de que sólo tiene que mantenerse a sí misma con su sueldo mileurista –un hecho totalmente circunstancial– determina que unas comparaciones sean relevantes en su deliberación y otras no lo sean. Marina no se siente tentada a considerar, por ejemplo, la cantidad de comida que podría comprar por 35 euros; aunque el precio de la entrada equivale al total de su compra semanal. En cambio, su pasión por el cine, también circunstancial, la lleva a tener en cuenta que con 35 euros podría ver 5 películas de estreno en pantalla grande. Más allá de estas comparaciones particulares, no está claro *en qué otro tipo de comparación* podría basarse la afirmación de que el concierto de Yann Tiersen vale el precio que se le atribuye en el mercado.

La influencia de circunstancias particulares en el criterio de fijación de los precios que acabo de subrayar no impide que los consumidores *se distancien de su propia perspectiva particular a la hora de deliberar* sobre este tipo de cuestión. Es perfectamente inteligible que Paula, que es igual de aficionada a la música de Yann Tiersen que Marina pero no llega a fin de mes, considere que el concierto vale esos 35 euros a pesar de que ella no puede pagarlos. Del mismo modo, un tasador de inmuebles debe renunciar a guiarse por las comparaciones particulares que él considerarían relevantes desde sus propios gustos y circunstancias personales. Sin embargo, quien se distancia de sus condiciones particulares a la hora de pensar sobre el valor de un producto, *debe apoyarse en un conjunto de comparaciones que tienen sentido desde alguna perspectiva particular –aunque esta sea la de un perfil de consumidor potencial que no encarna completamente ningún individuo concreto–*. Para llegar a la conclusión de que el precio del concierto es ponderado, Paula tiene que substituir las comparaciones parciales que resultarían relevantes desde su posición contextual por otras comparaciones parciales. Como hizo en su momento el responsable de fijar el precio mercantil del evento, Paula olvidará sus propias circunstancias y pensará en el perfil paradigmático de los aficionados a la música de Yann Tiersen; considerará las condiciones socio-económicas en las que viven la mayor parte de estas personas y las comparaciones particulares que pueden resultar relevantes desde su perspectiva.

El precio de mercado de un bien o servicio responde, siempre, a un conjunto de comparaciones valorativas particulares que tienen sentido desde el perfil paradigmático de “consumidor potencial” al que va dirigido en tanto que producto. Puesto que hay un grupo amplio de personas que, como Marina, están interesadas en adquirir una entrada para el concierto y que pueden afrontar un coste de 35 euros, parece racional fijar el precio en esa cantidad. Pero es crucial advertir que el criterio de comparabilidad que se aplica en este tipo de deliberación impersonal *no es imparcial*, pues *depende de los intereses y necesidades concretos de un grupo particular de personas* que comparten un conjunto de rasgos relevantes –que van desde su amor por las canciones de Yann Tiersen a su nivel adquisitivo medio–.

Si este análisis es adecuado, desvela la presencia de un tipo particular de *sesgo particular* que condiciona la fijación del precio de los bienes que salen a la venta en un mercado capitalista: el representado por los intereses y necesidades particulares del “*consumidor modelo*” al que va dirigido cada bien considerado como producto. Es interesante preguntarse por qué la presencia de este sesgo tiende a pasar desapercibida. En el marco de una economía de mercado, los ciudadanos tendemos a considerar los precios de los productos como un marcador de su valor absoluto, independiente de cualquier circunstancia o perspectiva particular. Desde mi perspectiva, la invisibilidad del sesgo del “consumidor potencial” se debe en parte a su universalización: en virtud de la propia dinámica inherente al sistema capitalista, este sesgo afecta a todos los productos que salen al mercado. Estas consideraciones permiten entender por qué incluso personas como Paula, *cuya perspectiva particular ha sido excluida del proceso de tasación del bien que desean adquirir*, están dispuestas a asumir con naturalidad un criterio de comparabilidad establecido a partir de un conjunto de comparaciones que sólo tienen sentido desde una perspectiva ajena.

Así pues, de acuerdo con el análisis desarrollado, puede afirmarse que *las comparaciones sobre las que se fija el criterio de comparabilidad entre portadores en un mercado capitalista no cumplen con la condición CI.*

Incluso en circunstancias ideales,<sup>94</sup> el potencial justificativo de dichas comparaciones depende de la consideración de algunas circunstancias relevantes. En suma, el criterio de comparabilidad que permite justificar los intercambios de trueque y los intercambios mercantiles parece establecerse a partir del mismo tipo de materia prima: comparaciones que adquieren sentido desde perspectivas particulares en contextos concretos.

En este punto, es crucial subrayar que la elección entre 35 euros y una entrada al concierto de Yann Tiersen, es lo que los participantes en la discusión sobre conmensurabilidad y la comparabilidad denominan un caso simple de elección. De acuerdo con el argumento que he desarrollado, el proceso comparativo que permite justificar racionalmente esta elección no cumple con la condición CI, ya que *el grado relativo valor de los portadores se fija atendiendo al contexto particular en que se plantea la elección*. En consecuencia, parece razonable concluir que *CI no es una condición necesaria para establecer una relación de comparabilidad entre dos portadores*. Si lo fuera, no habría dos portadores en el mundo que pudiesen considerarse comparables con respecto a un valor o consideración.

Esta conclusión choca frontalmente con nuestras prácticas ordinarias en contextos de elección, negociación e intercambio, de forma que resulta difícil no rechazarla. Si ni siquiera en los casos más simples de intercambio entre bienes o servicios fuera posible considerar la decisión de las partes como una elección racionalmente justificada, la distinción conceptual entre portadores comparables e incomparables con respecto a un valor se disolvería. En consecuencia, se desdibujaría el criterio desde el que establecemos distinciones ordinarias entre elecciones racionales e irracionales. La única manera de hacer inteligibles estas distinciones sería apelar a valores artificiales como la “peridad”, con respecto a los cuales es posible justificar racionalmente una elección con total independencia del contexto particular. Pero lo que buscamos es un concepto de comparabilidad que dé cuenta de nuestras elecciones entre portadores con respecto a valores como la utilidad práctica, la generosidad o la delicadeza. Si aspiramos a que

---

<sup>94</sup> La situación descrita evita considerar fenómenos reales que se dan en las economías de mercado y que contradicen la descripción del funcionamiento del sistema económico en condiciones ideales (como el lobby, el monopolio, etc.).

la noción de comparabilidad juegue un papel explicativo en contextos cotidianos de elección entre portadores, con respecto a consideraciones que ocupan un lugar relevante en nuestra axiología, debemos rechazar la condición de imparcialidad.

A la luz de estos argumentos, la premisa (P) que presenté al principio de esta sección parece verdadera: *ninguna elección entre dos portadores puede justificarse racionalmente mediante un proceso comparativo que cumpla con CI*. Cualquier noción de comparabilidad que presupone CI implica que nuestras elecciones prácticas cotidianas son uniformemente arbitrarias. Esta conclusión es tan poco atractiva que lo más razonable es concluir, *por reducción al absurdo*, que *CI no es una condición necesaria para la justificación racional una elección entre dos portadores*. Esta conclusión sugiere que es necesario rechazar cualquier comprensión de la comparabilidad que presuponga esta condición –incluidas, según el análisis presentado en las secciones 3.4 a 3.6, las teorías elaboradas por Joseph Raz y Ruth Chang–.

En contrapartida, estos argumentos tienen también una lectura más constructiva: si las prácticas de intercambio reales han servido para mostrar que CI no puede ser condición necesaria de la relación de comparabilidad, pueden también servir de punto de partida para una concepción alternativa de este fenómeno. Explorar con más detalle esta concepción alternativa de la comparabilidad, será el objetivo de la próxima sección.

#### **4.4. Valorar desde aquí**

En las secciones 4.2 y 4.3, he defendido que CI no se cumple en ningún caso de elección relevante y, por tanto, no es razonable considerarla como una condición necesaria para la justificación racional de una elección. En particular, he defendido que no es posible determinar si una elección particular entre dos portadores es racionalmente justificable sin referir al contexto concreto en que dicha elección tiene lugar. El aspecto constructivo de esta conclusión es que incentiva el desarrollo de *una concepción particularista de la comparabilidad* –es decir, de la relación que deben

mantener dos portadores para que la justificación racional de una elección entre ellos sea posible—. Desde esta concepción alternativa, una elección entre dos portadores debería considerarse racionalmente justificable, o no, en función de las circunstancias concretas en las que se plantea y la perspectiva valorativa del sujeto o sujetos que deben afrontarla:

*(CP) Dos portadores P1 y P2 son comparables respecto a un valor o consideración V en un contexto de elección E para un sujeto S si es posible establecer una red de comparaciones particulares desde la que la elección de P1 o P2 adquiera sentido desde la perspectiva de S.*

A diferencia de la definición que propone Ruth Chang, esta propuesta sugiere que la comparabilidad no es una propiedad abstracta que existe entre dos portadores con respecto a un valor, con total independencia del contexto en que se plantea la elección entre ellos. Aceptar CP comporta rechazar una concepción de la comparabilidad según la que esta es una función que sólo depende de tres elementos: dos portadores y un valor o consideración<sup>95</sup>. Para determinar si una elección es racionalmente justificable, es necesario evaluar la compleja red de comparaciones particulares que dota –o no– de sentido una elección entre dos portadores, en determinadas circunstancias.

---

<sup>95</sup> Chang aborda en una nota a pie de página una objeción crítica de Sigrún Svavarsdóttir que, en la línea de lo que sugiero aquí, subraya la posible dependencia contextual de la relación de comparabilidad. Su repuesta, que cito íntegramente a continuación, puede ser objeto de una crítica análoga a que me ha llevado a rechazar la idea de que el intercambio capitalista está basado en comparaciones imparciales: “It might be suggested that there is no context-free sorting of items with respect to evaluative predicates because something of practical importance always turns on how an evaluative predicate is applied. According to this line of thought, there is no context-free theoretical truth about whether Mozart is better than Michelangelo—there is only truth relativized to a practical context. (Sigrún Svavarsdóttir raised this objection.) I do not find such pragmatism about value or evaluative comparisons persuasive. Suppose, e.g., that if it is the case that Mozart is more creative than Michelangelo, then I lose my bet with you and will thereby become penniless. The truth about whether Mozart is greater, however, is not determined by my interest in not being penniless. There are two separate context-free theoretical questions: first, the context-free theoretical question of who is better and, second, the context-free theoretical question of how bad it is for me to be penniless. If it is really bad for me to be penniless, it does not follow that Mozart is not more creative. Features of a context do not preclude context-free theoretical truths; they just call for context-free theoretical truths that respond to the considerations made relevant by those features” (Chang 2002b: 683).

La cuestión crucial pasa a ser si, dadas esas circunstancias, desde la perspectiva del sujeto, tiene sentido elegir alguno de los portadores.

Si asumimos esta concepción de la comparabilidad, podemos todavía dar cuenta de la intuición de que hay elecciones que entre portadores en las que no es posible justificar racionalmente ninguna elección. Puede que una persona con un gusto estético exquisito, perciba como absurda la elección entre dos grandes artistas como Mozart y Miguel Ángel con respecto al valor de la creatividad. Desde la perspectiva de este tipo de persona, la única respuesta ante esta elección que se presenta como racionalmente justificable es, precisamente, negarse a elegir entre los dos artistas. En un caso de estas características, podemos hablar de incomparabilidad entre portadores, en el mismo sentido contextual que hablamos de comparabilidad entre un dibujo de las calles de Lisboa y un paquete de dulces portugueses.

Desde la concepción particularista de la comparabilidad, *cualquier par de portadores puede considerarse comparable dadas las circunstancias relevantes*. Sin embargo, es crucial entender la importancia normativa que tiene la inclusión de la referencia al contexto particular –por medio de la paráfrasis “dadas las circunstancias relevantes”– en la anterior afirmación. Defender CP no implica asumir que la comparabilidad es una relación que puede variar arbitrariamente. Que la elección entre dos portadores deba considerarse racionalmente justificable en función del contexto particular en que tiene lugar, *no implica que cualquier pequeña alteración contextual pueda afectar al juicio de que es una elección racionalmente justificable*. Si el sujeto de una elección no es irracional, algo que estoy dando por supuesto, sólo la variación de algunos *hechos relevantes* podrá afectar a sus valoraciones sobre el sentido de las posibles elecciones entre portadores. Así, el hecho de que el nombre de Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni tiene más letras oes que el de Wolfgang Amadeus Mozart, no puede jugar un papel crucial en la narración que permite a un sujeto racional dotar de sentido la elección de Michelangelo con respecto al valor de la creatividad. Si no hay ninguna explicación rocambolesca que justifique el peso que un sujeto atribuye al número de oes en la deliberación, tenemos razones para dudar de



que esté participando en una elección sujeta al tipo de normatividad relevante<sup>96</sup>.

Es importante subrayar, pues, que CP no supone renunciar a la creencia de que la justificación racional de una elección debe apoyarse en algunos asideros objetivos. De nuevo, la analogía con el trueque puede resultarnos útil para justificar esta afirmación: aunque el criterio de comparabilidad que reflejan los intercambios de trueque es llamativamente flexible, esta flexibilidad no permite describir los intercambios particulares como jugadas arbitrarias o caprichosas. La fábula de Andersen sobre el hombre que vuelve del mercado con un manojo de hierbas no tendría una moraleja clara si no percibiéramos los intercambios en los que toma parte como desfavorecedores. Lo que el torpe protagonista recibe en cada jugada es, evidentemente, menos valioso que lo que ofrece. Por ello, si consideramos el objetivo concreto con el que ha acudido al mercado, parece razonable negar que sus elecciones son racionalmente justificables.

La comprensión particularista de la comparabilidad es afín a algunos aspectos de la propuesta global de Chang. Las dos comparten la vocación de articular conceptualmente la intuición de que no es imposible justificar racionalmente algunas elecciones “complejas”. Con este objetivo, Chang recurre a la noción de “paridad”, una cuarta categoría comparativa diseñada *ex profeso* para expresar el tipo de comparabilidad que se da en estos casos. Un defecto de esta categoría, como ya apunté en la sección 3.6, es que no permite entender por qué nuestras prácticas justificativas difieren en los casos complejos respecto de los simples. En los casos de elección simples, establecer una relación comparativa verdadera entre los dos portadores nos permite justificar racionalmente una elección particular entre portadores *sin que sean necesarias explicaciones adicionales*. En los casos de elección complejos, en cambio, el juicio “P1 está a la par que P2” no permite justificar, por sí mismo, ninguna elección particular entre P1 y P2. Como la propia Ruth Chang advierte en algunos de sus escritos, la posibilidad de justificar

---

<sup>96</sup> Reproduzco aquí una variante del argumento que Josep E. Corbí elabora en *Morality, Self Knowledge and Human Suffering*, y sobre cuya base se elabora la noción de “disciplina narrativa” (Corbí 2012: 98-101). Esta noción jugará un papel importante en la sección 7.3, en la que se desarrolla una crítica a la teoría relativista de Gilbert Harman.

racionalmente una elección en un caso complejo implica poder mostrar que no es el resultado de una elección arbitraria<sup>97</sup>. Esto implica, como mínimo, la posibilidad de elaborar una pequeña *narración justificativa* que dote de sentido una elección particular desde la perspectiva relevante. Pero la propuesta de la autora carece de recursos conceptuales para dar cuenta de esta asimetría explicativa con respecto a los casos de elección simples, en que la narración parece ser innecesaria.

En cambio, desde una concepción particularista de la comparabilidad podemos explicar las dificultades específicas que presenta la justificación racional de una elección compleja alegando que, en estos casos, la racionalidad de cualquier elección particular depende de condiciones especialmente concretas. Los intercambios de trueque entre la artista de Lisboa y las turistas sólo podían considerarse racionalmente justificables apelando al carácter particular y los valores de los implicados, así como la coyuntura temporal del intercambio. Del mismo modo, una elección particular entre Mozart y Miguel Ángel sólo puede justificarse racionalmente en función de las particularidades del gusto estético de un espectador; particularidades que no juegan ningún papel significativo en la justificación de una elección entre Miguel Ángel y el mediocre Talentlessi. La ventaja de la concepción particularista de la comparabilidad es que permite comprender los casos de elección complejos como situaciones en las que, lo que tiene sentido elegir, *varía en un grado muy alto en función de las circunstancias personales del sujeto y el sistema valorativo que asume*. Son, pues, casos en los que cualquier elección particular revela *una forma concreta entender la vida y lo en ella hay de valioso*.

Otra ventaja de la concepción particularista es que nos obliga a *reconsiderar seriamente el desafío escéptico de la inconmensurabilidad* –o la incomparabilidad–. Como he señalado antes, CP deja abierta la posibilidad de que haya contextos de elección particulares en los que no sea posible justificar racionalmente ninguna elección particular. No obstante, como también he subrayado, dicha posibilidad queda acotada a un sujeto y un contexto de elección particulares. La incomparabilidad no puede, por tanto,

---

<sup>97</sup> Chang incide en la diferencia que hay entre elegir, en el contexto de una elección compleja, por ninguna razón en particular -lo que llama “plumping” (Chang 2012: 117)- y elegir sobre la base de una razón.

proyectarse sobre toda elección entre dos portadores P1 y P2 con respecto a un valor o consideración valorativa Vn. Esta dependencia contextual, hace que el fenómeno de la inconmensurabilidad –o incomparabilidad– pierda el carácter amenazador que se le atribuye desde la posición escéptica que he presentado en la sección 3.3. Si recordamos, esta posición afirma, en términos generales, que (T1) hay familias de valores –concepciones del bien, teorías científicas, etc.– que no comparten los suficientes conceptos como para que sea posible manejar racionalmente los conflictos que afloran entre ellos. Esta tesis principal se justificaba apelando a una tesis secundaria según la cual (T2) no es posible apelar a un punto de vista independiente del que un sujeto razonable y bien informado pueda solucionar los conflictos entre estas familias de valores, concepciones del bien o teorías científicas. En este capítulo, he abordado el desafío que presenta este tipo de posición en un debate concreto: el de la justificación racional de elecciones entre portadores de valor. Los argumentos elaborados a lo largo de las secciones 4.2 y 4.3 revelan que, al menos en este ámbito de discusión, *(T2) no es una base sólida sobre la que afirmar (T1)*.

Estas consideraciones me llevan a concluir que, en un escenario de conflicto entre dos alternativas, la imposibilidad de adoptar un punto de vista imparcial desde el que justificar una elección particular, no excluye la posibilidad de abordar racionalmente ese conflicto. Lo central es si *desde los puntos de vista de las personas implicadas, en las circunstancias concretas en que se plantea el conflicto entre portadores, es posible elaborar una historia que atienda a las circunstancias relevantes y dote de sentido una elección concreta*. Esta posibilidad existe claramente en muchas elecciones que, desde la posición escéptica, tienden a etiquetarse como casos de elección entre portadores inconmensurables o incomparables. Basta pensar en el enfrentamiento entre Franz y Herman Kafka, que ha servido de hilo conductor del presente capítulo. En el momento en que redacta la *Carta al padre* Franz afronta una difícil elección entre un proyecto familiar con su actual pareja y la dedicación a la escritura, dos formas de vida entre las que no es posible establecer un juicio comparativo global que responda a una de las tres fórmulas comparativas clásicas. Se trata de un conflicto en el que no parece haber una única alternativa que pueda justificarse racionalmente: las

dos podrían justificarse teniendo en consideración la identidad de Franz y el contexto que se describe en la carta. Sin embargo, ninguna de ellas es racionalmente justificable desde un punto de vista imparcial, en el sentido moderno y dominante del término.

Si le damos la razón a la voz escéptica, a falta de una perspectiva imparcial que legitime la elección de una de las dos posibilidades, la decisión de Franz –la renuncia al matrimonio a favor de la escritura– debe considerarse arbitraria. Sin embargo, la decisión del escritor, ante el conflicto de demandas que se le impone, parece responder virtuosamente a la compleja tesitura en la que se encuentra; parece proporcionada y se amolda a ciertas condiciones normativas. La comprensión particularista de la comparabilidad entre portadores de valor permite reconocer el carácter racional de la respuesta del artista.

#### 4.5. El silencio como forma de encuentro

Para cerrar el proceso reflexivo iniciado en el capítulo 3, es preciso reconsiderar los motivos por los que resulta atractivo considerar el enfrentamiento de los Kafka como evidencia en favor de la posición escéptica, es decir, contra la posibilidad de justificar racionalmente una elección particular en algunos casos de conflicto entre portadores de valor. Al final de la sección anterior, he ofrecido una elaboración de la comparabilidad desde la que, como he tratado de mostrar, es posible justificar racionalmente la elección de Franz Kafka. Pero, si las alternativas que Franz Kafka sopesa pueden considerarse comparables en las circunstancias en que el escritor se encuentra al escribir la carta a su padre ¿a qué se debe la sensación de desconuelo que el conflicto entre padre e hijo despierta en el lector de la Carta?

En la primera sección del capítulo 3, señalé la relación que la desesperanza parece mantener con el silencio, aparentemente insondable, que se impone entre las perspectivas valorativas de padre e hijo. Franz y Herman no sólo no perciben del mismo modo el valor que tienen las dos alternativas en juego, sino que *no son capaces de comunicar el sentido que*

*tiene su manera de valorar las alternativas a través del diálogo.* El acercamiento de posturas mediante un intercambio razonado de puntos de vista no parece una posibilidad, ya que nada que Franz pueda decir hará que Herman comprenda su forma de ver la situación. De acuerdo con el primero de los supuestos a los que hice referencia en la sección 3.2, esta experiencia de incomunicabilidad es, en sí misma, un indicio a favor de la verdad de la tesis escéptica –la idea de que en casos como este, ninguna elección particular entre alternativas puede justificarse racionalmente–.

Sin embargo, existen otros enfrentamientos en los que el silencio se instala entre los implicados sin despertar dudas sobre la posibilidad de llegar a un entendimiento sobre lo que cuenta como una respuesta racional a un conflicto entre cosas valiosas. Este es el caso, por ejemplo, del enfrentamiento valorativo que se interpone entre el personaje de Ramón Sampedro y su hermano José al final de la película *Mar Adentro* (Amenábar 2004)<sup>98</sup>. El primero, tetraplégico desde los 25 años, siente que no tiene sentido seguir viviendo postrado en una cama y ha expresado públicamente su deseo de que alguien lo asista para poder dejar de vivir; el segundo, su hermano mayor, siente que Ramón se debe a su familia –que lo adora y lo ha cuidado con cariño desde que sufrió el accidente– y considera que no tiene derecho a disponer de su vida de esta manera. En una de las últimas escenas de la película, Ramón Sampedro parte hacia a Boiro, una ciudad de la costa gallega, donde una amiga lo ayudará a morir. Mientras se despide afectuosamente de su sobrino y de su cuñada, su hermano José lo observa en silencio desde la distancia, apoyado en una zanja cercana, con las manos en los bolsillos y la cabeza gacha. Todos ellos saben, en este punto, que no volverán a ver a Ramón. Ni el guión, ni la historia real en la que se basa la película, brindan una escena que exprese la comunión imposible entre las perspectivas valorativas de los dos hermanos. No hay, entre José y Ramón un abrazo final, o un cruce de miradas que exprese la confluencia en una narración común desde la que dotar de sentido lo que está ocurriendo. José no puede bendecir el viaje sin retorno que emprende su hermano, y Ramón

---

<sup>98</sup> La película narra los últimos años de la vida de Ramón Sampedro, un hombre que quedó tetraplégico en su juventud y, años más tarde, solicitó judicialmente el suicidio asistido.

no puede aceptar los términos en que su hermano concibe su situación. Con todo, y esta es la observación más relevante, la presencia de José en la escena de la despedida, aún en un plano secundario, transmite *una sensación de encuentro en el desencuentro*.

Esta sensación permite establecer un contraste crucial entre el caso de los Sampedro y el de los Kafka. A pesar de que el silencio se impone entre los dos hermanos, la forma en que ambos se comportan expresa su reconocimiento de que las diferentes alternativas en juego adquieren un sentido distinto –o lo pierden– desde la perspectiva del otro. Ramón *no comparte la narración* mediante la que José dotará de sentido su partida, ante sus seres queridos y ante sí mismo, pero *no sitúa esa narración fuera del espacio de lo racional*. Acepta que la narración de su hermano mayor no es la de un loco, sino la narración de una persona tozuda, acostumbrada a protegerlo desde su nacimiento y con ciertas cegueras características; una narración bien intencionada que no es sensible a algunas circunstancias que son cruciales para entender su experiencia. Así, el ejemplo de los hermanos Sampedro muestra que *la falta de confluencia discursiva entre dos perspectivas valorativas con respecto a un conflicto o elección no siempre constituye un indicio razonable de la imposibilidad de justificar racionalmente unas formas de respuesta frente a otras*. La falta de confluencia discursiva no abre, por sí misma, un vacío racional insalvable entre las perspectivas de José y Ramón Sampedro. Si José percibiera realmente la perspectiva de su hermano como irracional, como llega a recriminarle explícitamente en una de las escenas iniciales, no asistiría a la despedida de su hermano, ni le dirigiría un último gesto de despedida desde la distancia. Así pues, en contra de lo que sugiere el primero de los supuestos identificados en la sección 3.2 (S1), *el acuerdo dialogado no siempre es un requisito necesario para el encuentro racional entre perspectivas valorativas inarmónicas*.

Esta conclusión sugiere que tampoco los otros dos supuestos sobre los que se apoyaba el diagnóstico escéptico son verdaderos. El segundo de ellos (S2) establecía que no hay otra fuente de encuentro racional que el diálogo libre de resortes emocionales. Sin embargo, el encuentro entre los dos hermanos se basa en la manifestación de gestos y actitudes que expresan el reconocimiento mutuo del sentido de la perspectiva del otro. Asimismo, el

supuesto (S3) establecía que un acuerdo de mínimos es la única forma de acuerdo accesible, allí donde el diálogo no garantiza un encuentro entre perspectivas valorativas. Dado que el encuentro de José y Ramón no parece responder a la lógica estratégica de este tipo de pacto, también este supuesto parece falso.

Si el halo de inquietud que rodea el enfrentamiento de los Kafka no se debe, en realidad, a la imposibilidad de que padre e hijo acepten una posición valorativa común por medio del diálogo, cabe preguntarse qué otro aspecto del caso explica el desasosiego que despierta. Mi sugerencia es apuntar a una circunstancia que ya se ha apuntado al describir el conflicto en la sección 3.1 y que no se da en el caso de los Sampedro: el hecho de *uno de los implicados en el enfrentamiento niega taxativamente el sentido racional de la perspectiva valorativa del otro*. Herman, en particular, rechaza la decisión de su hijo de renunciar al proyecto familiar como si se tratase de una elección completamente *absurda*. Según la interpretación de los hechos, que el propio Franz atribuye a su padre en un fragmento final de la carta, Herman considera que su hijo se ha dejado llevar por motivos irracionales como el miedo neurótico al matrimonio:

Eres incapaz de vivir; pero con el fin de instalarte en la vida cómodamente, libre de preocupaciones y sin reprocharte nada, demuestras que yo te he quitado toda la capacidad de vivir y que me la he metido en el bolsillo. (...) Un ejemplo: cuando hace poco querías casarte, querías al mismo tiempo no casarte, eso lo admites en esta carta, pero, para no complicarte la vida, querías que yo te ayudase a no casarte prohibiéndote ese casamiento por la “deshonra” que tal enlace haría recaer sobre mi apellido. (Kafka 1999: 72-73)

Desde la perspectiva de un lector sensible, este rechazo taxativo del sentido de la elección de Franz resulta difícil de aceptar. A la luz de los retazos autobiográficos revelados a lo largo de la carta, parece obvio que el escritor tiene motivos para valorar su situación de la manera en que lo hace. Sin embargo, su padre se resiste férreamente a considerar la lógica que puede haber tras la decisión de su hijo. Esta actitud puede verse, sencillamente,

como una expresión de egoísmo o falta de empatía: mientras que Franz necesita cierto grado de reconocimiento paterno para poder seguir adelante con su vida, Herman puede llevar una vida satisfactoria sin contar con la comprensión de su hijo. Sin embargo, y este es un apunte importante, sería considerablemente más difícil para el padre *negarse a ver cualquier resorte de racionalidad en la elección de Franz si la lectura reconciliadora del conflicto no avalara su reacción*. Desde la perspectiva de Herman, resultaría difícil sostener una interpretación tan sesgada de la situación en un contexto social en el que esta lectura del conflicto no fuera hegemónica.

La lectura reconciliadora de los conflictos de valores *no permite aceptar que un choque de demandas puede tener como consecuencia pérdidas de carácter trágico*. En la *Carta*, Franz deja claro que su padre asume esta lectura del conflicto de valores. Herman se concibe a sí mismo como un hombre justo, en un sentido similar al que la cualidad se le atribuye a Job en el *Antiguo Testamento*: un hombre que ha llevado una vida recta, que ha trabajado duro para sacar una familia y un negocio adelante. Como señalé en el análisis del *Libro de Job*, la pérdida que sufre un hombre “justo”, en este sentido específico, no puede tener un carácter trágico. Si los actos de otra persona causan algún daño a una persona como Herman –por ejemplo, avergonzándolo ante terceros– la culpa recaerá sobre las espaldas de esa persona. En el caso de los Kafka, esta lógica reconciliadora deriva en la siguiente disyuntiva: o bien Herman no ha sido un padre verdaderamente irreprochable, o bien Franz no ha actuado de manera recta y la elección que afronta es un castigo justo. Desde la perspectiva de Herman, esta última conclusión resulta más atractiva y más cómoda, al fin y al cabo, es el escritor el único que acusa una pérdida causada por una decisión tomada a conciencia y en contra de los preceptos de lo que él mismo considera una vida buena. Así, desde la lectura reconciliadora, resulta natural concluir que Franz es el culpable de la pérdida ocasionada por el conflicto y el daño adicional desencadenado por su hostilidad hacia Herman.

Estas reflexiones permiten intuir el potencial destructivo que la lectura reconciliadora puede tener, en contextos de enfrentamiento entre perspectivas valorativas. La lectura reconciliadora legitima una actitud poco receptiva a la experiencia en primera persona de Franz. Dada la dificultad de compatibilizar el testimonio del escritor con esta lectura, su experiencia



tiende a descartarse como *una base demasiado “parcial” como para inspirar una interpretación válida de los hechos*. La confianza en que existe un orden justo objetivo, reconocible desde cualquier perspectiva racional, fomenta que la lectura egoísta de Herman se acabe imponiendo, y que incluso personas implicadas en la disputa de forma menos directa –como la madre o las hermanas de Franz– alberguen dudas sobre la objetividad del testimonio del escritor.<sup>99</sup>

A partir de estas consideraciones, es posible reconocer que una parte importante del daño que experimenta Franz se debe, en realidad, a la aceptación de la lectura reconciliadora del conflicto por parte de Herman y su entorno. La premisa reconciliadora de que cualquier pérdida ocasionada en un contexto de elección entre demandas debe ser compensable, genera *un tipo específico de daño que se añade a la pérdida trágica*. Así, además de la renuncia dolorosa al proyecto de matrimonio con Julie, Franz *debe afrontar también el juicio inculpatario de su entorno familiar, que lo responsabiliza de tomar una decisión autodestructiva*. Aunque se presenta como un juicio “imparcial”, este es un veredicto que obedece a las necesidades particulares de Herman e ignora, por completo, la experiencia de Franz. Su presunta imparcialidad tiene, en sí misma, efectos especialmente destructivos sobre el joven Kafka, que se ve reflejado ante los ojos de sus familiares como un necio incapaz de responder racionalmente ante un conflicto de demandas. En estas condiciones, Franz *ni siquiera puede contar con que se reconozca el carácter legítimo de su proceso de duelo*; tendrá que llorar su pérdida sólo, observado desde el desprecio o la condescendencia.

De nuevo, el contraste con el caso de los Sampedro puede resultar esclarecedor. A diferencia de Herman, José *reconoce el sentido que tiene la decisión de su hermano*, aunque no pueda considerarla como la respuesta más adecuada al choque de necesidades planteado. Tiene razones para criticar la decisión que ha tomado Ramón, pero no las trata como si fueran razones independientes de una visión particular de lo valioso, distinta a la

---

<sup>99</sup> En la carta, Franz señala que el apoyo que su madre puede brindarle respecto de la mirada inquisidora de Herman es muy limitada (Kafka 1999:43-44). Lo mismo afirma respecto de sus hermanas Elli y Valli (Kafka 1999:45). La única excepción es Ottilia, que sí parece compartir una perspectiva crítica similar a la del escritor, y que está especialmente unida a Franz por esta complicidad (Kafka 1999: 47-48).

que refleja la vida de su hermano. Sin salir de esta visión particular, José comparte lo suficiente con Ramón para reconocer las razones que lo llevan a reivindicar el suicidio asistido. Ambos tienen en común, por ejemplo, una concepción católica de la familia y una imagen conservadora del papel del hombre en el hogar. Estas dos ideas son centrales a la hora de explicar tanto los motivos por los que Ramón no puede permitirse vivir a costa del cuidado de la familia de su hermano como los motivos por los que José no puede permitir que su hermano pequeño, que ha quedado a su cuidado, se despida de la vida por voluntad propia. El mutuo reconocimiento de las razones del otro como razones para sostener una valoración alternativa de la situación, marca una diferencia crucial con respecto a la confrontación de los Kafka y explica la sensación de “encuentro en el desencuentro” que palpita en el silencio de los Sampedro.

Así pues, parte de la desesperanza que genera el enfrentamiento de los Kafka parece ser *consecuencia de las dinámicas culpabilizadoras inherentes a la lectura reconciliadora del conflicto*. A la luz de estas reflexiones, parece acertado concluir que la vigencia de la propia lectura reconciliadora *dificulta que se de un “encuentro en el desencuentro”* en los casos de conflicto valorativo y su aceptación generalizada *fomenta un manejo vicioso de los enfrentamientos entre perspectivas valorativas* que añade un daño accesorio a la pérdida trágica inherente al propio conflicto.

#### **4.6. Acompañar en la pérdida**

Como le ocurre a Franz, hay ocasiones en las que una persona se ve drásticamente perjudicada por un conflicto entre alternativas valiosas. En virtud de los mecanismos que he tratado de desenmascarar a lo largo de la sección anterior, la lectura reconciliadora tiende a dar la espalda, precisamente, a la parte que sufre la pérdida trágica bajo la peor de sus facetas. Entender el alcance de esta perversión comporta entender también el papel que *la perspectiva de terceros* juega en la modificación de la imagen que una persona tiene de sí misma, que será objeto de estudio en esta última sección del capítulo.

El veredicto de culpabilidad dictado por Herman es moralmente arrasador para Franz porque tiene la pretensión de ser refrendado *por cualquier persona racional*. Herman asume que no hay un público ante el que la perspectiva de Franz pueda resultar razonable, ni siquiera entre las personas cuya mirada es determinante para su auto-imagen. Parte de lo que significa ser un sujeto moral es cuestionar las propias creencias y percepciones cuando una afronta este tipo de aislamiento valorativo, de modo que Franz se ve forzado a dudar de una experiencia que se le presenta como innegable. Así pues, la perspectiva de Herman condena a Franz a elegir entre el aislamiento y la alienación de sí mismo, una pena dura y forzosa que se suma al dolor que ocasiona la propia renuncia al proyecto familiar. Ambas penas, *soledad y extrañamiento, constituyen un daño accesorio que se adhiere al ocasionado por la propia pérdida trágica*.

La escritura de *La carta al padre* puede entenderse como un intento desesperado de ruptura del aislamiento y de rechazo de la relativización de la propia experiencia de pérdida. Es un paso en la búsqueda de comprensión, si no por parte del padre, por parte de algún *lector sensible* que escuche con detenimiento y comparta el sentido del relato del escritor. Franz da por hecho que su padre no leerá con atención la carta o, si lo hace, lo hará sólo con vistas a elaborar objeciones al texto en términos absolutos. A pesar de ello, redacta el escrito con detalle y estilo, y trata de hacérselo llegar a su destinatario a través de su madre, quien se niega a hacer de intermediaria después de leerla. Si Franz expone la carta ante la mirada de otras personas, es porque su finalidad no se agota en el autoconocimiento. No se trata sólo de aclarar y poner orden a un conjunto de sensaciones ambivalentes, se trata también de *presentar la experiencia de tal modo que otros puedan acompañarlo*. La carta se encontraba entre los escritos que Franz Kafka legó a su amigo Max Brod, con la condición de que los quemara tras su muerte; pasaron décadas hasta que dio con el lector adecuado, que no llegó a tiempo de acompañar a Franz en vida. Pero si la mera posibilidad de ese acompañamiento no tuviese el poder de atenuar el dolor que la mirada de Herman infligía sobre el autor, ¿porqué guardar la carta?, ¿por qué no destruirla en el momento en que le fue devuelta?

El análisis de la tortura que Elaine Scarry elabora en *The Body in Pain* (Scarry 1985: 27-59), sugiere que la tortura es una relación entre tres polos<sup>100</sup>. Dos de ellos, el verdugo y la víctima, son evidentes, pero hay un tercero, *el público*, cuya presencia pasa relativamente desapercibida. La presencia velada de este tercer polo se advierte, paradigmáticamente, cuando se considera minuciosamente la lógica a la que responde la práctica del interrogatorio que acompaña la tortura. Las preguntas que interpone el verdugo, en el curso de la tortura, tienen la función crucial de proporcionar una justificación para el daño infligido a la víctima *ante la perspectiva de un posible público*. Por una parte, el interrogatorio permite al observador del proceso de tortura imaginar que hay un motivo –más allá del mero ejercicio de poder– que justifica los actos del verdugo<sup>101</sup>. Por otra parte, la presencia de las preguntas permite al observador interpretar las respuestas de la víctima como un acto de “traición”, minando la imagen moral que este tiene de ella<sup>102</sup>.

El motivo por el que me interesa recuperar las observaciones de Scarry es que iluminan el papel que puede jugar la figura de terceros, de un espectador o público imaginario, en cualquier relación interpersonal que cabe describir con el término “daño”. Del mismo modo que la víctima de tortura, cualquier persona que sufre daño a expensas de los actos u omisiones de otra persona alberga *la expectativa de ver su experiencia reflejada en la mirada solidaria de terceros* y despertar en ellos determinada actitud reactiva ante

---

<sup>100</sup> Scarry se centra en la relación entre el verdugo y la víctima, pero apunta a la presencia de un tercer polo representado por una posible tercera parte (Scarry 1985: 29, 35). En este punto sigo la lectura de Josep Corbí en *The Loss of Confidence in the World*, que parte del análisis elaborado por Scarry y subraya la importancia de presencia –real o imaginaria– de esta tercera parte a la hora de explicar la lógica a la que obedece el procedimiento de la tortura (Corbí 2012: 46, 49-52).

<sup>101</sup> “Although the information sought in an interrogation is almost never credited with being a just motive for torture, it is repeatedly credited with being the motive for torture.” (Scarry 1985: 28)

<sup>102</sup> “There is not only among torturers but even among people appalled by acts of torture and sympathetic to those hurt, a covert disdain for confession. This disdain is one of many manifestations of how inaccessible the reality of physical pain is to anyone not immediately experiencing it. The nature of confession is falsified by an idiom built on the word “betrayal”: in confession, one betrays oneself and all those aspects of the world – friend, family, country, cause– that the self is made up of.” (Scarry 1985: 29)

la agresión<sup>103</sup>. Con independencia de si estas personas tienen el poder de interponerse en el acto o proceso generador del daño, la irrupción de este tipo de reacción solidaria se percibe como algo valioso que debe ser protegido. Se trata de una respuesta que alivia el sufrimiento de forma especialmente intensa cuando se produce en un “otro relevante” y, en menor grado, cuando se manifiesta en alguien a quien la víctima ni siquiera conoce. Esto explica, por ejemplo, la energía que transmiten las cartas personales de desconocidos que asociaciones como Amnistía Internacional hacen llegar a personas que son objeto de represión, persecución o encarcelamiento por motivos políticos.

Scarry subraya que el carácter incommunicable del dolor físico va en detrimento de una reacción virtuosa ante el daño (Scarry 1985: 27). Adicionalmente, Corbí ofrece un análisis del papel que juega la mirada de terceros en el marco concreto de la tortura, identificando los miedos que incitan a estas personas a ponerse del lado del verdugo y no manifestar una actitud de rechazo hacia la agresión (Corbí 2012: 49-52). Estas son razones de peso para concluir que sólo algunas personas, en circunstancias excepcionales, pueden proporcionar el tipo de acompañamiento moral que toda víctima de daño espera de sus semejantes. Si esto es así, es interesante plantearse qué circunstancias favorecen *que un tercero desarrolle una respuesta sensible hacia el sufrimiento de lo demás y valorar si la hegemonía de la lectura reconciliadora las aviva o las socava*.

Ya he sugerido con anterioridad que la lectura reconciliadora no fomenta una respuesta deseable ante el daño, pues lleva al espectador *a centrar la atención del observador en la atribución de culpa y no en el padecimiento de la víctima*. Aunque es cierto que reconocer y tratar al responsable de una pérdida como tal es parte de lo que significa desarrollar una respuesta moralmente sensible ante ella, es importante advertir que los procesos de culpabilización suelen obedecer a una causa menos justificable. En muchas ocasiones *señalar a un culpable* es un mecanismo que se usa con el fin de *conservar la creencia de que el mundo no es un lugar inhóspito en*

---

<sup>103</sup> Jean Améry identifica esta expectativa a partir de su propia experiencia como víctima de tortura (Améry 2004: 91-92), y se refiere al proceso por el que la víctima deja de albergar esta expectativa hacia sus semejantes como el “quebrantamiento de la confianza en el mundo”.

*el que las personas virtuosas están expuestas a la tragedia.* En esas ocasiones, el castigo que se impone sobre la persona responsable no se concibe como una forma de atender el daño ocasionado por la pérdida, y puede resultar totalmente desproporcionado con respecto a esta. En el enfrentamiento de los Kafka, se observan con claridad los efectos moralmente contraproducentes que tiene la obsesión por señalar un culpable. Centrado en evitar, a toda costa, el cargo de haber contribuido a crear las condiciones en las que aflora la elección trágica de Franz, Herman no puede escuchar a su hijo. La necesidad de evadir cualquier atribución de culpa favorece su enroque emocional, y le impide operar pequeñas modificaciones en su postura a la luz del relato de su hijo.

Cabe, en este punto, volver a establecer el contraste con el caso de los hermanos Sampedro. En el marco de la disputa entre José y Ramón, tal como se representa en la película *Mar adentro*, encontramos una tercera mirada que entra en fricción con las perspectivas de ambos hermanos y favorece la canalización del conflicto. Manuela, mujer de José y cuidadora cotidiana de Ramón, ejerce una sutil labor de mediación que acaba derivando en la forma limitada de encuentro que he descrito anteriormente. Sensible a los motivos que explican la actitud de los dos hermanos, Manuela está cerca tanto de José como de Ramón, sin estar de acuerdo con ninguno de ellos. Tiene la capacidad de atender y dotar de sentido las experiencias particulares de ambos y se desenvuelve bien en el arte de comunicar las emociones relevantes, mediante los gestos y las palabras que pueden llegarle a cada destinatario. Es sólo gracias a *la presión que ejerce esta mujer sobre la mirada de José* que su lectura inicial de la situación se ensancha lo suficiente como para acabar acogiendo el sentido de la decisión de Ramón.

El ejemplo de Manuela ilustra el potencial que tiene la mirada y la acción de terceros en el marco de un enfrentamiento valorativo a la hora de facilitar o imposibilitar el acercamiento de las perspectivas implicadas. Este potencial se agranda especialmente cuando se trata de personas que tienen *un papel relevante en la vida de los implicados en el conflicto*. Lo que convierte a Manuela en una observadora virtuosa es su *apertura a la experiencia trágica*, el vínculo de confianza que la une a los dos hermanos y su capacidad de reacción ante los elementos de la situación que son moralmente relevantes. Es una persona que sabe que en ocasiones la vida no

responde a lo que uno espera de ella, sin que sea culpa de nadie y sin que sea posible revertir ese hecho doloroso de ninguna manera.

Esta no es una perspectiva que se adquiera mediante un proceso de abstracción, liberando la experiencia de su contenido particular; es una perspectiva que esta mujer ha alcanzado *atravesando algunas experiencias dolorosas relevantes que la vida ha puesto en su camino*. La sensibilidad de Manuela no tiene un carácter impersonal, es precisamente su arraigo en experiencias particulares lo que le permite vencer las dinámicas poderosas que operan en su contra. Es, por tanto, *una sensibilidad cuyo valor no puede reconocerse –y menos, cultivarse– en el marco de una sociedad que gestiona los conflictos desde los presupuestos de la lectura reconciliadora*. Así, la aceptación generalizada de esta lectura es un obstáculo tanto para el desarrollo y la puesta en práctica efectiva del tipo de respuesta virtuosa ante el conflicto que este personaje encarna.

En contrapartida, la lectura reconciliadora, en combinación con los miedos inherentes a la posición de la persona que observa el daño en tercera persona, alimenta una lectura de la acción del sujeto trágico en términos de locura, inmoralidad, o inconsciencia. Cuando el testimonio del sujeto de un conflicto no encaja sin fricción en ninguna de estas categorías, el hambre de consuelo nos impulsa a relativizar la verdad de su experiencia. En muchos casos, esta presión deriva en alguna forma de *tergiversación –no necesariamente malintencionada ni consciente– del testimonio de quien sufre la pérdida trágica en primera persona*.

La cantidad de relatos que responden a esta tendencia deformadora es abrumadora. Para cerrar este capítulo, me detendré sólo en un caso de malinterpretación que considero especialmente ilustrativo, que tiene lugar en uno de los capítulos de *Memoria del mal, tentación del bien* (Todorov 2002: 215-224). En este capítulo, Tzvetan Todorov, un intelectual europeo de reconocido prestigio, reivindica el valor del testimonio de Primo Levi en tanto que víctima de la Shoah. Para ser exacta, el autor no ensalza la narración de la experiencia que elaboró Levi en tanto que expresión de la experiencia de los supervivientes de los campos de exterminio. Todorov presta especial atención a los relatos de Levi porque detecta en ellos una lectura particular de la experiencia de Auschwitz que tiene virtudes específicas frente a las

narraciones elaboradas por otros supervivientes. Desde el punto de vista del autor, el discurso de Levi es especialmente valioso porque, a diferencia de otros<sup>104</sup>, *no reivindicaba el resentimiento como una actitud legítima ante los que participaron, de una u otra manera, en la generación del daño*. Desde la lectura de Todorov, la perspectiva de Levi es más constructiva y esperanzadora que la de algunos de sus compañeros de sufrimiento, pues se centra en recordar lo acontecido *como medio para evitar que la historia se repita*. En oposición a otros supervivientes, la mirada de Primo Levi permanece abierta a la esperanza de un futuro mejor para la humanidad.

Buen conocedor de la evolución de la obra de Levi, Todorov no deja de reconocer que su prosa se va oscureciendo con el paso de los años. Para hacer constar esta deriva, el intelectual no duda en citar brevemente algunos fragmentos en los que el autor italiano advierte con tristeza que la humanidad está recayendo, apenas dos décadas después de la Segunda Guerra, en los mismos errores que derivaron en los campos de exterminio. Consideradas a la luz de la trayectoria vital de Levi, estas observaciones –introducidas prácticamente al final del capítulo– sugieren que es necesario matizar la fe de Levi en un porvenir esperanzador. Pero, al final del capítulo, la reflexión de Todorov vira en una dirección que genera cierta perplejidad:

Parece que sólo tenemos elección entre culpabilidad y desesperación, una elección que puede llevarnos a renunciar a la vida. Pienso, sin embargo, que debemos abstenernos de atribuir a Levi la responsabilidad de su muerte. (...) Como advierten varios comentaristas, entre ellos algunos amigos íntimos de Levi, no es seguro que en su caso se tratara de un suicidio. (...) Si hubiera querido suicidarse, ¿habría escogido, un químico como él, un medio tan poco seguro? (...) Lo cierto es que el suicidio no es, en modo alguno, la culminación lógica de su reflexión. (Todorov 2002: 224)

---

<sup>104</sup> El contraste que Todorov establece un contraste explícito entre Améry y Levi: “Comentando con escepticismo la actitud de Jean Améry, otro ex prisionero convertido en escritor pero que, por su parte, había elegido devolver los golpes”, Levi escribe: “Quien se pelea a puñetazos contra el mundo entero (...) está seguro de la derrota”. El propio Levi optó por otro camino, el de la razón y la discusión” (Todorov 2002: 222). La posición de Améry respecto de la posibilidad de reconciliación entre las víctimas y la sociedad alemana se ha abordado en la sección 2.4. En esta sección definiendo una lectura de sus textos desde la que no resulta aceptable afirmar que el escritor no optó “por el camino de la razón y la discusión”.



Es difícil capturar brevemente la lógica a la que responde el movimiento reflexivo que Todorov ejecuta en este párrafo, un movimiento que se apunta ya en *Face à l'extrême* (Todorov 1991: 285-297)<sup>105</sup>. Consciente de que su lector percibirá el desencanto y la tristeza que expresan los últimos escritos de Levi como un indicio de que su muerte pudo ser fruto de su propia decisión, Todorov apunta sólo indicios que pueden llevar al lector a descartar esta posibilidad. Sugiere también que sus reflexiones no mantienen ninguna relación lógica con la posibilidad del suicidio. Sorprende, pues, que un pensador de su calibre no se detenga a justificar con mayor minuciosidad la “lógica” que lo lleva a confiar en el carácter accidental de la muerte del escritor. Lo que sabemos, respecto de esta cuestión, es más bien poco definitivo: que Levi murió como consecuencia de haberse precipitado por el hueco de las escaleras, que al daño de la experiencia en Auschwitz se sumaba la tristeza por la reciente muerte de su madre, que no dejó una nota de suicidio ni se despidió de sus amigos. Las circunstancias que rodean la muerte del autor no permiten descartar con seguridad ninguna de las dos conjeturas –el suicidio o el accidente–. A pesar de ello, Todorov *parece presa de un impulso que lo lleva a respaldar la conclusión de que Levi no fue responsable de su propia muerte*.

La maniobra de Todorov pone en evidencia un compromiso con la lectura reconciliadora de los conflictos y, en particular, con una lectura anti-trágica de la experiencia de Primo Levi. El autor parece atribuir valor al testimonio de Levi, precisamente, en virtud de *su presunta resistencia a la experiencia de vacío o falta de sentido*<sup>106</sup>. Que esta es una lectura sesgada de

---

<sup>105</sup> En este libro, escrito años antes, Todorov parece dar por supuesto que Levi se suicidó, pero insiste en considerar que este hecho no tienen relación alguna con la posición que adoptó respecto a su experiencia en los campos (Todorov 1991: 288). En el texto, Todorov defiende una interpretación de la experiencia de Levi según la que el escritor “subestimó su capacidad de entender el enemigo sin sufrir” y, a causa de esto, no pudo evitar caer en la desesperación (Todorov 1991: 297).

<sup>106</sup> Para reforzar esta afirmación, merece la pena hacer referencia a la conclusión del capítulo: “El rayo de luz no procede del mundo que Levi describe y analiza, sino del propio Levi: que hombre como él hayan sabido resistir la contaminación por el mal es lo que se convierte, a su vez, en fuente de aliento para los demás. (...) Puesto que no quiso limitarse a las amargas conclusiones que se le imponían, hoy nos es especialmente valioso” (Todorov 2002: 224).

los textos de Levi, puede verse con claridad paradigmática en el capítulo titulado “La vergüenza” que forma parte de *Los hundidos y los Salvados*, el último libro de la trilogía de Auschwitz (Levi 2002: 65-81). Julián Marrades resume así, una lectura trágica del testimonio de Levi, que se justifica cuidadosamente atendiendo a la prosa del autor:

En efecto, por un lado, la lucha por vivir era un modo de resistirse a ser destruido o a ser rebajado a la mera animalidad, de oponerse a la cosificación a la que se veía empujado, y en esa medida la lucha por sobrevivir adquiriría un significado moral: era un modo de afirmar la vida como algo humano o digno de ser vivido, frente a las potencias que trataban de aniquilarla, no sólo física, sino también moralmente. Pero, en tanto que oponer resistencia a la destrucción sólo le fue posible, en aquellas circunstancias, por haber postergado valores tan importantes para él como la solidaridad con sus compañeros de sufrimiento, Levi descubre que ha pagado por su vida el precio de un envejecimiento. Ese descubrimiento es la vergüenza del superviviente. (Marrades 2001: 90)

La pérdida trágica parece estar en el corazón de la experiencia de Levi: no es posible comprender su testimonio sin recurrir al mismo concepto de vida dañada que encarnan héroes o heroínas trágicos como Antígona o Edipo<sup>107</sup>. Tras atravesar el infierno dantesco de los campos de exterminio, Levi volvió al mundo de los vivos, pero su vida quedó por siempre marcada por la vergüenza de haber sobrevivido –una vergüenza de la que Levi ni puede ni quiere desprenderse, pues la siente como una señal de humanidad–.<sup>108</sup> Como

---

<sup>107</sup> Marrades sostiene también la analogía entre la situación de Levi y la de un héroe trágico como Edipo: “Y así como Edipo se sentía avergonzado porque, a pesar de no haber querido cometer ningún crimen, era culpable de que, a través de lo que hizo, hubiera quedado mancillado en él algo que no era suyo –las leyes inviolables de los dioses–, así también el superviviente de Auschwitz avergüenza de haber asistido en su persona a un envejecimiento que, aunque sepa que no puede reprochárselo, sin embargo ha dañado en él algo que no le pertenece, porque es constitutivo de su identidad humana” (Marrades 2001: 90).

<sup>108</sup> Una idea que Levi enfatiza es que “los mejores” o “los más “valientes” murieron en los campos y sobrevivieron sólo “los más aptos” (Levi 2015: 77-78). Su vergüenza responde, en parte, a la conciencia de haber sido uno de los presos llamados “prominentes” en la jerga del campo, personas que gozaron de pequeños privilegios respecto del resto de prisioneros a cambio de prestar algún servicio especializado -gracias a sus estudios de

sugieren las abruptas maniobras ensayísticas de Todorov, no es fácil defender una interpretación reconciliadora del viaje del autor sin violentar el sentido de sus palabras:

...todos (los supervivientes) teníamos un malestar incesante que nos envenenaba el sueño y que no tenía nombre. Llamarlo “neurosis” es simplista y ridículo. Tal vez sería más justo ver en él una angustia atávica, aquella de la cual se siente el eco en el segundo versículo del Génesis: la inscrita en todos del *tòhu vavòhu*, del universo desierto y vacío, aplastado bajo el espíritu de Dios, y del que el espíritu del hombre está ausente: no ha nacido aún y ya está extinguido. (Levi 2015: 79)

Hay una mirada, una mirada trágica, desde la que es posible percibir la reivindicación de la vida latiendo en cada una de las frases que Levi escribió, desde 1945 hasta sus últimos días. Esta mirada permite reconocer la exaltación de la vida que nutre la prosa de Levi con independencia de si fue él o no quien decidió abandonar la existencia –una existencia que él mismo situaba en un universo paralelo al del resto de los seres vivos–.<sup>109</sup> La pregunta relevante, desde este ángulo, es *si celebrar la vida significa siempre seguir respirando hasta el final* o puede, en algunas circunstancias, significar algo distinto. *La experiencia de Levi*, como la de otros supervivientes de los campos de exterminio, *enfrenta a sus*

---

química, Levi tuvo la oportunidad de trabajar en un Kommando al que se le asignaban trabajos en condiciones comparativamente menos duras que a la mayoría- (Levi 2005: 146-155). Por otra parte, habiendo sido testigo privilegiado del mal que es capaz e infligir el ser humano sobre sus semejantes, Levi siente también lo que él llama “vergüenza del mundo” un sentimiento que vincula directamente con el hecho de ser humano (Levi 2015: 79-81).

<sup>109</sup> Los textos de Primo Levi están surcados de metáforas que subrayan el carácter incurable del daño sufrido y, en consecuencia, sugieren una comprensión trágica de su experiencia como superviviente. Como señala en la cita que he introducido anteriormente, el mal de Auschwitz lo transporta a “un universo desierto y vacío, aplastado bajo el espíritu de Dios, y del que el espíritu del hombre está ausente” (Levi 2015: 79). En otros fragmentos de *Los hundidos y los salvados*, se describe como “Caín” de “sus hermanos” (Levi 2015: 76) y se refiere al dolor de las víctimas de los abusos como una “erinia” “incurable” (Levi 2015: 22). En este último punto, Levi refiere a las reflexiones de Jean Améry sobre la tortura y respeta el énfasis con el escritor afirma el carácter insuperable del daño sufrido.

*lectores con esta pregunta;* los obliga a darle un espacio dentro de los límites de lo que tiene sentido. En esta dolorosa apertura reside parte del valor de la lectura trágica del conflicto frente a su alternativa reconciliadora.

## 5. ENTRE NOSOTROS Y LOS OTROS

Porque aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura del III Reich.<sup>110</sup> (Levi, 1999: 112-113)

### 5.1. Sombras negras

Hay un pasaje de *El corazón de las tinieblas* en que Marlow<sup>111</sup>, antes de seguir remontando el río Congo en busca de Kurtz, describe el paisaje de una de las explotaciones de la compañía marfilera que lo ha contratado. El marino inglés, relata así lo que ven sus ojos:

At last I got under the trees. My purpose was to stroll into the shade for a moment; but no sooner within than it seemed to me I had stepped into the gloomy circle of some Inferno. (...)

Black shapes crouched, lay, sat between the trees leaning against the trunks, clinging to the earth, half coming out, half effaced within the dim light, in all the attitudes of pain, abandonment, and despair. (Conrad 1995: 16)

---

<sup>110</sup> Substituyo la expresión “Tercera Alemania” de la traducción original por “III Reich”.

<sup>111</sup> Marlow es a la vez el protagonista y el narrador de *El corazón de las Tinieblas*, de Joseph Conrad (Conrad 1995). Situado a finales del XIX, el relato cuenta una expedición en la que viaja a las colonias africanas y se adentra en el río Congo, contratado por una empresa marfilera. Su misión es encontrar a Kurtz, el jefe de una explotación particularmente eficiente que parece haber desaparecido en las entrañas de la selva.

Las “sombras negras” que aparecen ante el narrador, se funden con las sinuosas formas de la vasta vegetación de la selva, pero son capaces de sentir el dolor y la desesperación. Aunque su humanidad no se señala explícitamente en ningún punto, queda sutilmente sugerida en la descripción. Las palabras del Marlow captan con precisión y belleza una experiencia cargada de ambivalencia: ante él hay algo que *(a) se resiste a ser mirado bajo la luz distintiva de lo humano y, al mismo tiempo, (b) no puede dejar de reconocerse como tal*. Cuando una persona aparece ante el observador como una sombra negra es porque no se perciben en ella los rasgos relevantes que, en condiciones normales, permitirían identificarla como un ser humano. Con todo, sólo un ser humano puede “perder la esperanza”; si estos espectros oscuros siguen viéndose como sujetos de este tipo de emoción es porque la mirada de Marlow no los ha desvestido totalmente de su humanidad.

Como le ocurre protagonista de *El corazón de las tinieblas* al observar a los exhaustos esclavos en la estación comercial, hay veces que una persona o grupo de personas aparecen ante la mirada de otra de tal forma que su humanidad queda parcialmente velada. El resultado es *una experiencia caracterizada por la oscilación entre las sensaciones (a) y (b) en la que ninguna de las dos se acaba de estabilizar*, y a la que me referiré en lo sucesivo como *experiencia deshumanizante*. La forma en que habitualmente se expresa esta clase de experiencia, es por medio de términos como “bestia”, “bárbaro”, “salvaje”, “monstruo”, etc. Se utilizan también metáforas y comparaciones con entidades o criaturas no humanas –ya sean objetos, plantas, animales, o seres supra-terrenales–. En otros casos, se usan también términos que denotan alguna carencia de sensibilidad moral, como “imbécil”, “lunático”, “infantil”, etc. Todos estos son recursos expresivos con los que una puede tratar de transmitir la impresión de que la criatura ante la que nos encontramos, sin dejar de ser humana, no llega a serlo del todo. Todas ellas sitúan al ser en cuestión más allá, o justo sobre, la línea fronteriza que delimita el conjunto de las *criaturas a las que tiene sentido aplicar conceptos éticos*.

La experiencia deshumanizante puede llevar al observador a *tratar de forma inhumana* a una persona o grupo de personas. Marlow observa con aire cínico e impasible la crueldad con la que los esclavos son explotados en aras de los ideales victorianos de progreso y civilización. Su actitud pasiva

ante las vejaciones, su falta de reacción ante el daño, expresa lo que el protagonista ve: una puñado de sombras negras atormentadas por los hombres blancos que han colonizado el territorio que habitaban.

Atendiendo al ejemplo del relato de Conrad, sería plausible considerar esta experiencia como un fruto perverso de la ideología imperialista alimentado por las marcadas diferencias, no sólo culturales sino físicas, que existen entre colonos y colonizadores. La importancia del contexto histórico colonial parece evidente, ya que es especialmente fácil encontrar ejemplos de experiencia deshumanizante en las narraciones que se sitúan en el marco de un proceso de invasión o colonización –procesos que se narran y describen, en la mayor parte de los casos, exclusivamente desde la perspectiva de la cultura colonizadora–. Así, la experiencia deshumanizante puede rastrearse, por ejemplo, en los textos de Heródoto que narran, entre lo real y lo imaginario, encuentros de los marinos y comerciantes griegos con los habitantes de territorios lejanos (Heródoto 1988: 334-335, 340). Está también presente en las cartas de los que cruzaron el atlántico siglos más tarde y en las memorias de los que buscaron el origen del río Nilo; hombres que “descubrieron” tierras extrañas para gloria y beneficio de sus respectivos imperios. Todos ellos, desde Cristóbal Colón hasta Livingston, pasando por Bougainville, entraron en contacto personas que rompían –por su tez de piel, por su forma extraña de vestirse y comportarse– con su pre-comprensión de lo que era un ser humano y vieron en ellos sombras, diablos, o seres mitológicos.

Sin embargo, la experiencia deshumanizante también puede florar en contextos marcadamente distintos al de la escena descrita por Marlow. En este caso particular, la esclavización, el contraste entre el color de piel de los nativos africanos y el de sus explotadores, su desnudez y el estado de agotamiento en el que se encuentran, favorecen la irrupción de la experiencia deshumanizante en la mirada de del narrador.<sup>112</sup> Con el fin de mostrar que

---

<sup>112</sup> En *Humanidad e Inhumanidad* Jonathan Glover analiza una serie de ejemplos que arrojan luz sobre algunas condiciones que favorecen la percepción de la humanidad de las personas en contextos que favorecen la deshumanización (Glover 2001). Este análisis será relevante en el capítulo 8, a la hora de justificar la tesis de que la noción moderna de imparcialidad que atraviesa el debate entre universalismo y relativismo moral fomentan un trato deshumanizador hacia la alteridad.

ninguno de estos elementos es condición necesaria de esta forma de percepción del otro, puede ser interesante analizar algunos fragmentos de *Amy Foster*, otra obra de Joseph Conrad (Conrad 2000). En este relato breve, es el personaje de Yanko,<sup>113</sup> un joven inmigrante polaco que acaba estableciéndose en un pueblo costero de Inglaterra, quien despierta una mirada deshumanizante en los miembros aborígenes de la pequeña comunidad costera en la que se establece.

Del ejemplo de Yanko me interesa subrayar lo poco que el protagonista y su medio tienen en común con el contexto que rodea a las exhaustas “sombras negras” que Marlow describe en el *Corazón de las Tinieblas*. Yanko es un hombre blanco, joven y apuesto que procede del corazón del continente europeo y que, con el tiempo, se convertirá en un habitante de “pleno derecho” del pueblecito de Brenzett. Hacia el final de la historia, llega a casarse con una chica nacida en la zona, posee su propia casa y labra sus humildes acres de tierra. A pesar de todo ello, la experiencia deshumanizante no cesa de parpadear en la percepción de sus convecinos cuando estos lo observan y tratan con él.

Es cierto que la imagen que las gentes de Brenzett tienen de Yanko varía significativamente según avanza el relato de Conrad. En un fragmento hilarante, el narrador describe cómo, tras sobrevivir al naufragio del barco que debía llevarlo a América y pasar la primera noche refugiado en un establo, el joven inmigrante topa con un granjero de la contornada. La forma abrupta en que el sucio y harapiento protagonista irrumpe en la existencia del señor Smith hace prácticamente inevitable que este paisano lo perciba inmediatamente como una criatura situada en la periferia de lo humano<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> En la novela, Yanko es un joven originario de un pueblo de los Cárpatos que emprende un viaje a América con la expectativa de encontrar allí una vida mejor. El barco que debía llevarlo EEUU naufraga cerca de la costa Inglesa y él resulta ser el único superviviente. Así es como entra en la vida de los habitantes de un pequeño pueblo del Sur Este de Inglaterra, en el que tratará de sobrevivir primero al hambre y al frío; más adelante, al aislamiento social.

<sup>114</sup> “But when that being, parting with his black hands the long matted locks that hung before his face, as you part the two halves of a curtain, looked out at him with glistening, wild, black-and-white eyes, the weirdness of this silent encounter fairly staggered him. (...). Then a sudden burst of rapid, senseless speech persuaded him at once that he had to do with an escaped lunatic. (...) As the creature approached him, jabbering in a most discomposing manner, Smith (unaware that he was being addressed as 'gracious lord,'



Sin embargo, *la aparición de la experiencia deshumanizante persiste a lo largo de los años*, desencadenada por detalles y circunstancias tan sutiles como un corte de pelo fuera de lo tradicional o una vestimenta ligeramente distinta. Pese a que Yanko consigue dominar el idioma y se adapta progresivamente a las costumbres de la comunidad, no deja nunca de convertirse, con cierta regularidad, en el objeto de este tipo particular de experiencia:

His foreignness had a peculiar and indelible stamp. At last people became used to see him. But they never became used to him. His rapid, skimming walk; his swarthy complexion; his hat cocked on the left ear; his habit, on warm evenings, of wearing his coat over one shoulder, like a hussar's dolman; his manner of leaping over the stiles, not as a feat of agility, but in the ordinary course of progression –all these peculiarities were, as one may say, so many causes of scorn and offence to the inhabitants of the village. They wouldn't in their dinner hour lie flat on their backs on the grass to stare at the sky. Neither did they go about the fields screaming dismal tunes. (...) His quick, fervent utterance positively shocked everybody. 'An excitable devil,' they called him.

(Conrad 2000: 35)

El caso de Yanko muestra que la experiencia deshumanizante no es una impresión que generan algunas personas o grupos en virtud de un conjunto cerrado de características, sino en función de condiciones que tienen que ver con el contexto y del sujeto de la experiencia. En el fragmento del relato citado, Conrad recalca que la causa de que Yanko siga siendo percibido como un “diablo excitable” hasta el final de sus días es la relación expresiva que mantiene con su cuerpo y la forma en que sus paisanos valoran este rasgo. Los vecinos de este pueblecito de Devon no pueden evitar percibir la vitalidad que aflora en los gestos del joven como un síntoma de animalidad.

---

and adjured in God's name to afford food and shelter) kept on speaking firmly but gently to it, and retreating all the time into the other yard” (Conrad 2000: 23).

Para entender porqué esta mirada les resulta tan natural, es necesario considerar el papel que la negación de las emociones e inclinaciones corporales juega en la moral victoriana que rige en la comunidad que Conrad describe. Yanko demuestra ser capaz de adaptarse formalmente a las normas, pero no consigue inhibir en un grado suficiente sus emociones e inclinaciones corporales. Desde la rígida moral victoriana, estos resortes son la fuente originaria de la que brota el pecado y deben ser censurados con severidad. Si hay algo que distingue al ser humano de las bestias, es la capacidad de mantener una relación de renuncia o rechazo hacia estas inclinaciones. Así, el factor que vela la humanidad del extranjero ante la mirada de los aldeanos de Brenzett no es sólo su vitalidad, sino el significado que la vitalidad tiene en la concepción ética de esta comunidad.

## 5.2. Babel y la lectura reconciliadora

Barcos llenos de personas naufragan cada día en el Mediterráneo o atracan precariamente en algún punto de la costa griega, italiana o española. Cientos de almas, más afortunadas, viajan en aviones de bajo coste hacia el norte de Europa en busca de un puesto de trabajo que les permita vivir dignamente. Los ríos de seres humanos a los que solemos referir como “migrantes” constituyen hoy una corriente heterogénea: hablan distintos idiomas, profesan diferentes religiones, albergan diferentes expectativas respecto de su futuro en tierras extrañas.

Algo que la mayor parte de ellos comparte –más allá de la definición que los sociólogos hayan propuesto para referirse a un colectivo constitutivamente escurridizo– es el riesgo de convertirse, en algún punto de su diáspora, en objeto de la misma mirada que Yanko padece en el relato de Conrad. La mayor parte de las personas que se ven obligadas a emprender un proyecto de vida más allá del espacio que les es culturalmente familiar toparán, en más de una ocasión, con un reflejo deshumanizado de sí mismas en las retinas de los indígenas de su tierra de “acogida”. Aunque la probabilidad de sufrir este tipo de mirada disminuye cuando se viaja en clase preferente, se tiene la piel blanca y se viste un traje caro, tanto el relato de

Yanko como la biografía de Conrad sugieren que nadie está totalmente a salvo de ser observado por otro desde esta perspectiva<sup>115</sup>.

Dado *el carácter relacional* de la experiencia deshumanizante, nadie está a salvo tampoco de descubrirse como ejecutor de esta mirada. En un breve discurso titulado “The Danger of a Single Story” (Ngozi Adichie 2009), Chimamanda Ngozi Adichie subraya esta doble vulnerabilidad de los seres humanos hacia la deshumanización de la alteridad. Nacida y criada en Nigeria, a caballo entre África y EEUU desde los 19 años, recuerda el gesto de genuina sorpresa de su primera compañera de piso al comprobar que su “roomie” africana sabía cómo funcionaba una estufa. Acto seguido, destaca la continuidad que existe entre esta reacción de sorpresa y su propio desconcierto al descubrir, paseando por las calles de Guadalajara, que los mejicanos no encajan en la imagen estereotípica del “inmigrante abyecto” que transmiten los medios de comunicación en EEUU.

Adichie se reconoce tanto víctima como ejecutora de una mirada que reduce la complejidad de la alteridad para ponerla al servicio de las propias necesidades. El fenómeno de lo que ella llama “*historia única*” –la simplificación deformadora de una cultura o colectivo al que el observador no pertenece– no siempre deriva en deshumanización pero parece íntimamente relacionada con esta. Cuando un relato nos lleva a fijarnos sólo en algunos aspectos de la alteridad, puede contribuir a velar su condición humana. Esta tendencia se exagera si los aspectos en los que el relato nos invita a centrar nuestra atención son exclusivamente los que en la propia cultura se asocian a conceptos como lo animal, lo vicioso, o lo sobrenatural.

El fenómeno de la “*historia única*” y su vínculo con la experiencia deshumanizante me interesa especialmente porque el mundo que el lector y yo compartimos con Adichie, nacida en 1977, no es ya el mismo mundo en el que Conrad y Yanko tuvieron que desenvolverse. Como he tratado de enfatizar al inicio de la sección, el planeta que hoy habitamos es un espacio globalizado, en el que los movimientos migratorios han alcanzado una escala desconocida hasta la fecha. Respondiendo a esta tendencia histórica, ya en la segunda mitad del

---

<sup>115</sup> Los paralelismos entre la historia de Yanko y la propia biografía de Conrad son evidentes. Es muy probable que su propia experiencia como inmigrante en Gran Bretaña durante la era victoriana inspirara la creación del personaje.

pasado siglo, autores como Charles Taylor (Taylor 1997: 225-256) y Clifford Geertz (Geertz 1996: 67-92) insistían en la importancia de repensar algunos conceptos socio-políticos como los de “nación”, “estado” o “cultura”, que sociólogos, antropólogos y politólogos utilizan para describir las sociedades contemporáneas. Estos autores advirtieron que los estados liberales contemporáneos cada vez están más lejos de amoldarse al concepto de estado-nación que Ernest Renan identificaba ya como un concepto ajado a finales del XIX<sup>116</sup>. Geertz, en particular, señala que ni siquiera la realidad histórica de los estados europeos que inspiraron las categorías políticas decimonónicas se amoldaba a ellas sin fricción en el momento en que fueron inventadas (Geertz 2002: 211-267).

Hoy, la mayor parte de los estados del mundo, son recipientes políticos que contienen una sociedad culturalmente diversa; una sociedad atravesada por formas de identificación transversales, que resultan más o menos relevantes en función del contexto. De ahí la urgencia de repensar el significado de los términos con los que tratamos de entender y gestionar la diferencia cultural. Las observaciones de Adichie me llevan a preguntarme si la evolución hacia la interculturalidad de las sociedades contemporáneas y la crítica de las categorías políticas que esta evolución ha favorecido han afectado a los fenómenos de la “historia única” y la experiencia deshumanizante. En particular, me pregunto si en el seno de las sociedades democráticas liberales, el progresivo crecimiento de la diversidad ha redundado en el desarrollo de una mirada colectiva menos simplificadora hacia la alteridad; una mirada que impida o, al menos, *obstaculice la irrupción de la experiencia deshumanizante*.

Puede que, planteada en estos términos, la pregunta sea demasiado general como para ser contestada con rigor. Con todo, existe una poderosa narración contemporánea, íntimamente relacionada con la lectura reconciliadora del conflicto de valores, que parece comprometerse con una respuesta afirmativa al interrogante. De acuerdo con esta narración, sostenida insistentemente por autoridades intelectuales y políticas, *el aparato institucional de los estados liberales contemporáneos permite dar una solución racional a los conflictos que se plantean entre los diferentes grupos culturales*

---

<sup>116</sup> Renan es uno de los primeros pensadores políticos que sugiere que el origen de una nación no depende de la uniformidad racial, lingüística o religiosa, sino que debe concebirse como fruto del consenso entre individuos (Renan, 1882: 27).

*que integran una sociedad.* Según la narración que trato de caracterizar, el aparato del estado liberal-democrático *permite resolver los disensos que afloran entre las diferentes concepciones de lo valioso que coexisten en una sociedad.* Este sistema político, en virtud de algunos valores o procedimientos distintivos, puede dar salida a estos conflictos *evitando la irrupción de la pérdida trágica.* Así, la gestión liberal de estos conflictos entre grupos de afinidad cultural puede evitar que se produzcan daños que no puedan ser objeto de los mecanismos de compensación que he descrito en el capítulo 2.

Como veremos más adelante, existen posiciones influyentes que conciben de modo distinto estos valores o procedimientos. Para Thomas M. Scanlon tienen su origen y fundamento en determinada noción de lo que “no es razonable rechazar”; para Martha Nussbaum, en una extensa lista de capacidades básicas. Pero sean cuales sean estos procedimientos, principios o valores, la narración reconciliadora afirma su potencial a la hora de evitar que se produzcan fenómenos con consecuencias tan destructivas como el de la historia única o la mirada deshumanizante. Si la organización democrático-liberal de una sociedad puede anular el componente trágico del choque cultural es porque no sólo posibilita la coexistencia pacífica de diferentes visiones de lo valioso en una sociedad. Evitar la pérdida trágica en contextos particulares de conflicto cultural comporta promover una mirada no simplificadora hacia la alteridad que favorezca la percepción de su plena humanidad.

A lo largo del último siglo, respondiendo a la necesidad planteada por los movimientos migratorios, la estructura institucional de algunas democracias liberales ha experimentado algunas modificaciones para adaptarse progresivamente a las exigencias planteadas por la diversidad. Me refiero, en particular, a la puesta en práctica de un conjunto de políticas que Will Kymlicka denomina multiculturalismo liberal (Kymlicka 2007: 61). Kymlicka distingue entre tres tipos de grupos culturales que son sujetos paradigmáticos de estas políticas: poblaciones indígenas, nacionalismos minoritarios y poblaciones migrantes –si bien insiste en la dependencia contextual de estas categorías–. Con respecto al tratamiento político de este último grupo, el autor presenta así la evolución que se ha producido en la política de los estados liberales desde los años 60:

Today, by contrast, it is considered normal and natural (at least within traditional immigration countries) for immigrants and their descendants to have an ethnic identity, to cherish it, to express it in public space, and to have it reflected and accommodated in public institutions. Immigrant identity has become normalized. (...) For most immigrant groups, ethnic identity is no longer a source of shame, or fear. And this is reflected and reinforced by multicultural policies that impose a duty on public institutions like schools or media to ensure that immigrant groups are visible in their programming, that traditional stereotyping is avoided, and that the contributions of immigrants to national history or world culture is recognized. (Kymlicka 2007: 155)

Es obvio, pues, que el discurso de la diversidad cultural ha penetrado con fuerza en la teoría política liberal. Es cierto también que algunos países como Australia o Canadá, particularmente afectados por las tres formas de interculturalidad que Kymlicka distingue, han emprendido con decisión iniciativas multiculturalistas. Sin embargo, como el propio estudio del autor revela, el suyo es un caso relativamente excepcional. De hecho, este tipo de medidas se han implementado sólo tímidamente en países tradicionalmente receptores de inmigración como Nueva Zelanda, EEUU, Reino Unido, Holanda y Suecia. En la mayoría de países europeos estudiados –Austria, Dinamarca, Finlandia, Francia, Alemania, Grecia, Irlanda, Italia, Noruega, Portugal, España y Suiza– han encontrado una fuerte resistencia (Kymlicka 2007: 74).

Para entender este *desacompañamiento entre teoría y práctica política* es central entender el reto que realmente plantea la diversidad desde la concepción política liberal. *El compromiso de no violentar los cauces del liberalismo político parece entrar en tensión con la voluntad de responder a las necesidades identitarias de algunas minorías culturales.* Las concepciones de lo valioso que conviven actualmente en el marco de la mayor parte de los estados liberales tienden a defender maneras de manejar algunos asuntos de relevancia pública que entran en fricción. En muchos casos, existe incluso un disenso básico respecto del lugar que debe ocupar la escisión liberal entre lo “público” y lo “privado”. En consecuencia, es inevitable que en el seno de una sociedad que atesora su diversidad mediante políticas

multiculturales surjan confrontaciones entre diferentes comunidades. La aspiración del multiculturalismo liberal es *proporcionar cauces que (a) sean consistentes con los valores o procedimientos que sustentan el sistema democrático-liberal y (b) que se demuestren útiles para canalizar o solventar satisfactoriamente estos enfrentamientos.*

A vista de pájaro, el hecho de que los llamados “conflictos culturales” se acepten como un reto político más de las sociedades liberales actuales prueba que la narración reconciliadora liberal tiene algo de verdadero. El conflicto cultural, en su sentido específicamente liberal, es un campo de juego en el que los participantes – los grupos implicados en un enfrentamiento– son reconocidos por el estado como colectivos de *ciudadanos sujetos a un mismo conjunto general de derechos y libertades.* Si este reconocimiento es real, y no una mera impostura, deben cumplirse unas condiciones materiales mínimas que garanticen que ninguno de los grupos se encuentra en una situación de subordinación que le impida ejercer plenamente estos derechos y libertades en el marco de la interlocución con el otro.

Así, en consonancia con la narración reconciliadora, las propias reglas a las que se somete el fenómeno del conflicto cultural en los estados liberales, en virtud de su compromiso con el liberalismo político, parecen reforzar una mirada hacia el otro en términos de igualdad. Como mínimo, son reglas que parecen promocionar un tipo de interlocución que obstaculiza la deshumanización de la alteridad: si para conseguir lo que necesito estoy obligado a sentarme a la mesa a discutir contigo, que tienes la capacidad y los medios de participar competentemente en la discusión, es difícil que no te perciba como un ser humano. Desde esta óptica, aún en la ausencia de políticas multiculturales decididas, la democracia liberal es un sistema político que favorece una interlocución igualitaria entre grupos de afinidad cultural en el marco de un conflicto.

Esta alianza apriorística entre la organización de los estados liberales y la interlocución igualitaria entre alteridades culturales hace que las situaciones cotidianas invocadas por Adichie resulten paradójicas. Lo razonable sería esperar que, en un estado democrático liberal, fenómenos como el de la historia única o la mirada deshumanizante tiendan a desaparecer. Por eso sorprende que Adichie, que vive entre Nigeria y Estados Unidos, narre en primera persona sus experiencias como víctima y agente del fenómeno de “la historia única”. Después de todo, el espacio en el que tienen

lugar las escenas que relata la autora son dos sociedades liberales profundamente diversas desde su constitución como estados –EEUU es incluso uno de los estados liberales que ha implementado políticas multiculturales por encima de la media de los países estudiados por Kymlicka–.

Teniendo todo esto en consideración, es interesante preguntarse *si, como sugiere la narración liberal reconciliadora, las transformaciones que ha sufrido el liberalismo político para acomodar la diversidad cultural suponen un obstáculo real para los fenómenos de “la historia única” y la experiencia deshumanizante.*

### 5.3. Un conflicto cultural contemporáneo

El elocuente discurso de Adichie no es la única expresión que puede motivar sospechas sobre la falsedad, al menos parcial, de la narración reconciliadora liberal. Hay voces menos articuladas que, como la suya, denuncian la pervivencia de una mirada simplificadora y deshumanizante hacia la alteridad cultural en las sociedades liberales contemporáneas.

Centenares de coches ardieron en los barrios periféricos de diversas ciudades francesas entre octubre y noviembre de 2005. Es posible que el lector recuerde las imágenes de los disturbios y, sin embargo, desconozca que se originaron espontáneamente en Clichy-sous-Bois, un suburbio del este de París, tras la muerte de dos jóvenes musulmanes de origen africano mientras escapaban de la policía. Durante el segundo día de protestas Siako Karne, hermano de uno de los fallecidos, declaraba: “Nosotros respetamos la república; la república tiene que respetarnos” (Burke 30/10/2005). En las declaraciones de Karne puede rastrearse *la presencia de un “nosotros” diferenciado que no se siente respetado por las instituciones políticas liberales.* Muchos de los jóvenes que participaron en las protestas de 2005 pertenecían a ese colectivo al que muchos seguimos refiriéndonos como “inmigrantes de segunda generación”. El propio término denota una forma de pertenencia subalterna a la sociedad francesa aunque, paradójicamente, estos jóvenes son ciudadanos franceses desde su nacimiento. Ofrecer una



explicación creíble de sucesos como estos no es posible si se pasa por alto factores esencialmente vinculados a la diferencia cultural.

Si bien el conflicto cultural es hoy un punto más de la agenda política de muchos estados liberales, la reaparición periódica de sucesos de este *tipo puede leerse como un indicio de que, en la práctica, la gestión liberal de estos conflictos no obstaculiza de forma determinante la adopción de una mirada deshumanizante hacia las minorías culturales*. Para evitar que esta hipótesis bascule sobre hechos que pueden pasar por anecdóticos, me gustaría presentar con más detenimiento un caso particular de conflicto cultural en el seno de una sociedad liberal. El caso en cuestión debería servir para motivar una actitud crítica respecto a la narración reconciliadora liberal y vertebrar el discurso que desarrollaré a lo largo de los próximos capítulos.

En Septiembre de 2012, en medio de la tensión generada en varios países de Oriente Próximo por la difusión de una película ofensiva contra el Islam, la revista satírica francesa Charlie Hebdo publicó un polémico conjunto de viñetas. Los dibujos, algunos de los cuales representaban al profeta Mahoma desnudo<sup>117</sup>, ridiculizaban la reacción despertada por la película en “el mundo musulmán”<sup>118</sup>. Unos días después de la publicación, la redacción de la revista fue parcialmente destruida tras recibir el impacto de un *cocktail* molotov y la web oficial de la publicación fue sabotada y substituida por una imagen de la Meca surcada por el eslogan “There is no God but Allah”. En los días posteriores al ataque, en los medios de comunicación se impuso una interpretación de los hechos de acuerdo con la cual la crisis escenificaba el choque de la libertad de expresión, estandarte del sistema de valores republicanos, frente al integrismo religioso musulmán.

---

<sup>117</sup> El Corán no prohíbe expresamente la representación gráfica de la figura de Mahoma pero esta creencia es respetada en el seno de muchas comunidades musulmanas. En los dibujos o esculturas en las que aparece el profeta suele representarse con el rostro cubierto por un velo.

<sup>118</sup> La cita pertenece a uno de los dibujos de la contraportada (*Charlie Hebdo* 9/09/2012).

Portada y  
contraportada  
del número 1057  
de la revista  
Charlie Hebdo.



Los representantes de las principales asociaciones islámicas de Francia reaccionaron interpretando la publicación de la Charlie Hebdo como un gesto de provocación y se sumaron a la estela de protestas que ya habían sido convocadas en diversos países para protestar contra el vídeo de Youtube. El Gobierno socialista de François Hollande desaprobó la decisión editorial de la revista, llamó a los ofendidos a mantener la calma y apeló al sentido de la responsabilidad de todos ciudadanos franceses para evitar que la polémica experimentara una deriva violenta. En previsión de ataques a la sede de la revista, el Ministerio de Interior reforzó la seguridad ante la redacción del semanario, cuyos antiguos locales ya habían sido destruidos por un ataque con cócteles molotov en noviembre de 2011, tras la publicación de un número especial titulado “Charia Hebdo”.

El caso de las viñetas de la Charlie Hebdo, que acabaría derivando en el sangriento atentado terrorista de 2015, arranca como un caso paradigmático de conflicto cultural en el marco de un estado liberal. Empieza siendo un enfrentamiento entre la redacción de la revista y algunos creyentes musulmanes, en el que cada parte justifica su forma de actuar apelando a un valor distinto. Como ocurre en este tipo de conflictos, atesorar y defender cada uno de los valores en juego *tiene sentido desde una concepción de lo valioso que comparte una comunidad cultural* más amplia. Los miembros de la redacción de la Charlie Hebdo, consideran que es valiosos vivir en una sociedad en la que las personas son libres de elaborar una crítica afilada de cualquier forma de pensar o vivir y entienden la publicación de las caricaturas como un ejemplo de ejercicio de este tipo de libertad. Los manifestantes ofendidos por la publicación, valoran vivir en una sociedad que

respetar ciertos límites en lo que se refiere a la representación del profeta Mahoma y la crítica al mensaje religioso musulmán, unos límites que han sido gravemente violentados por los dibujos publicados. La renuncia a estos valores se percibe, desde cada perspectiva, como un tipo diferente de mal que debe ser evitado: los redactores huyen de la *“censura” ideológica* o religiosa, mientras que los manifestantes protestan contra la *“blasfemia”*. Por tanto, ambas partes reaccionan de la manera que consideran más adecuada para evitar un que se produzca una situación que perciben como dañina o perniciosa.

Al analizar el caso de las viñetas, pocas voces con presencia en el espacio público –columnistas, políticos, intelectuales, etc.– repararon en el modo en que los responsables de la publicación representaban y se referían a las personas que constituían el objeto de su crítica. Si intentamos reconstruir un retrato a partir de las ilustraciones y de las declaraciones de los principales responsables de la revista en el verano de 2012, se trata de un “puñado de extremistas”<sup>119</sup> que se manifestaron o participaron en actos de protesta a raíz de la difusión de una “película imbécil”<sup>120</sup>. Días después del atentado contra la sede de la revista, el director de la Charlie Hebdo calificaba públicamente de “payasos”<sup>121</sup> a los manifestantes, personas de las que meses atrás había afirmado que no comprendían su propia religión.<sup>122</sup> Estas

---

<sup>119</sup> Con el fin de no descontextualizar la expresión, reproduzco la respuesta completa de Stéphane Charbonnier, director de la revista en septiembre de 2012, en una entrevista concedida a El País: “Si nos planteamos la cuestión de si tenemos derecho a dibujar o no a Mahoma, de si es peligroso o no hacerlo, la cuestión que vendrá después será si podemos representar a los musulmanes en el periódico, y después nos preguntaremos si podemos sacar seres humanos... Y al final, no sacaremos nada más, y el puñado de extremistas que se agitan en el mundo y en Francia habrán ganado” (Mora 19/09/2012).

<sup>120</sup> Así se refería Gérard Biard, redactor jefe de la revista en Septiembre de 2012, a los acontecimientos: “Hemos hecho lo que hacemos todas las semanas: comentar la actualidad de un tráiler de una película imbécil distribuida por Internet que había generado manifestaciones y atentados con muertos” (Mora 20/09/2012).

<sup>121</sup> “Charb (...) afirmó que el primer ministro, Jean-Marc Ayrault, ‘debería defender la libertad de prensa y a la República en vez de dejarse impresionar por los payasos que se manifiestan’ ” (Mora 19/09/2012).

<sup>122</sup> “The editor of Charlie Hebdo, the cartoonist Stéphane Charbonnier, known as Charb, blamed ‘radical stupid people who don’t know what Islam is’ / ‘I think they are themselves unbelievers... idiots who betray their own religion,’ he said.” (Lichfield 3/11/2011)

afirmaciones armonizan con el contenido de las propias viñetas de la contraportada de la revista. En ellas, se representa a uno de los manifestantes musulmanes indignados por la película publicada en Youtube como una persona con algún tipo de deficiencia mental. Se representa también a Mahoma desnudo, posando cual icono sexual ante un Jean-Luc Godard que no puede ocultar su vergüenza ajena.

Un “imbécil” no es alguien que honra valores que chocan con los valores que uno asume; es una persona escasa de sensibilidad y entendimiento. El modo en que los representantes de la Charlie Hebdo se refieren a los manifestantes musulmanes, pone de manifiesto que no perciben la conducta de estas personas como expresión de una concepción de lo valioso diferente a la suya en aspectos importantes, sino como una evidencia de sus deficiencias psicológicas. Al tratar a su interlocutor como si sus iniciativas fueran resultado de su imbecilidad, lo están situando justo sobre el límite del espacio que ocupan los agentes morales; allí donde habitualmente situamos a los niños pequeños o a las personas con discapacidades psicológicas graves (Strawson 2007). En última instancia, a los redactores de la Charlie Hebdo parece ocurrirles lo mismo que les sucedía a los aldeanos del cuento de Conrad: *en la medida en que la conducta de los manifestantes musulmanes no se amolda a la propia concepción de lo que es valioso, su humanidad se desdibuja*. Por tanto, parece acertado identificar su experiencia como un caso paradigmático de deshumanización.

En este aspecto, el caso de las viñetas sólo ilustra una tendencia general: la experiencia deshumanizante es un fenómeno que hace acto de presencia en la mayor parte de los conflictos interculturales que se plantean en los estados liberales contemporáneos. Esto puede comprobarse con relativa facilidad si se analiza el vocabulario que los implicados utilizan para referirse a “los otros”; un vocabulario que suele incorporar términos como “salvaje”, “bárbaro”, “incivilizado”, “primitivo”, etc. –o expresiones que, en el contexto en que se usan, transmiten un contenido similar–.

La otra perspectiva implicada en esta confrontación es la encarnada paradigmáticamente por los creyentes musulmanes que salieron a la calle en diversas ciudades francesas para protestar contra una publicación que percibían como una ofensa a su religión. Rastreando algunos de los testimonios recogidos entre las personas que protestaron en la calle –mucho

más escasos que los favorables a la perspectiva oficial de la Charlie Hebdo—también es posible dar con testimonios que ponen de manifiesto una mirada deshumanizante hacia los responsables de la elaboración y publicación de las viñetas. Es importante puntualizar, no obstante, que ninguno de estos testimonios pertenece al representante oficial de una institución, como era el caso de Charbonnier en el momento en que fue entrevistado por los medios<sup>123</sup>.

El estado francés, como toda democracia liberal, tiene vías políticas y legales previstas para gestionar este tipo de situaciones. Los ciudadanos franceses pueden manifestarse legalmente en las calles pidiendo una autorización, pueden defender su opinión en los medios de comunicación, pueden interponer denuncias contra personas e instituciones. El hecho es que, tras la publicación de las viñetas en 2012, estos canales no se mostraron útiles a la hora de frenar la espiral de violencia en la que se enredaron la redacción y algunos ciudadanos musulmanes a partir de entonces. En 2015, dos jóvenes franceses entraron en la sede de la revista y dispararon contra los que allí se encontraban, un atentado que se saldó con la muerte de once miembros de la redacción y un policía. La magnitud del horror generado por el atentado terrorista oscurece, desde entonces, la radicalización que llevaba experimentado la línea editorial de la revista desde 2006 en respuesta a las protestas y las amenazas. Actualmente, la revista Charlie Hebdo publica caricaturas que sólo es plausible interpretar como expresiones de una línea de pensamiento xenófoba<sup>124</sup>.

Por todo esto, si asumimos que los redactores de la revista Charlie Hebdo son ciudadanos comprometidos con el respeto a la estructura político-legal del estado liberal, hemos de admitir que este compromiso no ha mantenido a raya a la experiencia deshumanizante. Parece que en el marco

---

<sup>123</sup> Los representantes de algunas asociaciones islámicas francesas –por ejemplo, la Asociación Siria por la Libertad- denunciaron la publicación y manifestaron su rechazo ante la decisión editorial, pero se refirieron a los periodistas en términos respetuosos (Asociación Francesa de Prensa 19/09/2012). Por ello, no parece justo afirmar que las declaraciones hechas por los representantes oficiales de ambas posturas reflejan una mirada deshumanizante hacia sus interlocutores.

<sup>124</sup> La revista ha vuelto a ser objeto de polémica, entre otros motivos, por publicar viñetas que relacionan la llegada de refugiados sirios a las costa Europea con los asaltos sexuales que tuvieron lugar en Colonia en Diciembre de 2015 (Meade 14/01/2016).

de un conflicto con un grupo cultural al que no pertenecen, las personas que valoran sinceramente las instituciones propias de la democracia liberal, que incluso están dispuestas a arriesgar su vida por ellas, pueden percibir a sus interlocutores como “imbéciles” y no como personas con creencias y valores diferentes a los suyos. El conflicto de las viñetas parece poner de relieve que *los recursos o fórmulas de las que los estados liberales se sirven actualmente para gestionar el conflicto intercultural no están a la altura de las expectativas generadas por la narración reconciliadora*. Contra el pronóstico establecido desde esta narración, la estructura de organización de los estados liberales no parece dificultar ostensiblemente la irrupción de la experiencia deshumanizante en el seno de los conflictos culturales.

#### **5.4. Sistemas de valores inconmensurables**

Las circunstancias particulares que rodean el caso de las viñetas publicadas en la Charlie Hebdo son distintas a las de otros casos. En la evolución de este conflicto han incidido factores específicos que tienen que ver con la constitución política del estado francés, su historia colonial, el estado de su sistema de bienestar social o la actual coyuntura geopolítica a nivel internacional. Sin embargo, la misma dinámica general puede identificarse en la mayor parte de los conflictos culturales que afloran en los estados liberales contemporáneos. Aunque pueden detectarse variaciones relevantes entre casos de conflicto que tienen lugar en estados que apuestan por modelos de convivencia distintos, la deshumanización entre las partes suele estar presente en este tipo de situaciones.

La casuística sugiere, como mínimo, que el tratamiento liberal de los conflictos culturales no obstaculiza fenómenos como la deshumanización y la historia única. Así, no es de extrañar que también en la discusión sobre los conflictos culturales la fe en la narración reconciliadora sea contestada por una línea de crítica escéptica, que pone en cuestión la posibilidad de dar una solución racional a algunos de estos conflictos. Desde *esta postura, los enfrentamientos que surgen entre personas o grupos que sostienen distintas concepciones del bien son, en ocasiones, insalvables: no es posible que las*

*perspectivas implicadas en ellas confluyan racionalmente.* En consecuencia, son disputas que deben abordarse por medio de la negociación, prestando atención exclusivamente a los fines estratégicos de los implicados para llegar a un pacto de mínimos. Desde esta perspectiva escéptica, la deshumanización se presenta como un fenómeno desagradable pero absolutamente inevitable, alimentado por la imposibilidad de un acercamiento racional entre algunas perspectivas culturales.

Así, en el debate sobre los conflictos interculturales, la noción de inconmensurabilidad se ha utilizado para describir la relación entre sistemas éticos entre los que se plantean enfrentamientos aparentemente irresolubles. La analogía con el debate entre posturas comparabilistas e incomparabilistas estudiado en el capítulo 3 puede ser provechosa para captar el locus del desacuerdo entre universalistas y relativistas que se estudiarán en las siguientes secciones de este capítulo. Estas dos posturas aceptan una noción de inconmensurabilidad que se apoya en un supuesto común, relacionado con la noción moderna de imparcialidad: *en una situación de conflicto, establecer racionalmente el valor de una alternativa frente a otra es posible si y sólo si es posible fijar su valor desde una perspectiva imparcial.* El relativismo es un tipo de escepticismo que defiende la inconmensurabilidad de algunos sistemas de valores, e implica la falsedad de la narración reconciliadora liberal presentada en la sección 5.2. El universalismo es una teoría que afirma la posibilidad de resolver racionalmente todo conflicto cultural y puede verse como el intento de justificar teóricamente los fundamentos de la narración reconciliadora liberal.

Las tesis que defenderé a lo largo de los capítulos 6 y 7 es que *la noción de imparcialidad que subyace a la noción de incommensurabilidad que se está utilizando en el seno del debate sobre los conflictos culturales dificulta la comprensión de estas situaciones.* Adicionalmente, en el capítulo 8, sostendré que *un tratamiento de los conflictos que se basa en esta noción no sólo no permite evitar el fenómeno de la deshumanización, sino que fomenta la adopción de una mirada deshumanizante hacia la alteridad.* Pero para poder llegar a estas conclusiones, es necesario entender las características específicas de los conflictos culturales, y las razones por las que la inconmensurabilidad se presenta como un concepto que puede resultar, en principio, esclarecedor.

Con respecto a los enfrentamientos entre perspectivas evaluativas situadas en un mismo marco ético, el caso cultural plantea un inconveniente adicional que explica el atractivo de la noción. Aunque Franz y Herman Kafka discrepan a la hora de atribuir más o menos peso en su vida a valores como el matrimonio, la constancia o el respeto a las normas religiosas, ambos se sirven de estos conceptos para entender sus diferencias. En contraste, lo que los redactores de la Charlie Hebdo perciben como un acto de “libertad de expresión” es, desde el punto de vista de los manifestantes musulmanes, un acto de “blasfemia”. Las personas implicadas en un conflicto cultural *no comparten el vocabulario evaluativo* con el que analizan la situación. Por ello, suelen referirse *al objeto del desacuerdo empleando términos que dependen semánticamente de un sistema ético que sus interlocutores no comparten*. Entender las posibles consecuencias que esta ausencia de vocabulario ético común puede tener conlleva profundizar en el significado que la noción de inconmensurabilidad que se aplica en el ámbito de los conflictos culturales. Un punto de partida interesante, para alcanzar este objetivo, es tratar el análisis que elabora Bernard Williams en “The truth in relativism” (Williams 1981). En este texto, Williams se interesa, en general, por los conflictos en que las perspectivas implicadas no comparten un mismo sistema conceptual, sean concepciones éticas o teorías científicas.

Lo que caracteriza los conflictos entre este tipo de perspectivas es que no es posible apelar a un vocabulario común para caracterizar el contenido del disenso. Considerando la cuestión desde un punto de vista conceptual, Williams percibe que existe una *tensión lógica entre el carácter inconmensurable y el carácter excluyente de dos sistemas* –sean estos teorías científicas o sistemas éticos–. Para entrar en conflicto, dos sistemas deben ser, al menos con respecto a un aspecto, mutuamente excluyentes. ¿Qué condiciones impone esta posibilidad al contenido de la noción de inconmensurabilidad que se utiliza en el contexto de conflictos entre sistemas? El autor establece del siguiente modo en qué consiste la relación de exclusión mutua entre dos sistemas:

The most straightforward case is that in which S1 and S2 have conflicting consequences, a condition which I shall first take in the form of requiring that there be some yes/no question to which consequence C1 of S1



answers 'yes' and consequence C2 of S2 answers 'no'. Under this condition, S1 and S2 have to be (at least in the respect in question) comparable.

(...) but relativism will not stay around as an answer to them unless something else is also true, namely that the answering of a yes/no question of this sort in one way rather than the other does not constrain either the holder of S1 or the holder of S2 to abandon respectively the positions characteristic of S1 and S2 (and of the difference between them). (Williams 1981: 134)

Donde hay dos sistemas S1 y S2 mutuamente excluyentes con respecto a una cuestión, *es posible formular una pregunta que cumpla con tres condiciones*: (1) capta el objeto del desacuerdo en términos que cabe considerar aceptables desde S1 y S2 (2) es una pregunta planteada en términos absolutos (la respuesta puede ser "sí" o "no") y (3) que los miembros de S1 y S2 sólo pueden responder de una manera en virtud de su pertenencia a S1 o S2. Esta pregunta constituye lo que Williams llama el "*locus de desacuerdo*".

Las condiciones de la relación de exclusión mutua imponen límites importantes al contenido de la noción de inconmensurabilidad entre sistemas conceptuales. Así, por ejemplo, si los antropólogos sociales no quieren renunciar a la idea de que determinado sistema de creencias pre-científico excluye determinado sistema de creencias científico, deben admitir que la inconmensurabilidad que existe entre ambos sistemas está sujeta a los límites que impone la relación de exclusión mutua (Williams 1981: 135). De acuerdo con Williams, si se introducen leves modificaciones, el mismo argumento puede aplicarse al ámbito de los sistemas éticos. La principal adaptación consiste en que, en el caso ético, *el locus de desacuerdo es una acción o práctica que los miembros de S1 y S2 llevan a cabo en virtud de su respaldo a un sistema ético particular*. La conclusión del autor es que la tesis de que dos sistemas éticos en conflicto son inconmensurables está sujeta a ciertas condiciones de inteligibilidad que derivan del concepto de exclusión mutua. Si no se cumplen estas condiciones no es posible hablar con propiedad de sistemas excluyentes y, en consecuencia, la inconmensurabilidad pierde su supuesto valor explicativo:

The line I have sketched for describing cases (if there are any) of incommensurable exclusivity implies that for every pair of Ss which are incommensurably exclusive, there must be some action, practice, etc., which under some agreed description will be a locus of disagreement between the holders of the Ss. If this condition is not met, it is unclear what room is left for the notion of exclusivity at all, and hence for the problems of relativism. (Williams 1981: 137)

El texto de Williams subraya el absurdo de la idea de una exclusión mutua entre sistemas que no comparten ningún concepto. Sin embargo, el caso ético plantea una dificultad específica que he mencionado con anterioridad: *el contenido de los términos éticos que permiten describir la acción o práctica que es el objeto de un conflicto entre S1 y S2 es relativo a determinado contexto cultural*. Como el propio autor reconoce, un término como “bigamia” no puede asimilarse al término “matrimonio doble”, pues cada uno de ellos expresa una relación distinta en el seno de una forma de vida particular (Williams 1981: 137). Williams repara en la relatividad semántica del vocabulario evaluativo como posible problema a la hora de fijar el locus de un conflicto cultural, pero parece asumir que el fenómeno sólo plantea complicaciones superficiales. Desde mi perspectiva, este es un problema menos insustancial de lo que el autor considera. Si el locus del desacuerdo entre dos sistemas éticos debe adoptar la forma de una pregunta que cumple con las condiciones (1), (2) y (3) la posibilidad de fijar esa pregunta presupone que *es posible dar con una descripción del objeto del conflicto que tenga cabida conceptual y resulte aceptable en el marco de los dos sistemas éticos enfrentados*. ¿Qué ocurre si los únicos términos que resultan relevantes para describir el locus de un conflicto no existen en ambos dos sistemas, o tienen un contenido distinto en cada uno de ellos?

## 5.5. El problema de la descripción imparcial

En este punto, puede ser interesante volver al caso de las viñetas. En una entrevista concedida en los días posteriores a la crisis, Gérard Biard, redactor

jefe del semanario, trataba de defender la decisión de publicar las viñetas haciendo las siguientes declaraciones:

Nosotros combatimos las religiones, todas ellas, cuando entran en la esfera pública y política. ¿Cómo se puede justificar que unos periodistas se prohíban tratar la actualidad? La autocensura es el principio del totalitarismo. No podemos ceder a la violencia. Francia es un Estado de derecho laico y nos sometemos a la ley francesa, tenemos la misma responsabilidad que el resto de la prensa. No hemos insultado a nadie. Pero si alguien lo cree, puede ir a los tribunales. (Mora 20/09/2012)

En las palabras de Biard comparecen un conjunto de recursos conceptuales que el editor comparte con el lector potencial de la entrevista y utiliza para comprender y caracterizar el conflicto que se ha producido. Entre ellos, destacan la oposición entre ámbito público –espacio de la ley y las ideas políticas– y ámbito privado –espacio de las creencias religiosas–, el valor de la libertad de expresión y la concepción de los tribunales de justicia como el espacio en el que, por defecto, deben dirimirse los conflictos. Desde el sistema ético en el que vive inmerso el periodista, resulta natural utilizar estos conceptos a la hora de explicar cuál es el objeto del desacuerdo. Por ello, si se asume que el locus de desacuerdo en torno a la publicación de las viñetas en 2012 puede expresarse en una pregunta cerrada, lo más probable es que Biard formulara una pregunta similar a la siguiente:

(P1) *¿Puede justificarse la decisión de publicar las viñetas en tanto que ejercicio de libertad de expresión?*

Desde esta perspectiva, la diferencia entre los redactores y las personas que se manifestaron espontáneamente en contra de la publicación radica en que los primeros piensan que la decisión puede justificarse apelando al valor de la libertad de expresión, mientras que los segundos no. Un problema que presenta P1, como expresión del “locus” del conflicto, es que muchos de los que se manifestaron contra la publicación no lo hacían tras haber llegado a la conclusión de que la libertad de expresión no es un valor lo suficientemente

importante como para compensar, en el contexto en que se produjo la publicación, las razones en contra de la inclusión de las viñetas en la versión definitiva del semanario. Desde la perspectiva de muchas de las personas que protestaron en las calles de París, el Cairo o Teherán, la publicación es, sencillamente, un acto blasfemo; una ofensa hacia Dios y a los que llevan una vida inspirada en la fe musulmana. Parece claro que P1 permite expresar el disenso que se produjo entre las posiciones de Biard y el entonces presidente François Hollande, que criticó la decisión de publicar las viñetas en el contexto de convulsión internacional generado por el vídeo. En cambio, no es evidente que permita captar el contenido del enfrentamiento entre el redactor jefe de la Charlie Hebdo y los manifestantes musulmanes. Para Hollande, como para Biard, P1 es *la* pregunta pertinente; para los últimos, P1 es sólo *una* pregunta planteada en términos que están fuera de lugar. El contraste se debe, en última instancia, a que los musulmanes ofendidos por la publicación habitan un mundo ético en el que no hay un espacio reservado para el concepto de libertad de expresión, al menos en el sentido reivindicado por parte de la redacción de la revista satírica.

Si el lector respalda una concepción ética similar, en los rasgos relevantes, a la que comparten Gérard Biard y François Hollande, es probable que este último movimiento no le resulte convincente. Una forma de reforzar el argumento es invertir la perspectiva y pensar en la pregunta que los manifestantes musulmanes propondrían como locus del conflicto. ¿Resultaría aceptable desde la perspectiva de la redacción de la Charlie Hebdo? Varios medios recogieron el testimonio de un participante en la protesta frente a la Mosque de París que explicaba así los motivos de su indignación: “el Islam es a menudo ridiculizado en América y Occidente y se blasfema contra nuestro profeta en nombre de la libertad de expresión” (Brown 21/09/2012). Desde la perspectiva de esta persona, la pregunta que buscamos podría adoptar una forma cercana a la siguiente:

(P2) *¿Es la publicación de las viñetas un acto de blasfemia?*

El problema que afecta a P2 es formalmente el mismo que afecta a P1: P2 atrapa el contenido del disenso entre dos personas musulmanas que entienden los preceptos de su religión de forma distinta, pero no el que

enfrenta a manifestantes y miembros de la redacción. Esto se debe a que la pregunta formulada contiene un uso de la palabra “blasfemia” que tiene sentido, exclusivamente, en el marco de un sistema ético religioso.

El problema que surge cuando una trata de fijar el locus de un conflicto mediante una pregunta que cumpla con las condiciones que Williams establece, es que los términos en que la pregunta se plantea deben tener el mismo sentido en ambos sistemas. Si la pregunta en cuestión se expresa mediante términos para los que no existe un espacio conceptual elaborado en uno de los sistemas en conflicto, resultará inaceptable como descripción del objeto del enfrentamiento. Si no se cuestionan las condiciones impuestas por Williams, la única estrategia viable para superar esta dificultad consiste en tratar de formular el locus en términos neutros con respecto a los dos sistemas éticos en conflicto. Una forma de intentar lograr esto, en el caso de las viñetas, sería plantear una cuestión como:

(P3) *¿Debieron publicarse las viñetas?*

Esta pregunta tiene la ventaja de *no hacer uso de términos cuyo significado es relativo al contenido de un sistema ético particular*. Por este motivo, no parece problemático asumir que el contenido de P3 pueda ser aprehendido desde perspectivas inscritas en los dos sistemas éticos en conflicto. Gracias a esto, el problema de la relatividad semántica no afecta a la pregunta del mismo modo que afectaba a P1 y P2. Si se comparan las tres preguntas hay, pues, un sentido en que P3 parece menos parcial que las anteriores.

No obstante, si se considera desde la perspectiva de los manifestantes musulmanes, P3 oscurece aspectos cruciales de lo que hay en juego en la crisis de las viñetas. Dentro del marco ético en el que se inscribe el quehacer cotidiano de estas personas, P3 no es una pregunta que brote naturalmente sino una pregunta impuesta desde la perspectiva de alguien que no profesa fe en los mismos valores. Se trata de una cuestión que, sin duda, debieron abordar los integrantes del comité de redacción de la revista el día anterior a la publicación, pero que está inherentemente sesgada desde la perspectiva de las personas que perciben las viñetas como ofensivas por motivos religiosos.

El sesgo, en este caso, deriva de colocar el foco de atención sobre una decisión que, desde esta perspectiva, es irrespetuoso incluso poner sobre la mesa.

Aunque P3 se expresa en conceptos que no resultan ajenos al sistema ético de los manifestantes musulmanes, no contiene una descripción certera del locus de la discusión. Este es un problema ligeramente distinto del de la relatividad semántica de los términos que afecta a P1 y P2. El problema de P3 es que capta satisfactoriamente el locus de *un* conflicto que no es *el* conflicto que se intenta comprender. La pregunta sirve para describir el objeto de un disenso como el que se planteó entre el redactor jefe Biard y el entonces presidente Hollande, que criticó la decisión de los redactores por motivos relacionados con la coyuntura. Sin embargo, no capta satisfactoriamente el locus del conflicto que enfrenta a la Charlie Hebdo con los que ven en las viñetas un acto de blasfemia.

Así pues, la reflexión sobre el caso de la Charlie Hebdo en tanto que caso paradigmático de conflicto cultural permite desarrollar una objeción aparentemente sólida al planteamiento de Williams. Esta objeción puede expresarse con claridad en forma de dilema: *cualquier descripción del locus de un conflicto cultural que cumple con las condiciones impuestas por Williams resulta, o bien parcial –dado que contiene términos cuyo sentido no comparten los dos sistemas éticos en conflicto– o inespecífica –dado que no capta satisfactoriamente el contenido del conflicto relevante–.*

Como avanzaba antes, mi perspectiva es que estos obstáculos derivan del *compromiso* tácito que existe *entre la noción de inconmensurabilidad y la concepción hegemónica de la imparcialidad*. En el planteamiento de Williams, este compromiso se manifiesta en la elaboración de la relación de exclusión mutua. Según la primera de las condiciones que se establecen para que dos sistemas éticos S1 y S2 puedan considerarse mutuamente excluyentes con respecto a una acción o práctica A, debe fijarse una descripción de A aceptable tanto desde S1 como desde S2. Considerando los problemas que esto comporta en un caso de conflicto como el de las viñetas, el único modo de tratar de cumplir esta condición es dar con una descripción de A que no bascule sobre términos éticos con un contenido semántico dependiente de S1 o S2. Esta lógica nos llevaba a tratar de superar el fracaso de P1 y P2 proponiendo P3, en la que renunciamos a usar términos morales como

“libertad de expresión” o “blasfemia” en favor de términos morales como “deber” o “correcto”.

Por tanto, la relación de exclusión mutua, tal como la elabora Williams, presupone la posibilidad de articular una *descripción imparcial del locus de un conflicto* cultural, es decir:

(SDI) *El conflicto entre dos sistemas éticos S1 y S2 con respecto a una acción o práctica A puede ser racionalmente resoluble si, y sólo si, es posible fijar una descripción de A cuyo contenido no dependa semánticamente de términos morales particulares pertenecientes a S1 o S2.*

El compromiso de Williams con este supuesto se consolida con las otras dos condiciones que el autor impone al locus de desacuerdo entre S1 y S2. Según estas, la pregunta debe plantearse de tal modo que los miembros de S1 y S2 sólo puedan responder, respectivamente, “*si*” y “*no*” –a no ser que renuncien a sus respectivos sistemas–. Para que esto sea posible, no basta con que exista una tensión conceptual entre las perspectivas implicadas en un conflicto, es necesario identificar un aspecto en que dichas perspectivas son contrarias en el sentido que lo son las proposiciones “*p*” y “*no p*” en el contexto de una deducción lógica.

Esta forma de oposición es constitutiva de la noción de “desacuerdo” dominante en el seno de las actuales democracias liberales –en torno a ella se articulan, por ejemplo, la discusión entre los clubes de debate de las universidades anglosajonas o los debates políticos televisados–. Sin embargo, no es evidente que sea un modelo oposición al que puede ajustarse sin violencia la descripción de las posturas implicadas en un conflicto cultural. En el caso concreto de la Charlie Hebdo no parece posible fijar el contenido de una práctica o acción con respecto a la que los miembros de S1 se sitúan “*a favor*” y los de S2 “*en contra*”. Aunque lo fuera, la línea que separa las respuestas prácticas que pueden contar como la expresión de un “*sí*” ante la pregunta y las que pueden contar como la expresión de un “*no*” es muy difusa. Si admitiéramos P3 como el “locus” del conflicto de las viñetas, el

espacio del “no” debería englobar tanto la perspectiva de Françoise Hollande como la de los manifestantes musulmanes.

Desde el análisis desarrollado a partir de las reflexiones de Williams, es razonable concluir que *la noción de inconmensurabilidad entre sistemas éticos presupone la verdad del supuesto SDI*. Usar esta noción es asumir que *la posibilidad de resolver racionalmente un conflicto cultural depende crucialmente de la posibilidad de describir el locus de ese conflicto en términos imparciales*. Esta conclusión es importante para avanzar en el análisis de las dos posturas filosóficas dominantes sobre la cuestión del conflicto cultural, que se abordarán en los dos capítulos siguientes. Tomando algunos escritos representativos del universalismo (capítulo 6) y del relativismo (capítulo 7), me propongo (1) *señalar el compromiso tácito de estas teorías con el supuesto SDI* y (2) *mostrar que el compromiso con este supuesto dificulta la comprensión de los casos reales de conflicto*.



## 6. UNIVERSALISMO MORAL

### 6.1. El universalismo y la narración reconciliadora

El universalismo ético es una postura filosófica que afirma que es posible fijar un conjunto de criterios éticos válidos en el seno de cualquier cultura humana. El carácter universalmente válido de estos criterios permite reivindicarlos legítimamente ante terceros en el marco de un conflicto, con independencia de si chocan con algún valor de su sistema ético.

El punto de partida de las teorías universalistas son situaciones de conflicto cultural como la generada por la publicación de las viñetas, en las que los sistemas éticos de las dos partes parecen respaldar formas de respuesta que –al menos en apariencia– no pueden armonizarse. Las autoras y autores universalistas se comprometen con la idea de que, en estos casos, *hay un conjunto de principios –valores, virtudes, etc.– que permite establecer la respuesta ante la situación que debe reconocerse racionalmente como virtuosa o correcta, con independencia de cualquier filiación ética particular.* En un plano más abstracto, estos criterios pueden permitir también establecer *comparaciones valorativas entre las formas de vida que inspiran los diferentes sistemas éticos que existen.* El resultado de estas comparaciones son juicios valorativos que dictan si un sistema ético lidia con determinado tipo de situación mejor o peor que otro. En principio, estos juicios pueden servir de orientación a la hora de fomentar la modificación de las prácticas o formas de reacción que caracterizan una cultura o forma de vida concreta.

El universalismo puede verse como una premisa básica sobre la que se apoya tácitamente la narración reconciliadora liberal que he presentado en la

sección 5.2. Esta narración afirma que hay siempre una manera racional de resolver los conflictos culturales que consiste en gestionarlos desde las instituciones y mediante los procesos característicos del sistema político democrático-liberal. Como he apuntado, el universalismo se compromete con la posibilidad de distinguir racionalmente, desde un punto de vista puramente imparcial, entre respuestas correctas e incorrectas a determinada cuestión ética –o como mínimo, a distinguir repuestas que son más o menos correctas que otras–. La afirmación de esta posibilidad conlleva la negación del carácter trágico de los conflictos culturales. Si es posible fijar una respuesta correcta sin apoyarse en ningún sistema ético particular, cualquier pérdida podrá ser achacada siempre al error, inocente o malintencionado, de al menos una de las partes implicadas en un conflicto. Las consecuencias destructivas que se deriven de la falta de acuerdo racional entre las partes, podrán ser objeto de algún mecanismo de compensación. En el caso de la publicación de las viñetas en la Charlie Hebdo, por ejemplo, la tesis universalista posibilita diferentes lecturas de carácter reconciliador. Según la más aceptada, el dolor que experimentan los creyentes musulmanes ofendidos por la publicación se debe a su propia confusión y desaparecería si comprendiesen que, por razones que no dependen de ningún sistema de valores particular, la fe religiosa no debe anteponerse a la libertad de expresión. De acuerdo con esta narración, el bien objetivo de la libertad de expresión compensa la ofensa subjetiva de los afectados.

Aunque la tesis universalista podría combinarse con la defensa de otros sistemas de organización política, la mayor parte de las teorías éticas universalistas contemporáneas legitiman la defensa de la democracia liberal como la forma de organización política que mejor se adapta a las exigencias de los principios éticos universales. En la práctica, como veremos, los principios o valores que las principales teorías universalistas establecen como criterios éticos universales, guardan un apreciable parecido con los principios o valores que recogen las constituciones de las democracias liberales actuales. Dado que me interesa, en particular, considerar los recursos con los que cuentan las diferentes articulaciones de la postura a la hora de contestar el desafío de la inconmensurabilidad, considero que puede resultar útil establecer una distinción entre articulaciones particularistas y procedimentalistas de la posición.

Por articulación *particularista* me voy a referir a las versiones del planteamiento universalista que abogan por una concepción gruesa (“*thick*”)<sup>125</sup> de los criterios universalmente válidos, esto es, versiones que conciben estos criterios como virtudes, valores o capacidades. Me interesa trazar una línea que subraya el contraste entre estas y otro grupo de articulaciones que, en la línea de una concepción de lo moral que hunde sus raíces en la filosofía moral kantiana, defienden una comprensión fina (“*thin*”) de dichos criterios. A lo largo de las próximas secciones trataré con detalle las posiciones elaboradas por Martha Nussbaum y Thomas Scanlon, como instancias representativas e influyentes de estos dos tipos de universalismo.

En mi opinión, los dos grupos de teorías mantienen una deuda conceptual con el supuesto SDI, un presupuesto que las sitúa en una situación de vulnerabilidad ante la objeción dilemática que, según he argumentado en la sección 5.5, afecta al planteamiento de Williams. El universalismo, en cualquiera de sus versiones, afronta la dificultad de mostrar que es posible dar con una *descripción del objeto de cualquier conflicto cultural utilizando conceptos morales que no son semánticamente dependientes de ningún sistema ético particular*. Para evitar la objeción planteada, esta descripción *debe captar el contenido específico del conflicto y resultar inteligible y aceptable desde la perspectiva de las personas o comunidades involucradas en el conflicto*. En las próximas secciones presentaré dos articulaciones representativas de la posición que ponen en juego diferentes estrategias argumentativas e intentaré mostrar que ninguna de ellas supera satisfactoriamente esta dificultad.

---

<sup>125</sup> Utilizo aquí la distinción establecida por Williams entre “*thick*” y “*thin moral terms*” (Williams 1985: 129-130).

## 6.2. Universalismo particularista:

### la propuesta de Martha Nussbaum

En la bibliografía existente sobre los conflictos culturales, raramente se encuentra un reconocimiento tan claro del compromiso con las tesis universalista como el que Martha Nussbaum expresa en uno de los primeros párrafos de *Women and Human Development*:

The aim of the project as a whole is to provide the philosophical underpinning for an account of basic constitutional principles that should be respected and implemented by the governments of all nations, as a bare minimum of what respect for human dignity requires. (...) I shall argue that the best approach to this idea of a basic social minimum is provided by an approach that focuses on human capabilities, that is, what people are actually able to do and to be – in a way informed by an intuitive idea of a life that is worthy of the dignity of the human being. I shall identify a list of central human capabilities, setting them in the context of a type of political liberalism that makes them specifically political goals and presents them in a manner free of any specific metaphysical grounding. (Nussbaum 2001b: 5)

Lo que lleva a Nussbaum a emprender el proyecto que presenta en este fragmento es su preocupación por la desigualdad entre hombres y mujeres. Pero el problema que constituye el punto de partida de *Women and Human Development* no es la desigualdad de género considerada como un conjunto particular de contrastes social e históricamente situados. Es una desigualdad abstracta, que se infiere a partir de los resultados de informes como el *Human Development Report*, con los que Nussbaum entra en contacto cotidiano en tanto que asesora del World Institute for Development Economics Research en Helsinki (Nussbaum 2001b: xv, 2). A la luz de los datos que aportan dichos informes, el problema a abordar se expresa en los siguientes términos:

Women in much of the world lack support for fundamental functions of a human life. They are less well nourished than men, less healthy, more vulnerable to physical violence and sexual abuse. They are much less likely than men to be literate, and still less likely to have preprofessional or technical education. Should they attempt to enter the work– place, they face greater obstacles, including intimidation from family or spouse, sex discrimination in hiring, and sexual harassment in the workplace – all, frequently, without effective legal recourse. Similar obstacles often impede their effective participation in political life. In many nations women are not full equals under the law: they do not have the same property rights as men, the same rights to make a contract, the same rights of association, mobility, and religious liberty. (Nussbaum 2001b: 1)

Si se toma esta descripción de la situación como punto de partida, hay al menos dos intuiciones que cobran sentido. La primera es que el vasto fenómeno descrito –la desigualdad entre hombres y mujeres a nivel mundial– es moralmente preocupante y, por tanto, es deseable encontrar la forma de mitigarlo. La segunda es que una solución efectiva al problema puede articularse en términos tan generales como los que se han utilizado para definirlo. La primera intuición está detrás de los juicios que, invocando medidores internacionales de desigualdad, denuncian la situación de las mujeres en España, Marruecos o India en espacios políticos de carácter internacional –como la Asamblea Parlamentaria de Naciones Unidas–. La segunda está detrás de la aspiración de justificar filosóficamente estos juicios, una aspiración que lleva a Nussbaum a sostener que hay *un conjunto de capacidades básicas que todo ser humano debe tener la oportunidad de desarrollar en un grado mínimo* para llevar una vida que pueda considerarse genuinamente humana (Nussbaum 2001b: 74).

El concepto de “capacidad” fue introducido por Amartya Sen en el contexto del debate entorno a la idea de igualdad con el fin concreto de elucidar las dificultades que afronta todo intento de dar cuenta de en qué consiste una sociedad igualitaria apelando a la idea de “recursos” o “libertades” (Sen 1979). La idea central de la crítica de Sen es que estos

recursos conceptuales no permiten dar cuenta de una intuición muy clara: una sociedad igualitaria no es necesariamente aquella en la que todos los ciudadanos ostentan un conjunto mínimo de recursos y libertades, sino aquella en la que los ciudadanos pueden ejercer ciertas capacidades básicas (Sen 1979: 218). Tanto en este texto como en posteriores escritos, Sen pone algunos ejemplos de lo que podrían contar como una capacidad básica – moverse libremente de un lado a otro, alimentarse o participar en la vida comunitaria– pero rechaza la posibilidad de elaborar una lista exhaustiva cuya validez pueda reivindicarse universalmente. Nussbaum, en cambio, confía en esta posibilidad. Aunque reconoce que la aplicación de la lista depende de variables culturales (Nussbaum 2001b: xv, 219), considera que es posible articular una lista de capacidades básicas que aporte el fundamento necesario para justificar los juicios que denuncian la desigualdad entre hombres y mujeres *independientemente del contexto cultural en que una se encuentra*.

Como la propia autora reconoce, el principal reto que afronta su teoría es despejar la sospecha de los propios términos en que se expresa la lista de capacidades son aceptables desde la perspectiva de personas comprometidas con sistemas éticos que, al menos en apariencia, no se articulan en los mismos términos.<sup>126</sup> Así, Nussbaum es consciente de que afronta una dificultad que es, en su estructura básica, la misma que daba pie a la objeción que afecta al planteamiento de Williams (presentada en la sección 5.5). Fijar una lista universal de capacidades comporta *identificar un conjunto de términos en los que es posible expresar el contenido de los potenciales conflictos de manera imparcial*.

*Women and Human development* contiene una sección dedicada a aportar argumentos a favor de la posibilidad de una lista universalmente válida de capacidades. Pero desde mi punto de vista, para presentar la

---

<sup>126</sup> “This enterprise is fraught with peril, both intellectual and political. Where do these categories come from, it will be asked. And how can they be justified as appropriate ones for lives in which those categories themselves are not explicitly recognized? The suspicion uneasily grows that the theorist is imposing something on people who surely have their own ideas of what is right and proper. And this suspicion grates all the more unpleasantly when we remind ourselves that theorists often come from nations that have been oppressors, or from classes in poorer nations that are themselves relatively privileged.” (Nussbaum 2001b: 35)

respuesta más sofisticada que Nussbaum elabora contra la objeción planteada, es necesario recurrir a la lectura de un escrito bastante anterior. Se trata de un artículo, “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach” (Nussbaum 2007), que tiene por objeto mostrar que la ética aristotélica es consistente con el universalismo ético. En este ensayo, la autora presenta con claridad las premisas metaéticas sobre las que se asienta su posterior elaboración de la postura universalista y afronta una versión más elaborada del problema señalado que la que considera en el capítulo primero de *Women and Human Development* (Nussbaum 2001b: 660-662).

Nussbaum reconoce que, como se ha apuntado insistentemente desde el ámbito de la antropología cultural, el contenido de las virtudes se identifica de manera distinta en unas culturas y otras.<sup>127</sup> Sin embargo, sostiene que este hecho no supone un obstáculo insalvable a la hora de afirmar que *hay virtudes no relativas a una forma particular de vida*. La afirmación crucial en la que se apoya su argumentación es que las virtudes deben concebirse como formas de respuesta adecuadas a *un conjunto de experiencias básicas* que todo ser humano afronta en su trayectoria vital. Así, aunque la identificación de las virtudes puede, de hecho, variar de una sociedad a otra, estas experiencias básicas –o “grounding experiences”– son comunes a los diferentes contextos culturales:

Everyone has *some* attitude and behavior toward her own death; toward her bodily appetites and their management; toward her property and its use; toward the distribution of social goods; toward telling the truth; toward being kindly or not kindly to others; toward cultivating or not cultivating a sense of play and delight; and so on. No matter where one lives one cannot escape these questions, so long as one is living a human life. But then this means that one's behavior falls, willy nilly, within the sphere of the Aristotelian virtue, in each case. If it is not appropriate, it is

---

<sup>127</sup> “The relativist, looking at different societies, is impressed by the variety and the apparent non-comparability in the lists of virtues she encounters. (...) It is not only that the specific forms of behaviour recommended in connection with the virtues differ greatly over time and place, it is also that the very areas that are singled out as spheres of virtue, and the manner in which they are individuated from other areas, vary so greatly.” (Nussbaum 2007: 686)

inappropriate; it cannot be off the map altogether. People will of course disagree about what the appropriate ways of acting and reacting in fact *are*. But in that case, as Aristotle has set things up, they are arguing about the same thing, and advancing competing specifications of the same virtue. The reference of the virtue term in each case is fixed by the sphere of experience –by what we shall from now on call the "grounding experiences". (Nussbaum 2007: 687)

Para evaluar el potencial de la teoría de Nussbaum a la hora de comprender los casos de conflicto intercultural, puede ser interesante aplicarla al caso particular de la publicación de la Charlie Hebdo. Si las conclusiones de la autora son verdaderas, en principio, debería ser posible identificar un ámbito o esfera de experiencia que comparten las dos partes implicadas en un conflicto de estas características. De acuerdo con las afirmaciones de Nussbaum, a pesar de que cada parte implicada rechaza la forma en que la otra responde a la situación, debe ser posible identificar un mismo tipo de experiencia básica al que ambas responden con sus respectivas acciones y actitudes.

Así pues, Nussbaum debe comprometerse a sostener que existe una lista de virtudes finas ("thin") no relativas, desde la que es posible *distinguir entre lo que cuenta como una respuesta correcta e incorrecta en cada ámbito básico de experiencia*. No obstante, la pretensión de Nussbaum es justificar una lista que resulte orientativa en la práctica y permita sostener juicios de valor sobre la forma particular de respuesta que se considera virtuosa en otras culturas. Esta pretensión lleva a la autora a asumir el compromiso adicional de que hay un modo de discriminar legítimamente entre especificaciones de cada virtud más o menos adecuadas que otras. Así, ya en el texto del artículo –escrito dos décadas antes que *Women and Human Development*– Nussbaum defiende la posibilidad de concretar el contenido de virtudes no relativas y asigna dicha tarea a la ética:

Aristotle then asks: What is it to choose and respond well within that sphere? What is it, on the other hand, to choose defectively? The "thin account" of each virtue is that it is whatever it is to be stably disposed to act appropriately in that sphere. There may be, and usually are, various



competing specifications of what acting well, in each case, in fact comes to. Aristotle goes on to defend in each case some concrete specifications, producing, at the end, a full or "thick" definition of the virtue. (Nussbaum 2007: 686)

La confianza en la posibilidad de elaborar una definición más gruesa de la virtud propia de cada ámbito de experiencia básica explica los compromisos de la autora con otras ideas conceptualmente vinculadas al universalismo. Así, Nussbaum sostiene que pueden establecerse comparaciones válidas entre las especificaciones de las virtudes de las diferentes culturas y defiende una noción de progreso ético presuntamente libre de sesgo cultural.<sup>128</sup>

### 6.3. El problema de la descripción imparcial

Como acabo de señalar, en la medida en que la teoría de Martha Nussbaum aborda las diferencias que existen entre las concepciones de las virtudes de las diferentes culturas, debe dar cuenta satisfactoriamente del disenso que tiene lugar en un caso paradigmático de conflicto cultural como el de las viñetas de la Charlie Hebdo. De acuerdo con el planteamiento de la autora, en este caso, debería ser posible identificar un área o ámbito de experiencia en el que tanto los manifestantes musulmanes como los editores de la Charlie Hebdo coincidiesen en situar su desacuerdo. Este ámbito de experiencia jugaría, por así decir, el papel de tablero sobre el que cada parte propone y defiende su idea de lo que cuenta como una reacción virtuosa ante la situación.

Un detalle importante es que para poder refrendar las conclusiones de Nussbaum no basta con señalar que los implicados en el conflicto de las viñetas perciben la tensión que existe entre su propia manera de afrontar la

---

<sup>128</sup> "Each family of virtue and vice or deficiency words attaches to some such sphere. And we can understand progress in ethics, like progress in scientific understanding, to be progress in finding the correct fuller specification of a virtue, isolated by its thin or "nominal" definition. This progress is aided by a perspicuous mapping of the sphere of the grounding experiences." (Nussbaum 2007: 688)

situación y la manera en que la afrontan los miembros del otro grupo. También es necesario suponer que *ambas partes pueden llegar a definir conceptualmente del mismo modo el ámbito de experiencia en que tiene lugar el enfrentamiento*. De nuevo en este caso, como sucedía en con la propuesta de Williams, surge la dificultad de encontrar términos que permitan expresar el objeto de la discusión, en los que manifestantes y editores puedan converger. Por una parte, la experiencia básica relevante no puede describirse con los términos “respuesta ante casos de conducta blasfema” o “respuesta ante casos de ejercicio de libertad de expresión”, porque estas descripciones resultan interesadas desde una de las perspectivas implicadas en el conflicto. El mismo problema se reproduce si intentamos especificar el área de experiencia de forma más general: no parece correcto definir la experiencia básica común como “respuesta ante casos de expresiones de ideas que ofenden las creencias religiosas de una comunidad”, porque lo que unos describirían como “una creencia religiosa más” es para otros “la creencia religiosa” y lo que unos llaman “expresión de ideas” es para otros una “conducta ofensiva”.

Por otra parte, *si tratamos de reformular la descripción de el área de virtud relevante omitiendo cualquier término culturalmente comprometido, damos con una experiencia que no parece atrapar la cuestión relevante*. Si el contenido del área se define como “casos en que la publicación de un contenido hiere las sensibilidad de una comunidad cultural”, las descripción es tan abstracta que abarca otros muchos enfrentamientos que poco tienen que ver con el conflicto de las viñetas. Así, un enfrentamiento tan distinto como el eterno conflicto que enfrenta a las casas reales y europeas y sus partidarios con la prensa amarilla –tendente siempre a indagar en los aspectos más íntimos de las vidas de los altos estamentos– referiría a este mismo área básica de experiencia. Por último, también cabe subrayar que si el ámbito de experiencia se fija de modo tan abstracto, no queda en él contenido suficiente sobre el que sostener una distinción razonable entre formas de respuesta virtuosas y no virtuosas al conflicto.

Por tanto, no parece claro que la teoría de Nussbaum responda satisfactoriamente a la objeción dilemática presentada en la sección 5.4. En este punto, es interesante volver a los textos de la autora en busca de consideraciones adicionales que refuercen la credibilidad de su postura.

Tanto en *Women and Human Development* como en “Non-relative Virtues”, Nussbaum apunta algunos fenómenos que, desde su perspectiva, cuentan como evidencia de que existe un conjunto de experiencias básicas común a todas las culturas. Uno de estos fenómenos es el hecho de que la empatía humana no parece respetar los lindes culturales. Las personas tendemos a reconocer el parecido de nuestras experiencias con las experiencias de personas que pertenecen a otras culturas y somos, en general, capaces de sentirnos conmovidas por ellas:

Despite the evident differences in the specific cultural shaping of the grounding experiences, we do recognize the experiences of people in other cultures as similar to our own. We do converse with them about matters of deep importance, understand them, allow ourselves –to be moved by them. (Nussbaum 2007: 695)

Si bien este es un hecho evidente, no tiene porqué restar fuerza a la objeción desarrollada. Una ciudadana francesa que no cree en Alá y valora vivir en una sociedad democrática –al menos en el sentido berliniano del término<sup>129</sup>– puede reconocer que tiene mucho en común con los manifestantes musulmanes. Puede dotar de sentido los gestos de protesta de sus conciudadanos al percibir que ella misma reaccionaría de forma parecida ante la ofensa pública contra un ser querido. Sin embargo, no parece obvio que la empática respuesta de la ciudadana agnóstica sea una razón para confiar en que existe una descripción de la experiencia del problema que esta comparte con los participantes en las protestas.

Otro hecho que Nussbaum interpreta como un síntoma de la existencia de ámbitos básicos de experiencia consiste en que, en apariencia, personas pertenecientes a culturas muy distintas pueden ponerse de acuerdo en la forma de describir un conflicto:

---

<sup>129</sup> Isaiah Berlin defiende una concepción pluralista del liberalismo, en la que el poder no puede ser considerado como absoluto y respeta un conjunto no arbitrario de límites éticos particulares (Berlin 1998: 272-273, 279-280). Este modelo de liberalismo se propone partiendo de la idea de que el conflicto trágico de valores es inevitable (Berlin 1998: 277).

Again, when one sits down at a table with people from other parts of the world and debates with them concerning hunger or just distribution or in general the quality of human life, one does find, in spite of evident conceptual differences, that it is possible to proceed as if we are all talking about the same human problem; and it is usually only in a context in which one or more of the parties is intellectually committed to a theoretical relativist position that this discourse proves impossible to sustain. This sense of community and overlap seems to be especially strong in the areas that we have called the areas of the grounding experiences. And this, it seems, supports the Aristotelian claim that those experiences can be a good starting point for ethical debate. (Nussbaum 2007: 696)

Nussbaum subraya aquí un hecho que, desde mi perspectiva, no es razonable considerar como evidencia a favor de la noción de experiencia básica. Sobre todo considerando que los contextos en los que el consenso cultural se manifiesta –las convenciones internacionales de mujeres (Nussbaum 2001b: 38) o los congresos sobre innovación tecnológica (Nussbaum 2007: 696)– son espacios en los que las personas participantes han aceptado tácitamente gestionar su disenso sirviéndose de un vocabulario común y unas mismas normas y procedimientos. Las mujeres que participan en una reunión de la United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women pueden pertenecer a culturas profundamente distintas pero comparten, necesariamente, *una misma concepción de los fines de la institución para la que trabajan y los procedimientos que deben seguirse para alcanzarlos*. Sólo el idioma en el que se abordan los problemas en este tipo de contextos – naturalmente, el inglés– introduce ya un sesgo cultural respecto del tipo de propuestas o puntos de vista que cabe defender en ellas. Teniendo esto en cuenta, no resulta sorprendente que los conflictos culturales no afloren, en su forma más descarnada, en las reuniones que mantienen las integrantes de esta institución –aunque formen parte del orden del día–.

Desde mi punto de vista, señalar la facilidad con la que fluyen el diálogo y las negociaciones en contextos de este tipo como prueba de que existen áreas universales de experiencia sólo es razonable desde la perspectiva de alguien que se siente “en casa” en el sistema de valores liberales que rige en estos

espacios de disenso. Para el resto, la petición de principio del argumento resulta evidente. Esta última réplica pone en evidencia como la hegemonía de los valores liberales impide a Nussbaum advertir el grado en que su planteamiento universalista se sostiene sobre compromisos etnocéntricos.

Paradójicamente, en el mismo texto en que Nussbaum defiende la existencia de un conjunto de experiencias básicas, también rechaza explícitamente la idea de que son un sustrato “neutro” sobre el que descansan las virtudes:

The "grounding experiences" will not, the Aristotelian should concede, provide precisely a single language –neutral bedrock on which an account of virtue can be straightforwardly and unproblematically based. The description and assessment of the ways in which different cultures have constructed these experiences will become one of the central tasks of Aristotelian philosophical criticism. (Nussbaum 2007: 695)

A pesar de esta negación explícita, el final del párrafo revela el compromiso que la teoría elaborada mantiene con el supuesto de la descripción imparcial (SDI):

But the relativist has, so far, shown no reasons why we could not, at the end of the day, say that certain ways of conceptualizing death are more in keeping with the totality of our evidence and with the totality of our wishes for flourishing life than others; that certain ways of experiencing appetitive desire are for similar reasons more promising than others. (Nussbaum 2007: 695)

Esta última frase nos invita a considerar las formas de respuesta ante la muerte desde la “totalidad de nuestra evidencia y nuestros deseos”. Como he tratado de mostrar en esta sección, la dificultad crucial aflora precisamente cuando tratamos de determinar con nitidez los contornos de esa “totalidad”, o cuando tratamos de concretar lo que cuenta como “evidencia” a favor de la respuesta práctica relevante. La objeción dilemática presentada sugiere que la respuesta a estas preguntas *depende siempre del “nosotros” concreto* al

que refiere el pronombre posesivo de la frase de Martha Nussbaum. Sin no apelamos a conceptos relativos una forma de vida particular, no sólo parece imposible identificar qué cuenta como una respuesta virtuosa ante la experiencia de la muerte sino fijar los propios límites de esta experiencia.

#### 6.4. Universalismo procedimentalista: la propuesta de Thomas Scanlon

Una manera de entender las dificultades en las que incurre la articulación del universalismo que propone Nussbaum es subrayar el intento de hacer coexistir dos aspiraciones que no son compatibles. Por un lado, Nussbaum no desea negar el carácter particular de las “grounding experiences” y desea conservar la idea de que su contenido puede adoptar diferentes formas particulares en diferentes culturas. Al mismo tiempo, la autora tiene la expectativa de que las experiencias básicas sirvan de base para justificar juicios éticos universalmente válidos. Según he argumentado en la sección anterior, establecer este tipo de juicios no es posible sin uniformizar –de forma aparentemente ilegítima– la topografía de ámbitos de experiencia que presentan las diversas culturas.

Existe una influyente corriente de pensamiento en la filosofía moral y política contemporánea que defiende el universalismo siguiendo una estrategia justificativa distinta. Como trataré de mostrar a continuación, esta estrategia pasa por *reducir a la mínima expresión el contenido particular de los criterios validez universal*. Lo que inspira este movimiento procedimentalista es la creencia de que cuanto menor sea el contenido particular de estos criterios, menor será también su grado de relatividad con respecto a cualquier sistema ético. Se trata, por tanto, del mismo tipo de expectativa que alimenta el intento de justificar un conjunto de principios morales<sup>130</sup> universalmente válidos *sin apoyarse en la premisa realista de que*

---

<sup>130</sup> En este caso me parece adecuado utilizar el término “moral” en lugar de “ético” porque un resultado de la estrategia contractualista es que no permite justificar principios para el ámbito de lo ético sino para el ámbito más restringido de lo moral. Williams perfila la

*hay objetos, circunstancias o relaciones particulares que tienen un valor moral intrínseco.*<sup>131</sup>

Las articulaciones del universalismo de carácter procedimentalista varían significativamente entre ellas, pero coinciden en formular los criterios morales universales en forma de principios generales, tratando de evitar la dependencia de términos semánticamente hipotecados con cualquier concepción ética particular. El desafío consiste en mostrar que estos principios formales son una herramienta útil a la hora de resolver los conflictos. En esta sección discutiré, en particular, la justificación de la tesis universalista que Thomas M. Scanlon propone en *What We Owe to Each Other* (Scanlon 1998). He escogido tratar esta teoría particular como representación de la posición procedimentalista porque considero que Scanlon parte de un análisis particularmente clarividente de las carencias que presentan otras elaboraciones de la posición y presenta una versión sofisticada de la misma. Además, defiende una conclusión universalista manteniendo, sin excepciones, la coherencia con las premisas contractualistas.

Como he avanzado, Scanlon defiende una teoría de lo moral de acuerdo con la que el valor no reside en ciertas características constitutivas de las cosas valiosas. Reside, por el contrario, en ciertas propiedades que presentan las razones que hacen que las personas las valoraren (Scanlon 1998:88-89). Para determinar si algo es verdaderamente valioso, una persona no debe basarse en las intuiciones que ella u otras personas tienen al respecto; debe comprobar si las razones que tiene para valorar ese objeto, acción o circunstancia son lo que Scanlon llama “buenas razones”.

La teoría comparte con otras teorías contractualistas una caracterización general procedimental de lo que es tener una “buena razón”

---

distinción entre ambos conceptos en “Morality, the Peculiar Institution” (Williams 1985: 174-196).

<sup>131</sup> En este trabajo no abordo directamente la cuestión de si los valores éticos pueden considerarse “reales”, si bien la lectura trágica que defiende comporta el compromiso con alguna forma de realismo. En *The Quest of Reality* (Stroud 2000) Barry Stroud desarrolla un análisis del debate metafísico entre realismo y anti-realismo que puede resultar particularmente iluminador a la hora de entender el sentido en que puede sostenerse la tesis realista.

para valorar algo<sup>132</sup>. De acuerdo con su propuesta, una persona tiene una buena razón para valorar un objeto, estado de cosas o acción *si puede justificar racionalmente su perspectiva valorativa ante terceros, con cierta independencia de la situación particular en la que estos se encuentran o el sistema valorativo que sostienen*. Así, la cuestión de si X es valioso queda reducida a la cuestión de si las razones que legitiman la atribución de valor a X cumplen o no con un requisito general de justificabilidad. En concreto, Scanlon defiende que una razón es justificable si está amparada en principios que *no es razonable rechazar desde la perspectiva de terceros*:

According to the version of contractualism that I am advancing here our thinking about right and wrong is structured by a different kind of motivation, namely the aim of finding principles that others, in so far as they too have this aim, could not reasonably reject. (Scanlon 1998:191)

Uno de los aspectos distintivos de la propuesta de Scanlon respecto de otras teorías contractualistas<sup>133</sup>, es que no se centra en lo que es *racional* rechazar sino en lo que es *razonable* rechazar. Desde la perspectiva de Scanlon, el concepto de racionalidad que presuponen otras elaboraciones del contractualismo es estrictamente instrumental y no permite captar el sentido relevante en que una razón no puede rechazarse desde la perspectiva de terceros. Por ello, si hablamos de un curso de acción que es racional rechazar, lo más común es pensar en un curso de acción que no conviene a los intereses de un agente. Un curso de acción que es razonable rechazar, en cambio, es *un curso de acción que no es justificable desde la perspectiva de cualquier persona comprometida con el propósito de hacer lo correcto*. Por tanto,

---

<sup>132</sup> “According to contractualism, when we address our minds to a question of right and wrong, what we are trying to decide is, first and foremost, whether certain principles are ones that no one, if suitably motivated, could reasonably reject.

Many theories have been offered that are like mine in suggesting that we can understand the content of morality (or of justice) by considering which principles people would (perhaps under certain conditions) have reasons to agree to, or what principles could be willed (from a certain point of view) to hold universally. These include, to mention only a few well-known examples, Kant’s and the theories offered by David Gauthier, Jürgen Habermas, R.M. Hare, and John Rawls.” (Scanlon 1998: 189-190)

<sup>133</sup> En particular, con respecto a la teoría que Rawls desarrolla en *A Theory of Justice* (Rawls 1999).



puede haber circunstancias en que lo razonable sea rechazar un curso de acción que es el más racional –en sentido estratégico– desde la perspectiva del propio agente (Scanlon 1998: 192). Utilizando esta noción de “razonabilidad”, Scanlon describe del siguiente modo el proceso deliberativo por el que un agente puede establecer si una acción X es correcta o incorrecta:

According to contractualism in order to decide if it would be morally wrong to do X in circumstances C, we should consider possible principles governing how one may act in such situations, and ask whether any principle that permitted one to do X in those circumstances could, for that reason, reasonably be rejected. (Scanlon 1998: 195)

Para determinar si un principio puede ser razonablemente rechazado, en primer lugar, es necesario imaginar las consecuencias que se seguirían de la observancia generalizada de ese principio y las consecuencias que se seguirían de la violación generalizada de ese principio. En segundo lugar, es necesario comparar estos dos conjuntos de consecuencias y determinar cuál de ellos debe prevalecer. De este modo, una acción es correcta cuando el principio general que la justifica afronta objeciones que no resultan significativas si se comparan con las objeciones que afronta el principio general que la prohíbe.<sup>134</sup>

El principio de razonabilidad moral que elabora Scanlon tiene una evidente pretensión de universalidad. De entrada, es un principio que sirve para determinar si una acción es moralmente correcta o incorrecta con independencia de la identidad concreta del agente, incluida su pertenencia a determinada cultura particular. Esta pretensión se hace todavía más explícita en la sección dedicada al relativismo, en la que Scanlon subraya la

---

<sup>134</sup> “Suppose that, compared to the objections to permission, the objections to prohibition are not significant, and that it is therefore reasonable to reject any principle that would permit one to do X in the circumstances in question. This means that this action is wrong, according to the contractualist formula. Alternatively, if there were some principle for regulating behaviour on such situation that would permit one to do X and that it would not be reasonable to reject, then doing X would not be wrong: it could be justified to others on grounds that they could not reasonably refuse to accept.” (Scanlon 1998: 195)

universalidad de este criterio frente a la parcialidad de las normas éticas basadas en la tradición (Scanlon 1998: 337). Naturalmente, la relatividad semántica de los términos éticos no deja de plantear algunas dificultades a esta vocación universalista. Como he explicado, el proceso deliberativo que permite determinar si una acción X es moralmente correcta implica, en primer lugar, *(1) formular los principios generales que permiten justificar y censurar la acción X; en segundo lugar, (2) evaluar, desde una perspectiva impersonal, cuál de entre los dos principios formulados es razonable aplicar*. Esta última tarea conlleva, a su vez, considerar las distribuciones de cargas y beneficios que resultaría de la aplicación general cada uno de los principios formulados en el tipo de situación relevante y establecer comparaciones evaluativas entre ellas. Así pues, el proceso deliberativo pende, en última instancia, de *una comparación entre estados de cosas concretos*: por una parte, las pérdidas que se derivan de aplicar un principio general que permite la acción y, por otra, las pérdidas que comporta una prohibición general de la acción en cuestión. El objeto de dicha deliberación es determinar cuál de las dos situaciones resultantes es mejor –o menos mala– desde la perspectiva de terceros.

En este punto del análisis, vale la pena introducir algunas observaciones críticas sobre el modo en que la teoría de Scanlon trata de evitar las dificultades que derivan de los conflictos culturales. Por una parte, Scanlon se mantiene firme en la idea de que la legitimidad de toda acción correcta descansa en un principio general de conducta (Scanlon 1998: 201). Dado que el vocabulario ético tiene sentido en el marco de determinado sistema ético, *la propia formulación de principios generales en (1) puede resultar problemática*. Los términos escogidos para formular un principio general –como el término “promesa” en el principio “una no debe romper sus promesas”– pueden no tener sentido para las personas que no pertenecen a determinada cultura. Si la formulación de principios es crucial para determinar la corrección de una acción, es central utilizar términos neutros para expresar el contenido de la acción relevante. De lo contrario no podremos determinar, siguiendo el proceso deliberativo descrito por Scanlon, si una acción es correcta o incorrecta.

Scanlon reconoce la dificultad de formular principios generales que capturen todos los matices a los que responden nuestras intuiciones sobre la

razonabilidad de un curso de acción. Determinadas acciones presentan particularidades que son a la vez éticamente relevantes y difíciles de aprehender en un principio general:

Consider, for example, moral principles concerning the taking of human life. It might seem that this is a simple rule, forbidding certain kinds of actions: Thou shall not kill. But what about self-defense, suicide, and certain acts of killing sanctioned by police officers and by soldiers in wartime? And is euthanasia always strictly forbidden?

(Scanlon 1998: 199)

Estas observaciones, llevan al autor a defender una concepción flexible de los principios que permiten justificar los juicios sobre la corrección o incorrección de las acciones, que se entienden como máximas que pueden dar lugar a interpretaciones diversas en función del contexto (Scanlon 1998: 199). Esta puntualización permite atenuar el riesgo que comporta la relatividad semántica de los términos morales que se utilizan en los principios. Dado que la interpretación de los principios generales es flexible, el hecho de que los términos utilizados para formular dichos principios dependan de un sistema ético particular no supone necesariamente un problema. En una situación deliberativa concreta en la que hay involucradas personas que aceptan otros sistemas éticos, una podría considerar este hecho como relevante a la hora de fijar qué cuenta como aplicar el principio general en esas circunstancias.

Por otra parte, la relatividad semántica del vocabulario ético puede también suponer un problema a la hora de desarrollar la segunda tarea en que se divide proceso deliberativo descrito, esto es, (2) comparar en qué medida es razonable aplicar los diferentes principios que se han formulado. Scanlon reconoce que los juicios en los que puede basarse esa comparación tienen un carácter particular, dado que dependen de nuestras intuiciones sobre lo que resulta razonable rechazar desde la perspectiva de terceros<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> “According to my version of contractualism, deciding whether an action is right or wrong requires a substantive judgement on our part about whether certain objections to possible moral judgements would be reasonable.” (Scanlon 1998: 194)

Esas intuiciones afloran bajo determinada descripción sustantiva de las consecuencias que derivarían de la aplicación de cada principio, es decir, una descripción articulada en términos que dependen de un sistema ético concreto. Por este motivo, puede objetarse que las conclusiones sobre la razonabilidad de aplicar los principios que se presentan como alternativas, depende de una identificación de las consecuencias que resulta parcial desde la perspectiva de las personas que no comparten el sistema ético relevante.

Sin embargo, Scanlon argumenta que esta dependencia no supone un problema para su planteamiento, subrayando que *los “otros” cuya perspectiva es relevante en el proceso deliberativo no son las personas involucradas en la situación concreta que se está considerando*. El autor distingue este sentido ostensivo del pronombre “otros” de un sentido que hace referencia a una perspectiva de carácter “más general y más abstracto”:

According to contractualism, our concern with right and wrong is based on a concern that our actions be justifiable to others on grounds that they could not reasonably reject in so far as they share this concern. “Others” figure twice in this schema: as those to whom justification is owed, and as those whom might or might not be able to reject certain principles. (Scanlon 1998: 203)

De acuerdo con el autor, el sujeto no debe prestar especial atención a la perspectiva de terceros que están directamente implicados en la situación. Lo que el proceso deliberativo busca es determinar si los principios generales que justificarían los posibles cursos de acción son rechazables desde un tipo genérico de *perspectiva que no tiene ninguna identidad concreta*<sup>136</sup>. Para determinar esto, sólo deben considerarse las consecuencias que la aplicación de cada principio tendría sobre terceros sin características idiosincráticas, sean quienes sean las personas efectivamente afectadas por la acción:

---

<sup>136</sup> “... an assessment of the rejectability of a principle must take into account the consequences of its acceptance in general, not merely in a particular case that we are concerned with. Since we cannot know, when we are making this assessment, which particular individuals will be affected by it in which ways (who will be affected as an agent required to act in a certain way, who as a potential victim, who as a bystander, and so on), our assessment cannot be based on particular aims, preferences, and other characteristics of the specific individuals.” (Scanlon 1998: 204)

(...) when we are considering the acceptability or rejectability of a principle, we must take into account not only the consequences of particular actions, but also the consequences of general performance or non-performance of such actions and of the other implications (for both agents and others) of having agents be licensed and directed to think in the way that that principle requires. So the points of view that the question of reasonable rejectability requires us to take into account are not limited to those of the individuals affected by particular action. (Scanlon 1998: 203)

Para llevar a cabo su deliberación el sujeto debe adoptar la perspectiva de un arquetipo impersonal: alguien que juzga las acciones considerando lo que Scanlon llama “razones genéricas”, *basadas en la información general disponible sobre lo que “la gente tiene razones para querer”* (Scanlon 1998: 204).

Así pues, a pesar de los esfuerzos de Scanlon por distanciarse del modelo de justificación de la acción propuesto por Rawls (Scanlon 1998: 1991), lo que el autor entiende por ponerse en la perspectiva de terceros en un contexto deliberativo concreto implica un ejercicio de abstracción que recuerda al mecanismo de la Posición original. Del mismo modo que en el experimento mental propuesto por Rawls para determinar los principios por los que deben regirse las instituciones públicas de una sociedad justa, el sujeto de la deliberación scanloniana debe evaluar la razonabilidad de las alternativas sin que factores que tienen que ver con su identidad, o la identidad de las personas implicadas en la situación, influyan en sus valoraciones. Dado que este punto de vista es presumiblemente imparcial, *las descripciones de las consecuencias de cada principio, que son la base sobre la que el sujeto delibera, no están sesgadas por ningún punto de vista parcial.*

Este último movimiento es especialmente relevante para la discusión, porque presenta una estrategia distinta a la que propone Nussbaum para evitar los problemas derivan del compromiso con SDI. De acuerdo con esta estrategia, aunque la descripción de una acción y sus posibles consecuencias que se utiliza como base en el proceso deliberativo ponga en juego términos

comprometidos con un sistema ético particular, es posible recurrir a *un procedimiento que neutraliza el sesgo implícito en dichas descripciones*. Este procedimiento consiste en adoptar la perspectiva de los “otros” y considerar las “razones genéricas” que permiten justificar la aplicación un principio frente a otros en el tipo de situación que se está considerando.

Este procedimiento permite, en principio, justificar la crítica a determinadas prácticas culturales y rechazar algunas formas de relativismo:

This emphasis on the reasons people have differentiate the view I am defending from objectionable forms of relativism, which claim that it is permissible for people in other societies to be treated in ways that we would not accept because they do not value privacy, or individual liberty, or even life in the way we do. (...) It often seems evident that, whatever “they”, or some of them, may actually think (they may have become accustomed to harsh treatment, for example, and think it inevitable), they in fact have the same reasons that we do for wanting to be treated in this ways... what it (the view I am defending) takes as fundamental is not what people actually think or want, but what they have reason to want. (Scanlon 1998: 340-341)

En los términos en los que se presenta en *What We Owe to Each Other*, la teoría de Scanlon no lo compromete con el objetivo de presentar una lista concreta de principios generales basados en lo que las personas tienen razones genéricas para desear. Es en “Human Rights as a Neutral Concern”, donde el autor elabora una justificación de la noción de Derechos Humanos que parece consistente con el procedimiento deliberativo elaborado en *What We Owe to Each Other* (Scanlon 1998:117-119).

## **6.5. De nuevo, el problema de la descripción imparcial**

De entrada, el planteamiento universalista de Scanlon propone un procedimiento deliberativo que neutraliza –esta es, al menos, la aspiración–

cualquier sesgo particular que pueda influir en una decisión moral. Si esto es así, el planteamiento puede tener ventajas sobre el de Nussbaum a la hora de determinar cómo actuar en el marco de un conflicto cultural como el que se planteó tras la publicación de las viñetas caricaturescas en la Charlie Hebdo.

Para la teoría de Scanlon evite con éxito la objeción dilemática que he desarrollado en la sección 5.5 deben de cumplirse, al menos, dos condiciones: (1) debe ser posible *identificar un –y solo un– principio general de acción cuya formulación resulte aceptable desde las dos perspectivas implicadas y que esté claramente respaldado por razones genéricas en mayor medida que un principio contrario*; (2) el principio en cuestión *debe permitirnos solucionar el conflicto moral relevante y no otro tipo de desacuerdo o disputa*. Para evaluar si estas dos condiciones pueden cumplirse en el marco de un caso real, voy a volver una vez más al conflicto de las viñetas situándome, en este caso, en el punto temporal en el que tuvo lugar la decisión de publicar los polémicos dibujos. En este contexto, mediante el proceso deliberativo descrito por Scanlon, debería ser posible fijar *un* curso de acción correcto que todos los implicados en el potencial conflicto, si reflexionaran debidamente, se verían obligados a considerar adecuado. De acuerdo con la teoría, este curso de acción deriva de la aplicación de un principio general basado en “razones genéricas”, esto es, razones que no es razonable rechazar desde la perspectiva de terceros no implicados directamente en la situación.

En la misma entrevista que he citado con anterioridad, Gérard Biard, redactor jefe de la Charlie Hebdo en 2012, reconocía el carácter hiriente de las viñetas publicadas con estas palabras:

Nosotros atacamos a las religiones. Somos un periódico ateo. Cuando las religiones invaden el espacio de la política, deben asumir las críticas y la caricatura como los políticos. (Mora 20/09/2012)

En la primera parte de su declaración, Biard sitúa la revista en las filas ideológicas del ateísmo. La posición no se caracteriza de forma meramente negativa; parece concebirse como un credo particular que se pronuncia sobre el lugar que deben ocupar las religiones en una sociedad, un credo que

sostiene que su lugar legítimo no es el “espacio de la política” –una expresión con la que Biard se refiere, una vez más, a la distinción característica de las democracias liberales entre las esferas de actividad pública y privada—. En la segunda parte de su declaración, no obstante, reivindica una idea cuya legitimidad parece concebir como independiente de su ateísmo: todo discurso que se sitúa en el espacio público es susceptible de recibir el espolón de crítica satírica. En esta segunda parte de la cita, Biard no habla de cómo opinan los ateos que deben ser las cosas, sino de cómo deben ser las cosas. Cualquier credo que ocupe algún lugar en el espacio público debe aceptar que puede convertirse en objeto de la sátira, *con independencia de lo que cualquier credo particular sostenga*. Esta idea está detrás del principio general que muchas voces, no sólo los dibujantes de la Charlie Hebdo sino la mayor parte de los columnistas y editoriales de la prensa europea, reivindicaron insistentemente para justificar la publicación de las viñetas. Este principio general puede formularse de la siguiente manera:

(P1) *S debe tener la libertad de publicar viñetas críticas contra cualquier credo, religión o ideología que se sitúe en el espacio de la política.*

La pregunta que es preciso plantear, desde una perspectiva scanloniana, es si este principio es más o menos rechazable desde la perspectiva de terceros que un principio general contrario:

(P2) *S NO debe tener la libertad de publicar viñetas críticas contra cualquier credo, religión o ideología que se sitúe en el espacio de la política.*

En este caso, *ninguno de los dos principios parece contener un término cuya dependencia de un sistema ético particular haga que el principio sea ininteligible o inaceptable desde alguna de las perspectivas enfrentadas*. Ciertamente, desde el punto de vista de las personas musulmanas que participaron en las protestas, sería más ajustado a los hechos substituir el término “*críticas*” por el término “*ofensivas*”. También cabe mencionar que la expresión “el espacio de la política” parece tener, como mínimo, una



extensión distinta en el sistema ético de los manifestantes ofendidos. Estos desajustes podrían justificar ligeros cambios en la formulación de P1 y P2 que, a su vez, podrían afectar a las intuiciones del sujeto deliberativo –un tercero impersonal– desde cuya perspectiva debe escogerse el principio a aplicar.

A pesar de ello, por mor del argumento, voy a asumir que las partes implicadas en la disputa tienen lo suficiente en común como para aceptar tanto P1 como P2 como principios no comprometidos con una concepción ética concreta. Esta concesión es importante, porque implica aceptar que el planteamiento scanloniano puede esquivar, en la práctica, la primera alternativa de la objeción dilemática. Si sorteara también la segunda alternativa de la objeción, puede aportar una estrategia para captar el locus de conflicto de las viñetas en términos que resulten aceptables y comprensibles desde todas las posiciones implicadas. La cuestión es, pues, *si la oposición entre P1 y P2 capta el objeto del enfrentamiento ocasionado por la publicación, o no.*

Desde mi perspectiva, *P1 y P2 son principios demasiado generales* para alcanzar este objetivo. Parece relativamente fácil imaginar un desacuerdo posible entre dos personas que defiendan P1 y P2 que *no es el tipo de desacuerdo relevante*. Por ejemplo, hay personas que consideran bueno que la monarquía pueda ser objeto sátira y otras que consideran que es mejor que la institución quede al margen de este tipo de crítica. El primer grupo puede defender su postura amparándose en P1, el segundo en P2. Pero el desacuerdo entre estos dos grupos de personas tiene un contenido muy distinto al del conflicto ocasionado por la Charlie Hebdo. Es sólo uno de los múltiples desacuerdos que versan sobre la libertad de expresión en oposición a otros valores con los que puede chocar en la práctica.

Por otro lado, aún asumiendo que la oposición entre los dos principios captara el locus del conflicto relevante y superara el segundo cuerno de la objeción, el planteamiento de Scanlon afrontaría una dificultad adicional importante. De acuerdo con la teoría presentada, una vez superada la primera fase del procedimiento scanloniano –la formulación de dos principios generales, uno que justifica la publicación y otro que la censura–, es preciso preguntarse por las consecuencias prácticas que tendría la

aplicación de cada uno de ellos en el escenario concreto del conflicto, y considerar cuál de ambos tenemos menos razones genéricas para rechazar.

Desde la perspectiva scanloniana, en la coyuntura particular en que se plantea la decisión de publicar las viñetas, P2 tiene una importante ventaja sobre P1. El mes de Junio de 2012 era un contexto caldeado por la aparición de un vídeo ofensivo en Youtube que había desencadenado manifestaciones y atentados en varios países; un contexto en el que era predecible que la publicación de las viñetas de la Charlie Hebdo desencadenase una fuerte reacción violenta. Además, P2 comporta consecuencias que cabe considerar positivas desde la perspectiva de muchos creyentes –no sólo musulmanes, sino de otros credos y religiones–: restringe considerablemente el espacio de lo que puede ser objeto de crítica satírica.

Sin embargo, desde lo que Scanlon llama la perspectiva de “terceros”, las consecuencias de P2 no son únicamente positivas. Hay también personas que consideran un bien la posibilidad de que las diversas religiones e ideologías puedan ser objeto de crítica satírica por parte de revistas como la Charlie Hebdo. Si consideramos P2 menos rechazable que P1, estaremos discriminando de forma ilegítima a las personas que ven una pérdida clara en la restricción de la libertad de crítica que supone P2.

Pasamos pues a considerar las consecuencias que tendría aplicar P1. En este caso, las consecuencias de la aplicación del principio serán valoradas por quienes atesoran la libertad de crítica y rechazadas por quienes son partidarios de restringir dicha libertad. La pregunta crucial es si tenemos más razones genéricas para rechazar P2 que para rechazar P1. Si consideramos que al decantarnos por la aplicación de P2 estamos excluyendo ilegítimamente a las personas como Biard del concepto de “terceros genéricos” ¿no debemos considerar también que al decantarnos por P1 estamos excluyendo ilegítimamente al manifestante musulmán de este concepto abstracto? *¿Tenemos razones verdaderamente “genéricas” para suponer que P1 impone una distribución menos rechazable de cargas y beneficios que P2?*

Estas preguntas arrojan dudas interesantes sobre el concepto de “razones genéricas” en que se apoya el planteamiento scanloniano. Cuando trata de esclarecer el concepto, Scanlon insiste en que, aunque para reconocerlas es necesario partir de la información disponible sobre lo que la

gente considera razonable, *las razones genéricas no son las razones de la mayoría:*

Generic reasons are reasons that we can see that people have in virtue of their situation, characterized in general terms, and such things as their aims and capabilities and the conditions in which they are placed. Not every person is affected by the same principle in the same way, and generic reasons are not limited to reasons that the majority of people have. (Scanlon 1998: 204-205)

Por otro lado, en el capítulo VIII, Scanlon deja claro también que *las razones que se basan en la pertenencia a una concepción ética particular, no pueden considerarse genéricas:*

First, as I noted above, the reasons provided by those things which the “way of life” account most clearly applies –what I called customs and traditions– seems to be in an important sense optional. People who want to live in accordance with the customs and traditions of their group can have good reason to do so, but others in the same position who do not themselves want to live in this way are not open to rational criticism for failing to follow them. (Scanlon 1998: 337)

Desde mi perspectiva, estas afirmaciones no contribuyen a alcanzar una comprensión del concepto scanloniano de razón genérica que permita a dirimir el conflicto entre P1 y P2. En realidad, no es evidente que la libertad de crítica a cualquier credo, religión o ideología sea un valor menos dependiente de un conjunto particular de costumbres y tradiciones de lo que lo es la restricción de esa libertad. Es cierto que, como apuntaba Biard, P1 es un principio que pueden compartir personas de muchas tradiciones distintas. Pero es crucial reconocer que P2 es también un principio que pueden compartir personas pertenecientes a credos muy diversos; un principio que, de hecho, comparten religiones como la cristiana católica e ideologías como el fascismo.

Por tanto, para explicar porqué hay más razones para asumir los costes de P1 que los de P2, es necesario aportar razones adicionales. Dada la naturaleza procedimental del planteamiento de Scanlon, la justificación de *la mayor razonabilidad de uno de los dos principios frente al otro no puede descansar en la idea de que ciertos bienes o circunstancias son, intrínsecamente, más valiosos que otros*. Así, parece que el planteamiento scanloniano no permite identificar claramente cuál de los dos principios es menos razonable rechazar.

Consciente de que algunos casos pueden presentar este tipo de empate técnico entre principios contrarios, Scanlon dispone un recurso adicional que permite resolver la puja entre principios igualmente razonables. En estos casos, lo razonable es aplicar un “Principio de prácticas vigentes” que protege la práctica más extendida:

The first class of cases consists of those in which there is a need for some principle to govern a particular kind of activity, but there are a number of different principles that would do this in a way that no one could reasonably reject. What I will call the Principle of Established Practices holds that in situations of this kind, if one of these (nonrejectable) principles is generally (it need not be unanimously) accepted in a given community, then it is wrong to violate it simply because this suits one's convenience. I believe that this higher-order principle is one that no one could reasonably reject, given the need for some principle to govern the activities in question. (Scanlon 1998: 339)

Como afirma en la última frase de la cita, Scanlon concibe este principio como un principio de orden superior que nadie puede rechazar razonablemente en los casos de empate. No deja de ser interesante preguntarse, no obstante, desde qué perspectiva pueden considerarse satisfactorias las consecuencias de la aplicación de este principio. Esta perspectiva no puede ser otra que la hegemónica, esto es, la perspectiva del colectivo más numeroso o del que, en la práctica, ostenta mayor poder.

De este modo, parece que en casos de conflicto como el de la Charlie Hebdo, la teoría escanloniana se convierte en *un mecanismo de legitimación teórica de la perspectiva ética dominante sobre una cuestión*. Como ocurría

en la fijación del precio en un sistema capitalista, la opción más “razonable” desde una perspectiva presuntamente imparcial se determina, en realidad, atendiendo a la opción más razonable desde la perspectiva del ciudadano “medio”. Pero la idea del ciudadano medio no tiene una connotación especialmente democrática, ya que es sólo el equivalente en el contexto político al perfil de consumidor mayoritario de un producto en el mercado capitalista. *En una sociedad real “lo generalmente aceptado” –en términos de Scanlon– tiende a no coincidir empíricamente con lo que la mayoría de los ciudadanos está dispuesta a aceptar.* Lo “generalmente aceptado”, en el sentido de “lo vigente”, *tiende a favorecer los intereses y aspiraciones de ciertos grupos política y económicamente más influyentes*<sup>137</sup>.

Como argumenta Miranda Fricker en *Epistemic Injustice*, en la mayor parte de sociedades reales existen prejuicios identitarios estructurales que influyen determinadamente en el grado de credibilidad que las ciudadanas y ciudadanos atribuyen al testimonio de una persona, y limitan los recursos de los que las personas disponen para dotar de sentido sus experiencias (Fricker 2007: 30-43). Estos fenómenos, a los que la autora se refiere genéricamente como “injusticia epistémica”, contribuyen a explicar por qué incluso en las sociedades democráticas muchas decisiones públicas tienden a resultar discriminatorias con respecto a algunos colectivos o comunidades de ciudadanas y ciudadanos en función de rasgos sexuales, raciales, etc.

En la Francia actual, el perfil de ciudadano que tiene un mayor influjo sobre lo que es aceptable publicar no es el de una persona musulmana sensible a la blasfemia. *Si el “Principio de prácticas vigentes” legitima la aceptación de P1 en detrimento de P2, es únicamente en virtud de esta circunstancia arbitraria y moralmente problemática.* Teniendo esto en cuenta, las razones que pueden impulsarnos a aplicar el “Principio de prácticas vigentes” en la coyuntura de la publicación de las viñetas, no parecen tener un carácter distintivamente moral. Es cierto que aceptar el criterio de “la mayoría” –que suele ser, *de facto*, una minoría dominante– en casos de conflicto intercultural puede contribuir a la estabilidad social. Este

---

<sup>137</sup> Esta idea general es una de las que impulsan la crítica hacia las concepciones del liberalismo que no parten de una realidad situada y atravesada formas de opresión sistémicas y prejuicios raciales (Mills 1996 76-78), de género (Okin 1989: 89-109), etc.

es un dato que parece razonable tener en cuenta cuando se analiza la situación desde una perspectiva moral y se toman decisiones. Pero cuando se convierte en el dato que determina el curso de acción a adoptar ante un caso de empate entre principios, la deliberación que tiene lugar adquiere un carácter puramente estratégico –un cargo que, como he mencionado anteriormente, Scanlon afirma poder evitar–.

El hilo argumentativo desarrollado hasta este punto, me lleva a concluir que el planteamiento de Scanlon hace frente a una segunda dificultad de carácter dilemático: *o bien el planteamiento scanloniano no aporta criterios suficientes para identificar cuál de los dos principios contrarios debe primar sobre el otro en un conflicto cultural, o aporta un criterio que permite dirimir esta duda pero no tiene carácter moral.*

El universalismo de Scanlon *se apoya determinantemente en la comprensión del valor de la imparcialidad ensalzada por la tradición liberal moderna.* En palabras de Rawls, quizá el referente más claro de la corriente contractualista contemporánea, “a conception of justice should be, as far as possible, independent of the opposing and conflicting philosophical and religious doctrines that citizens affirm” (Rawls 1993: 9). Desde esta concepción de la imparcialidad, las impresiones particulares desencadenadas por una situación que están medianas por los valores del sujeto se conciben como una fuente de distorsión: deben ser eliminadas de la deliberación o influir en ella en el menor grado que sea posible (Rawls 1993: 23)<sup>138</sup>. De ahí el intento de desarrollar procedimientos representativos diseñados para depurar las decisiones políticas de sesgos particulares, sujeto al tipo de objeción que se ha presentado<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> En la concepción de Rawls, el mecanismo que permite identificar el tipo relevante de principios generales es la Posición Original (Rawls 1999: 102-168). En *Political Liberalism*, un libro escrito 20 años después de la publicación de *A Theory of Justice*, Rawls defiende este recurso de algunas de las críticas que ha recibido por parte de autores como Michael Sandel. El autor insiste en que la posición original es sólo un “recurso de representación” y no presupone una concepción metafísica del “yo” en la que este es independiente de sus fines y de su carácter (Rawls 1993: 26). A la vez, Rawls insiste en la necesidad de adoptar una perspectiva imparcial en sentido moderno: “We must find some point of view removed from and not distorted by the particular features and circumstances of the all-encompassing background framework...” (Rawls 1993: 23).

<sup>139</sup> Aún en tanto que mecanismo de representación, la posibilidad de razonar desde la Posición Original presupone la posibilidad –no sólo empírica sino conceptual- de razonar sin tener en cuenta ninguno de los aspectos que particularizan la ética de la comunidad

La conclusión de este capítulo es que *las teorías universalistas analizadas no consiguen dar cuenta de la objeción dilemática que he planteado al hilo del texto de Williams en el capítulo 5*. Ninguna de las dos estrategias teóricas presentadas –representadas, respectivamente, por las teorías de Nussbaum y Scanlon– permite dar cuenta de la posibilidad de identificar el objeto de un caso paradigmático de conflicto cultural en términos que resulten inteligibles y aceptables desde los dos sistemas éticos en conflicto. Desde ellas, no es posible mostrar que, en casos paradigmáticos de conflicto cultural, es posible elaborar una descripción imparcial del locus de un conflicto cultural. En consecuencia, estas teorías *no nos permiten descartar que los sistemas éticos involucrados en estos casos sean inconmensurables con respecto a determinadas acciones o prácticas*.

---

cultural a la que una persona pertenece, teniendo sólo en cuenta los aspectos que son generales a toda ética humana. La posibilidad de este tipo de razonamiento presupone que cabe trazar una distinción conceptual nítida entre rasgos éticos que comparten cada una de las éticas existentes y rasgos éticos idiosincráticos.

## 7. RELATIVISMO METAÉTICO

### 7.1. Opciones “reales” y enfrentamientos “nocionales”

El relativismo moral es una postura escéptica con respecto a la posibilidad de resolver racionalmente algunos conflictos culturales. Antes de entrar en materia, es necesario diferenciar la forma de relativismo sobre la que voy a reflexionar en las próximas secciones del abanico de posiciones que suelen colocarse bajo esta etiqueta en el marco de la antropología cultural o la sociología. Estas últimas son posiciones que tienen un carácter netamente empírico: se basan en los datos existentes sobre la diferencia cultural pero no suelen articular sistemáticamente las consecuencias éticas que pueden seguirse de estos datos<sup>140</sup>. Existe una forma particularmente analítica de sostener la posición que la *Standford Encyclopaedia of Philosophy* denomina con el apelativo de “relativismo metaético”, que es la que trataré de analizar y criticar a lo largo de esta sección.

Si recordamos, el objetivo principal del artículo de Williams era expresar “la verdad que hay en el relativismo” (Williams, 1981: 132-143). Las afirmaciones sobre la inconmensurabilidad que he analizado en la sección 5.4 son un ejercicio de clarificación preliminar puesto al servicio de este objetivo. Es precisamente el relativismo metaético el que según Williams –y como el

---

<sup>140</sup> En algunos casos, la observación del contraste entre las prácticas de diferentes culturas ha dado pie a afirmaciones sobre el carácter relativo de las costumbres humanas, si bien las consecuencias ético-políticas de esta afirmación no se elaboran en profundidad. En este sentido, cabe destacar los trabajos de Margaret Mead (Mead 1959) y Ruth Benedict (Benedict 1959), dos figuras importantes de la antropología del siglo XX que afirmaron esta relatividad. En “Anti-antirrelativismo” (Geertz 1996: 95-124) Clifford Geertz defiende que la relativización de los estándares de validez vigentes en los diferentes ámbitos de actividad de la sociedad a la que pertenece el antropólogo es un resultado inevitable de la praxis antropológica.



título del propio ensayo anuncia— dice algo revelador sobre algunas situaciones de confrontación entre puntos de vista éticos (Williams 1981: 142). De nuevo en este caso, sus conclusiones pueden ser de ayuda a la hora de comprender mejor la posición e identificar su principal punto débil.

Williams no llega a afirmar que existen casos de enfrentamiento entre dos sistemas éticos en que no se cumple SDI, es decir, que no es posible fijar una descripción de la práctica relevante cuyo contenido no dependa semánticamente de términos morales pertenecientes uno de los dos sistemas. De ahí que su planteamiento suscite la objeción desarrollada en la sección 5.5. Sin embargo, Williams traza una distinción entre “enfrentamientos nocionales” y “enfrentamientos reales” que, como trataré de mostrar, parece tener las mismas consecuencias teóricas que dicha afirmación. Un “enfrentamiento real” entre dos sistemas S1 y S2 tiene lugar cuando, en un punto particular en el tiempo, existe un grupo de personas para el que ambos sistemas representan lo que Williams denomina una “*opción real*” (Williams 1981: 138). Para que esto ocurra, deben cumplirse las siguientes condiciones:

S2 is a real option for a group if either it is their S or it is possible for them to go over to S2; where going over to S2 involves, first, that it is possible for them to live within, or hold, S2 and retain their hold on reality, and, second, to the extent that rational comparison between S2 and their present outlook is possible, they could acknowledge their transition to S2 in the light of such comparison. Both these conditions use concepts which imply that whether a given S is a real option to a given group at a given time is, to some extent at least, a matter of degree: this consequence is not unwelcome. (Williams 1981: 139)

Esta descripción de las condiciones en las que puede identificarse una opción real resulta un ligeramente oscura. Williams no proporciona un análisis detallado del sentido relevante en que la transición entre S1 y S2 no debe resultar en una “pérdida de la noción de la realidad” o debe responder a un proceso de “comparación racional” de los dos sistemas. Ambas expresiones son lo suficientemente amplias como para dar cabida a diagnósticos opuestos

sobre un caso particular de transición. En consecuencia, la definición de opción real sólo permite descartar casos que no parecen especialmente interesantes, como una transición de S1 a S2 ocasionada por una conversión milagrosa o un proceso sistemático de lavado de cerebro.

Con esta dificultad en mente, Williams matiza la definición apelando a una condición adicional que tiene que ver con el vocabulario evaluativo que se utiliza para describir un enfrentamiento en los casos en los que este es real. En estos casos, las personas implicadas utilizan una serie de términos – “verdadero”, “falso”, “correcto”, “incorrecto”, etc.– que les permiten transmitir su actitud de aceptación o rechazo hacia los sistemas en conflicto y articular lo que puede decirse en su contra o en su favor<sup>141</sup>. La presencia de estos términos es un síntoma de que la pregunta sobre cuál de ellos ofrece una mejor respuesta a una situación es una cuestión vívida para los implicados. En cambio, sugiere Williams, en los casos en que un enfrentamiento es meramente notional el uso de vocabulario evaluativo está fuera de lugar, ya que los implicados no llegan a plantearse en serio esta cuestión:

We can also use this vocabulary about Ss which stand in merely notional confrontation with our own. For some types of S, however, the life of the vocabulary is largely confined to cases of real confrontation, and the more remote a given S is from being a real option for us, the less substantial seems the question of whether it is ‘true’ or ‘right’, etc. While the vocabulary can no doubt be applied without linguistic impropriety, there is so little to this use, so little of what gives content to the appraisals in the context of real confrontation, that we can say that for a reflective person the question of appraisal does not genuinely arise for

---

<sup>141</sup> “Suppose that we are in real confrontation with some S. Then there will be some vocabulary of appraisal - ‘true-false’, ‘right-wrong’, ‘acceptable-unacceptable’, etc. - which will be deployed, and essentially deployed, in thought and speech about this confrontation. (...) I refer only to those expressions, which can at least be used to express one’s own acceptance or rejection of an S or an element of an S. Such a vocabulary is essentially deployed in reflective thought within situations of real confrontation, since in reflection one has to be able to think, and articulate one’s feelings, about the different Ss which are a real option for one, and to organise what is to be said in favour or against a given S becoming one’s own.” (Williams 1981: 141)

such a type of S when it is standing in purely notional confrontation.  
(Williams 1981: 141)

Para ilustrar esta tesis, Williams pone los ejemplos de los sistemas éticos que en el pasado dotaban de sentido la conducta cotidiana de un monarca de la edad de bronce y un samurai de la era medieval. La cuestión de si las respuestas que estos sistemas ofrecían a determinada situación son o no virtuosas no se plantea ante Williams ni ante sus lectores porque no representa una “opción real” para ellos (Williams 1981: 140). Hay, por tanto, una experiencia –que Williams llama “enfrentamiento nocional”– que sólo la posición relativista es capaz de captar.

Es interesante preguntarse en qué medida la distinción trazada entre enfrentamientos reales y nocionales contribuye a clarificar casos paradigmáticos de conflicto cultural como el de la Charlie Hebdo. Los problemas que comporta considerar este caso como una confrontación real – es decir, como un caso de conflicto genuino– han quedado recogidos en la objeción dilemática presentada en la sección 5.5 y aplicada a los planteamientos de Nussbaum (sección 6.3) y Scanlon (sección 6.5). Por otra parte, si consideramos el caso de la Charlie Hebdo como una confrontación real, la distinción de Williams parece perder su carácter informativo. Si no se aplica a casos paradigmáticos de conflicto cultural, la noción de enfrentamiento nocional sólo parece servir para designar conflictos hipotéticos entre sistemas éticos vigentes y sistemas éticos ya extintos como el que no llega a aflorar entre un samurái del siglo XIII y la lectora o lector del artículo de Williams.

Apoyándose convincentemente en afirmaciones posteriores del propio Williams<sup>142</sup>, Miranda Fricker respalda una interpretación del texto del artículo de acuerdo con la que concepto de enfrentamiento nocional es una etiqueta ideada con la intención de caracterizar únicamente casos de confrontación entre sistemas históricamente extemporáneos (Fricker 2010).

---

<sup>142</sup> En “Relativism and Reflection”, Williams niega que las confrontaciones entre culturas contemporáneas puedan considerarse “nocionales”: “Relativism over merely spatial distance is of no interest or application in the modern world. Today all confrontations between cultures must be real confrontations, and the existence of exotic traditional societies presents quite different, and difficult, issues...” (Williams 1985: 163).

El problema es que nada en la definición de la noción permite excluir el uso del término para designar la relación que existe entre dos sistemas éticos contemporáneos. En principio, puede usarse tanto para referir a los conflictos que se plantean entre el sistema ético de la lectora o lector y el sistema ético de un samurái de la era medieval como a los que se plantean con respecto al sistema ético de un bosquimano de los que aún hoy habitan el desierto del Kalahari. Dada la forma en que Williams articula la distinción entre ambas nociones, *la decisión de clasificar el primer grupo de conflictos como casos de enfrentamiento nocional y el segundo como casos de enfrentamiento real, parece injustificada* (Fricker 2010: 156-157).

Por otra parte, si se considera el caso de la crisis ocasionada por la publicación de las viñetas como un ejemplo de enfrentamiento nocional, surgen otros interrogantes específicos que es necesario responder. *¿Porqué la confrontación en torno a las viñetas se parece tanto, en la práctica, a otros casos de enfrentamiento que pueden considerarse “reales”? ¿Por qué los miembros de las comunidades implicadas insisten en utilizar su propio vocabulario evaluativo para caracterizar la situación y para expresar su punto de vista respecto a los miembros del otro grupo?*

Si se afirma que el conflicto de las viñetas de la Charlie Hebdo es sólo un conflicto aparente, es preciso explicar por qué es perfectamente concebible que la tensión entre comité redactor y manifestantes no se vea seriamente afectada por la conclusión de que el suyo es un enfrentamiento meramente nocional. Cuando en el curso de una discusión sobre cómo definir la akrasia doxástica dos filósofos descubren que su desacuerdo se reduce a que tratan de explicar con el mismo término dos fenómenos distintos, la tensión que creían percibir entre sus posturas desaparece y deja de tener sentido argumentar a favor de una postura u otra. En contraste, los implicados en un caso de conflicto como el de la Charlie Hebdo tratan insistentemente de conseguir que su propia descripción del problema sea reconocida como verdadera, tanto por parte de los miembros del otro sistema involucrado por parte de terceras personas no directamente involucradas en la confrontación. Tras la crisis de las viñetas, tanto los responsables de la revista como los representantes religiosos se esforzaron por dar a conocer su narración de lo sucedido y reivindicar una forma concreta de respuesta a la confrontación. Esta búsqueda persistente de reconocimiento y apoyo

caracteriza también los casos paradigmáticos de “confrontación real” entre miembros del mismo sistema ético.

Este aspecto es importante porque es lo que hace del enfrentamiento en torno a las viñetas un conflicto y no un mero choque de intereses o una guerra colonizadora. Aunque, como he explicado anteriormente, en los dos colectivos puede identificarse el rastro de una mirada deshumanizante hacia el otro, *a ninguna de las dos partes le basta con imponer su propia perspectiva por la fuerza. Ambas parecen necesitar una forma de comprensión o respaldo por parte de la otra o de terceras personas relevantes* involucradas de forma menos directa en la confrontación. Incluso la postura mejor situada en la balanza de poderes fácticos, está sujeta a la necesidad de evitar el rechazo de un público con perspectivas evaluativas mínimamente diversas. Los redactores de la revista no pueden prescindir totalmente del respaldo de la opinión pública francesa, una necesidad que impone algunos límites a su escasa consideración de la perspectiva y las razones del otro –límites, por otra parte, muy frágiles, ya que gran parte de la audiencia percibe a su interlocutor en los mismos términos que ellos–.

Así pues, el reto que afronta el relativismo metaético a la hora de explicar conflictos reales consiste en dar cuenta de la tensión práctica que acabo de describir. *Esta tensión, permanece inalterada en los casos en los que (SDI) no se cumple, y sugiere que existe un conflicto ético genuino entre las partes implicadas.* Este es un desafío que Williams no aborda en “The Truth in Relativism”. La meta del artículo parece ser mostrar que el relativismo metaético es conceptualmente consistente, no en aportar algún argumento robusto a favor de la posición. Esta omisión es coherente con la lectura elaborada por Miranda Fricker, según la que Williams no desea situar los casos de enfrentamiento entre los diferentes sistemas éticos existentes más allá de la línea que demarca los enfrentamientos reales. No obstante, y con independencia de las intenciones del autor, el texto nos invita a plantearnos si una teoría relativista podría dar cuenta de los conflictos culturales contemporáneos de forma satisfactoria por medio de una noción similar a la de enfrentamiento nocional.

En las próximas secciones presentaré, en trazos generales, las teorías de Gilbert Harman y David Wong, dos versiones influyentes de relativismo

metaético que aspiran a dar cuenta de este tipo de conflictos <sup>143</sup> . Seguidamente, trataré de mostrar como las dificultades que desafían la distinción introducida por Williams están en la base de una objeción que mina la plausibilidad de estas teorías. De acuerdo con la línea argumentativa que desarrollaré, las teorías relativistas no consiguen explicar de forma plausible el tipo específico de tensión práctica que se produce en los casos paradigmáticos de conflicto intercultural.

## 7.2. La propuesta de Gilbert Harman

En la introducción del primer capítulo de *Moral Relativism and moral Objectivity*, un libro escrito y editado con Judith Harvis Thomson en 1996, Gilbert Harman presenta el relativismo moral de la siguiente manera:

That is, in my contribution to this book I am going to defend moral relativism. I am going to argue that moral right and wrong (good and bad, justice and injustice, virtue and vice, etc.) are always relative to a choice of moral framework. What is morally right in relation to one moral framework can be morally wrong in relation to a different moral framework. And no moral framework is objectively privileged as the one true morality. (Harman y Harvis 1996: 2)

De acuerdo con esta caracterización preliminar de la postura relativista, la tesis central es que existe una *dependencia* de los términos morales que un agente emplea en sus juicios con respecto a un *marco o sistema moral particular*. La cita no contiene todavía ninguna elucidación concreta de esta relación de dependencia pero sí establece algunas de las consecuencias que se siguen de ella. En concreto, establece que en virtud de esta dependencia los juicios en los que aparecen términos morales tienen un carácter relativo: un mismo acto o conducta X puede ser a la vez “bueno” respecto a un sistema

---

<sup>143</sup> Como señalaré más adelante, la teoría de Harman, en particular, no sólo aspira a dar cuenta de conflictos culturales sino de cualquier tipo de conflicto entre dos personas o grupos que no comparten un mismo sistema de motivaciones éticas.

moral S1 y “malo” respecto de otro sistema S2. *Los juicios “X es bueno” y “X es malo” pueden ser ambos válidos en el marco de referencia de dos sistemas diferentes; y todo juicio moral válido sobre X hace referencia a un sistema moral particular Sn*<sup>144</sup>.

Uno de los fenómenos que inspira la posición relativista es la diversidad cultural o, más en concreto, la divergencia que existe entre los sistemas éticos que rigen en el seno de diferentes comunidades humanas. En ocasiones, estas divergencias acaban derivando en casos de conflicto como el de las viñetas de la Charlie Hebdo. Para Harman, la existencia de estos conflictos no es en sí una prueba a favor del relativismo meta-ético, pero es un hecho que esta teoría puede explicar mejor que sus alternativas (Harman y Harvis 1996: 19). En los textos del autor el fenómeno de la diversidad cultural se ilustra mediante dos ejemplos recurrentes. El primero son las diversas normas de cortesía o etiqueta que se respetan en el seno de distintas comunidades, el segundo es el canibalismo –una práctica que, históricamente, ha atraído la atención de la antropología social y cultural–:

I begin by mentioning data to be explained: the nature and extent of moral diversity. Members of different cultures often have very different beliefs about right and wrong and often act quite differently on their beliefs. To take a seemingly trivial example, different cultures have different rules of politeness and etiquette: burping after eating is polite in one culture, impolite in another. Less trivially, some people are cannibals, others find cannibalism abhorrent. (Harman y Harvis 1996: 8)

Harman subraya que prácticas como el canibalismo o la costumbre de eructar después de comer parecen tener en común el hecho de ser aceptadas en el seno de algunas culturas y rechazadas en el seno de otras. Desde una perspectiva anti-relativista, cabe argumentar que esta diferencia responde a una variación objetiva en las circunstancias en las que tiene lugar la práctica

---

<sup>144</sup> “A relativistic answer is also plausible in the moral case. Moral right and wrong are relative matters. A given act can be right with respect to one system of moral coordinates and wrong with respect to another system of moral coordinates. And nothing is absolutely right or wrong, apart from any system of moral coordinates.” (Harman y Harvis 1996: 13)

relevante o en las creencias de los agentes implicados sobre estas circunstancias. Sin embargo, explicar algunos de los desacuerdos morales que afloran aludiendo a circunstancias o creencias sin contenido ético resulta francamente difícil (Harman y Harvis 1996: 11).

Por otra parte, Harman arguye que resulta complicado identificar principios no triviales que puedan considerarse universalmente aceptables (Harman y Harvis 1996: 8). Incluso principios tan generales como los que proponen autoras y autores como Judith Harvis Thomson parecen presentar excepciones y, a menudo, sólo se respetan con respecto a los miembros de la comunidad a la que uno pertenece:

The principles she (Harvis) mentions are, "Other things being equal, one ought not act rudely, "Other things being equal, one ought to do what one promised", "Other things being equal, one ought not cause others pain", and "One ought not torture babies to death for fun."

On the contrary, it is clear that many moral codes have accommodated the negations of all these general principles by accepting instead principles restricted to insiders. (Harman y Harvis 1996: 9-10)

Asimismo, Harman señala que el mismo tipo de relatividad puede plantearse en el seno de una misma sociedad, entre grupos o subculturas que comparten una identidad colectiva:

One of the most important things to explain about moral diversity is that it occurs not just between societies but also within societies and in a way that leads to seemingly intractable moral disagreements. In the contemporary United States, deep moral differences often seem to rest on differences in basic values rather than on differences in circumstance or information. Moral vegetarians, who believe that it is wrong to raise animals for food, exist in the same community as non-vegetarians, even in the same family. (Harman y Harvis 1996: 12)

Desde la lectura de Harman, no existe un tratamiento de cuestiones moralmente relevantes como las ejemplificadas anteriormente que pueda postularse como independiente de determinado sistema de valores éticos. Los



vegetarianos abominarán algunas formas de trato a los animales que aparecen como legítimas ante la mirada valorativa de los no vegetarianos, pero no existe un sistema ético desde el que pueda dirimirse imparcialmente esta cuestión (Harman y Harvis 1996: 19). Estas afirmaciones transmiten una visión de los sistemas éticos *como redes de valores autónomas, que pueden no converger en absoluto respecto de qué cuenta como una respuesta moralmente sensible ante determinada situación.*

En los primeros textos en los que Harman elabora su teoría relativista, utiliza una serie de analogías que transmiten esta imagen de autonomía y *subrayan el carácter convencional de las reglas que componen cada sistema ético:*

By "a moral system of coordinates" I mean a set of values (standards, principles, etc.), perhaps on the model of the laws of one or another state. Whether something is wrong in relation to a given system of coordinates is to be determined by the system together with the facts of the case in something like the way in which whether something is illegal in a given jurisdiction is determined by the laws of that jurisdiction together with the facts of the case. (Harman y Harvis 1996: 13)

Una vez queda abandonada la idea del Derecho Natural, afirmar que una acción es "legal" sólo tiene sentido respecto de determinado marco jurídico concreto. Una persona puede preguntarse si, dadas las circunstancias del caso, esa acción encaja o no en el marco legal vigente pero la pregunta de si esa acción es "legal" en términos absolutos no tiene sentido. La tesis de Harman es, pues, que no hay una diversidad de sistemas morales respecto al que cada acción o práctica puede ser evaluada sin que los juicios que se establecen desde ninguno de ellos puedan considerarse legítimamente como más válidos o correctos que los demás (Harman y Harvis 1996: 5). Es partiendo de esta premisa, según Harman, *que puede elaborarse la explicación más plausible del fenómeno de la diversidad moral tal cual lo conocemos.*

La analogía con el derecho positivo aporta cierta luz sobre la relación de dependencia que existe entre un sistema ético y lo que consideramos

virtudes y vicios, o formas moralmente correctas e incorrectas de actuar. Harman es consciente, no obstante, de que es necesario aportar un análisis más minucioso de esta relación para que el paralelismo jurídico resulte más convincente. A mi juicio, el texto en el que el autor ofrece la elaboración más iluminadora de esta idea es el capítulo titulado “Moral Relativism” en su libro *Explaining Value and Other Essays on Moral Philosophy* (Harman 2005). En este texto, el alcance de la tesis relativista se circunscribe a un subgrupo de juicios que Harman denomina “juicios internos”:

Although I want to say that certain moral judgements are made in relation to an agreement, my present argument does not apply to all moral judgements. (...) This relativism is a thesis only about what I call ‘inner judgements’, such as the judgement that someone morally ought or ought not to have acted in a certain way or the judgement that it was morally right or wrong of him to have done so. (Harman 2005: 4)

Esta es una puntualización importante, puesto que el concepto de *juicio interno* deja fuera al menos dos grupos de juicios que ponen en juego vocabulario moral. Por una parte, hay juicios que ponen en juego *conceptos morales finos como “correcto” e “incorrecto” que se excluyen de esta categoría de juicios*. Estos términos se utilizan a menudo para caracterizar situaciones o actos, articulándose en juicios que cumplen con la forma “la acción o situación X es incorrecta”. Sin embargo, Harman excluye estos juicios de la definición de los juicios internos. Los juicios internos son, afirma el autor, juicios mediante los que se evalúa la relación entre una acción y un agente: “es incorrecto que A realice X” (Harman 2005: 7). Por otra parte, el concepto de juicio interno *no abarca tampoco los juicios que ponen en juego ciertos conceptos morales gruesos como “A es un salvaje”, “A es inhumano”, “A es malvado”, “A es el enemigo”, etc.* (Harman 2005: 3). La razón por la que estos dos grupos de juicios se excluyen del concepto de juicio interno es que no se ven afectados por una intuición que, según observa Harman, aflora cuando se consideran algunos juicios que cumplen con la forma “es incorrecto –o malo– que A realice X” o “A no debería realizar X”. Si consideramos, por ejemplo, los juicios “Hitler no debería haber ordenado el exterminio de millones de judíos” o “fue incorrecto por parte de Hitler

ordenar el exterminio de millones de judíos”, advertimos que estos suenan inapropiados. En contraste, juicios como “Hitler era una persona malvada” o “la Shoah no debería haber sucedido nunca” –que no tienen forma de juicio interno– suenan perfectamente adecuados (Harman 2005: 5). Harman defiende una interpretación de este contraste intuitivo de acuerdo con la que los juicios sobre Hitler con forma de juicio interno establecen valoraciones sobre las acciones de un sujeto que se sitúan fuera del marco valorativo desde el que está siendo juzgado:

What makes inner judgements about Hitler odd or ‘too weak’ for some of us is not that the acts judged seem too terrible for the words used, but rather that the agent judged seems beyond the pale—in other words, beyond the motivational reach of the relevant moral considerations. (Harman 2005: 5)

En otra edición del mismo artículo, Harman recurre a otros ejemplos para tratar de reforzar esta interpretación del carácter anómalo que presentan algunos juicios internos. Invita al lector a imaginar un caso en que una banda de caníbales devora al único superviviente de un naufragio. También en este caso, sugiere Harman, un juicio como “los caníbales no debieron devorar al superviviente” parece estar fuera de lugar. En cambio, parece perfectamente adecuado afirmar que los caníbales son unos “salvajes” (Harman 2007: 42). Harman sugiere que este caso, como el anterior, pone de relieve que los juicios internos hacen siempre referencia a un marco ético concreto –una red de motivaciones compartidas con las personas que pertenecen a una misma comunidad–. Lo que ocurre con los juicios internos sobre las acciones Hitler, o los caníbales, es que el emisor establece un juicio moral desde un marco de referencia ético que los agentes no comparten.

Así pues, la tesis fundamental sobre la que bascula la teoría de Harman es que cualquier juicio moral con forma de juicio interno presupone *un marco ético de referencia compartido entre emisor y agente*:

If *S* says that (morally) *A* ought to do *D*, *S* implies that *A* has reasons to do *D* that *S* endorses. I shall be concerned only with any speaker, *S*, who assumes, controversially, that such reasons would have to have their source in values, goals, desires, or intentions that *S* takes *A* to have, and that *S* approves of *A*'s having those values, goals, desires, or intentions because *S* shares them. So, if *S* says that (morally) *A* ought to do *D*, there are certain motivational attitudes *M* which *S* assumes are shared by *S*, *A*, and *S*'s audience. (Harman 2005: 8)

En este sentido, puede entenderse la afirmación de Harman de que su relativismo es en realidad una teoría sobre la forma lógica de los juicios internos según la que el uso del verbo “deber” que contienen estos juicios *debe entenderse como una relación entre cuatro elementos: un agente A, un tipo de Acción D, un conjunto de consideraciones relevantes C y un conjunto de actitudes y motivos M* (Harman 2005: 8). Así, la tesis relativista se resume de la forma siguiente:

As used by the relevant sort of speaker, ‘Ought (*A*, *D*, *C*, *M*)’ means roughly this: given that *A* has motivating attitudes *M* and given *C*, *D* is the course of action for *A* that is supported by the best reasons. (Harman 2005: 10)

Es importante subrayar que el concepto de *marco de referencia o sistema ético* que Harman maneja se define de forma muy amplia. Dos personas comparten un mismo sistema en este sentido *si se adhieren –consciente o inconscientemente– a un mismo conjunto de principios de conducta:*

There is an agreement, in the relevant sense, if each of a number of people intends to adhere to some schedule, plan, or set of principles, intending to do this on the understanding that the others similarly intend. The agreement or understanding need not be conscious or explicit. I will not try to say what distinguishes moral agreements from, for example, conventions of the road or conventions of etiquette, since these distinctions will not be important as regards the purely logical thesis that I will be defending. (Harman 2005: 4)

Dos personas pueden, además, compartir un marco de referencia moral M sin ser conscientes de ello pues la referencia de sus juicios a este marco raramente es explícita. En la mayor parte de los casos, es el propio contexto en que se emite un juicio moral con forma de juicio interno el que remite implícitamente a un sistema M de normas y actitudes que apoyan tanto el emisor como el receptor. La referencia a M suele ser, por tanto, “elíptica” (Harman 2005: 4).

Hay juicios que cumplen con la forma característica de los juicios internos en los que el emisor hace referencia a un M que no comparte con el agente A. Esto es ocurre, por ejemplo, en el juicio “los caníbales no debieron devorar al único superviviente del naufragio”. La tesis de Harman es que *este tipo de juicios son fruto de un tipo de error o confusión común, ya que no cumplen con las condiciones de sentido que establece la fórmula “Debe (A, D, C, M)”*. En consecuencia, *no deben considerarse como juicios morales auténticos* –literalmente, “full-fledged moral judgements” (Harman 2007: 45)–.

Consciente de que este tipo de error es llamativamente frecuente, Harman explica que la ilusión de objetividad que afecta a la mayor parte de las personas con respecto a los hechos morales puede entenderse del mismo modo que la ilusión de objetividad que afecta a los hechos que tienen que ver con el movimiento o la masa. Del mismo modo que la mayor parte de las personas tiende a considerar que el movimiento tiene un carácter absoluto y no es relativo a un conjunto particular de coordenadas, tiende también a pensar que sus ideas sobre lo que es correcto o incorrecto hacer no dependen de un sistema valorativo concreto. Sin embargo, un análisis cuidadoso de las condiciones de sentido de los juicios internos apunta a que su validez es siempre relativa a un marco de referencia concreto.

Why does it seem (to some people) that there are objective nonrelative facts about moral right and wrong? Well, why does it seem to some people that there objective nonrelative facts about motion or mass? In the case of motion or mass, one particular system of coordinates is so salient that it seems to have a special status. Facts about motion or mass

in relation to the salient system of coordinates are treated as non-relational facts.

In a similar way, the system of moral coordinates that is determined by a person's own values can be so salient that it can seem to that person to have a special status. Facts about what is right or wrong in relation to that system of coordinates can be misidentified as objective non-relational facts. (Harman y Harvis 1996: 13)

El relativismo metaético de Harman se apoya también en una segunda línea argumentativa independiente del análisis semántico de los juicios internos. De acuerdo con este argumento, la teoría elaborada *permite explicar* un aspecto, identificado por Philippa Foot, en el que parecen coincidir los distintos sistemas éticos: *la atribución de un mayor peso moral al deber de no infligir daño a terceros que al deber de ayudarlos cuando están en apuros* (Harman y Harvis 1996: 24-25).

Como he apuntado anteriormente, en la teoría relativista de Harman un marco de referencia moral M es un sistema de normas compartido que depende exclusivamente de los límites que las personas que las integran tienen interés en aceptar. *Un sistema ético M no se basa, por tanto, en ningún hecho moral independiente* sino en un conjunto de convenciones sociales: un conjunto de normas que la mayoría considera razonable respetar. Harman argumenta que esta concepción convencionalista de los sistemas éticos tiene una clara ventaja sobre sus alternativas a la hora de explicar la tendencia generalizada a priorizar el deber de evitar el daño. Si este deber se impone ante el deber de prestar ayuda, argumenta, es porque este es el orden jerárquico que resulta aceptable tanto desde el punto de los miembros más poderosos de una comunidad como a los más vulnerables. Por el contrario, priorizar el principio de ayuda a terceros sólo sería aceptable desde la perspectiva de las personas menos favorecidas por la balanza de poder. La mayor parte de las personas que pertenecen a una sociedad tiene razones estratégicas para asumir un principio que priorice la evitación del daño pero no para asumir un principio que priorice el deber de ofrecer auxilio (Harman 1996: 12). Por tanto, concluye Harman, el relativismo metaético está en situación de ofrecer una explicación convincente de esta un hecho observable y común a las diversas concepciones éticas existentes.

### 7.3. El conflicto y sus condiciones de sentido

Algunas de las críticas de las que ha sido objeto el planteamiento de Harman no han sido particularmente respetuosas con el alcance que el propio filósofo atribuye a su teoría y la han interpretado como una teoría sobre las razones morales (Scanlon 1998: 331). Sin restar un ápice de valor a estas críticas, creo que es importante tener en cuenta que Harman restringe las conclusiones de su propuesta a un subconjunto de juicios morales que presentan la forma “Debe (A, D, C, M)” o “es moralmente incorrecto que (A, D, C, M)”.

Desde mi perspectiva, es más que razonable poner en cuestión esta delimitación, ya que la base sobre la que puede afirmarse que la teoría no afecta a juicios morales que no cumplen estrictamente con esta forma no resulta especialmente transparente. Por una parte, en muchos casos, parece posible reformular estos otros juicios para que se ajusten a la forma lógica de los juicios internos sin perder una parte crucial de su contenido. El juicio “La Shoa nunca debió producirse”, por ejemplo, puede reformularse en el juicio con forma de juicio interno: “las autoridades del III Reich nunca debieron planificar y llevar a cabo la Shoah”.

Por otra parte, la única intuición que se alega a favor de la delimitación de las conclusiones de la teoría a un conjunto de juicios con forma “Debe (A, D, C, M)” es la intuición de que algunos de estos juicios –por ejemplo, “Hitler no debió ordenar el exterminio de millones de judíos”– suenan inapropiados o fuera de lugar. Sin embargo, una sensación de extrañeza similar nos invade al considerar algunos juicios que no se ajustan a la forma de los juicios internos – como, por ejemplo, “ordenar el exterminio de millones de judíos fue poco piadoso por parte de Hitler”–. En consecuencia, *la sensación de inadecuación que transmiten los juicios morales delimitados por Harman no parece estar necesariamente relacionada con su forma*. Es posible que estos juicios sólo resulten inadecuados porque no expresan una mirada moralmente sensible ante la situación relevante.

Cabe preguntarse, por tanto, por qué los juicios morales que valoran hechos o situaciones, o que valoran acciones utilizando términos morales

gruesos, no están sujetos a las conclusiones de la teoría relativista. ¿Pueden circunscribirse consistentemente el relativismo al pequeño subconjunto de juicios morales que Harman señala? Mi sospecha, en este punto, es que la razón última que lleva a Harman a trazar y enfatizar esta delimitación es el deseo de sortear algunas consecuencias implausibles que tendría su teoría si se planteara como una teoría de los juicios morales en general. A pesar de ello, por mor del argumento, mi propuesta es abandonar estas observaciones críticas en este punto y considerar la plausibilidad de la teoría en los términos exactos en los que su autor la concibe, esto es, como una teoría sobre un subconjunto concreto de juicios morales.

Como he explicado anteriormente, el relativismo metaético de Harman parte de la experiencia de la diversidad moral y se postula como una teoría capaz de ofrecer una comprensión verosímil de este fenómeno. Si esto es así, la teoría debe ser de ayuda a la hora de entender casos reales de conflicto cultural en los que se manifiesta esta diversidad, como la confrontación ocasionada por la publicación de las viñetas en la revista Charlie Hebdo. En esta sección analizaré con detenimiento qué tipo de descripción de la crisis de las viñetas puede elaborarse coherentemente con la teoría de Harman y consideraré si se trata de una descripción que da cuenta de los hechos satisfactoriamente.

Desde la teoría de Harman, el conflicto de las viñetas debe caracterizarse como un caso en que los juicios morales a los que se aferran ambas partes hacen referencia a diferentes marcos morales *M*. En este caso, resulta razonable afirmar que los dos grupos implicados están dispuestos a defender sendos juicios morales con forma “Debe (*A*, *D*, *C*, *M*)”: los miembros de la redacción de la Charlie Hebdo están dispuestos a afirmar que:

(J1) *Los miembros del comité de redacción deben publicar las viñetas.*

Por el contrario, los manifestantes musulmanes están dispuestos a afirmar que:

(J2) *Los miembros del comité de redacción NO deben publicar las viñetas.*



Aplicando al caso el diagnóstico de Harman, podemos afirmar que *J2 es un juicio que se dirige a un agente que no comparte el sistema moral M2 desde el que se formula*. Así, a pesar de que J1 y J2 parecen contrarios, puede afirmarse que *no existe un conflicto lógico genuino entre ellos*. Como Harman afirma explícitamente en más de una ocasión, desde un punto de vista consistente con la teoría relativista, estamos obligados a admitir que la tensión que existe entre ambos es ilusoria:

If two relativists disagree, one saying simply that it is morally wrong to cause pain and injury to animals, the other saying simply that this is not wrong, they do mean to be disagreeing with each other. They presuppose that they are making these judgements in relation to the same relevant moral demands. Of course, they may be mistaken about that, in which case they really are talking past each other, despite their intentions. If they come to see that they are speaking in relation to relevantly different moralities, they will have to stop saying what they are saying or indeed be guilty of misuse of language. (Harman 2005: 36)

Una ventaja de esta caracterización del conflicto es que nos permite entender por qué la confrontación de la Charlie Hebdo no avanza en ninguna dirección a pesar del intercambio continuado de razones entre las personas que comparten la perspectiva de los redactores y las que comparten la perspectiva de los musulmanes ofendidos. La discusión entre los dos puntos de vista es infructuosa porque, al no compartir el mismo sistema de motivos y actitudes, ninguna de las partes puede reconocer las razones que aporta la otra como razones que tiene sentido considerar desde la propia perspectiva.

Con todo, un análisis detallado de la experiencia del conflicto de las viñetas puede servir también de base a una objeción contra la teoría relativista de Harman que eclipsa esta ventaja explicativa. La lectura relativista del conflicto de las viñetas sugiere que no existe un conflicto genuino entre J1 y J2. Cabe preguntarse, pues, por qué las personas implicadas en enfrentamientos como el de la Charlie Hebdo no desisten en el intento de convencer a sus interlocutores de que su manera de ver la situación es inadecuada. *La persistencia del intercambio de perspectivas*

entre las personas implicadas en este enfrentamiento es, de hecho, un rasgo que caracteriza los casos paradigmáticos de conflicto cultural frente a otros tipos de enfrentamiento. En el caso de las viñetas, los interlocutores parecen dispuestos a discutir y tienen la expectativa de que los otros reconozcan y consideren el peso de sus razones. Cuando no tratan de persuadir a sus interlocutores esgrimiendo argumentos, se sirven de otro tipo recursos expresivos que parecen perseguir este mismo objetivo.

Para entender mejor el sentido de esta resistencia de los implicados en el conflicto de la Charlie Hebdo a abandonar la discusión, puede ser interesante señalar cuatro puntos de contraste que diferencian este caso de otros enfrentamientos o disputas en los que el intercambio de perspectivas cesa bruscamente en algún punto, o ni siquiera llega a plantearse.

(1) En primer lugar, el intento reiterado de persuadir al interlocutor en el marco de un conflicto cultural parece basarse en la expectativa de que las propias necesidades y los propios valores puedan ser reconocidos por el otro como un motivo para actuar de una manera y no de otra. Descrita en términos generales, esta expectativa parece trivial, pero es relativamente fácil pensar en casos de enfrentamiento en los que está fuera de lugar. Si una manada de lobos hambrientos rodea a un cazador al que no le quedan balas en la recámara, este sólo puede aspirar a salvar la vida luchando o huyendo. En estas circunstancias, no es razonable que albergue la esperanza de que los animales perciban sus gestos de súplica como un motivo para perdonarle la vida. Los lobos, sencillamente, no pueden percibir las exhortaciones o los ruegos de una persona como un motivo de peso para no devorarlo cuando tienen hambre<sup>145</sup>. Lo mismo ocurriría si una persona se viera rodeada de especímenes de la raza alienígena colonizadora que Harman describe en uno de los ejemplos a través de los que presenta su teoría (Harman 2005: 5): sería absurdo usar gestos y palabras en un intento desesperado de persuadirlos de que no ejecutaran su misión. En contraste, si el superviviente de un naufragio se despierta en una playa desconocida rodeado de un grupo de seres

---

<sup>145</sup> El documental *Grizzly man* (Herzog, W. 2005) explora de forma creativa e iluminadora los límites entre el ser humano y los animales. Lo hace narrando la historia real de un hombre que realiza largos periodos de convivencia con los osos grizzly en las montañas de Alaska, durante los que intenta relacionarse con ellos como un miembro más de su especie.

humanos *la expectativa de transformar la mirada del posible agresor por medio de diferentes recursos expresivos no puede descartarse con la misma facilidad*. En este último escenario, como en el caso de la Charlie, la expectativa identificada no parece estar fuera de lugar y podemos hablar de un conflicto y no de un mero choque de intereses o necesidades.

(2) *Los intentos de persuasión en el marco de un conflicto cultural no cesan aunque se imponga con éxito un acuerdo de mínimos*. En el caso de la Charlie Hebdo, por ejemplo, podemos imaginar una situación en la que la redacción de la revista satírica llega a un acuerdo con los representantes de las principales asociaciones musulmanas de Francia: los primeros se comprometen a no publicar más dibujos que representen al profeta Mahoma y los segundos se comprometen a aceptar sin protestas públicas la publicación de viñetas que critican los valores de su religión. Un acuerdo de estas características apartaría la polémica de los titulares, al menos por un tiempo, pero no clausuraría a medio plazo la discusión. La cuestión resuelta por un pacto de estas características no es la cuestión sobre la que versa el conflicto entre redactores y musulmanes ofendidos, que seguirán dispuestos a defender posiciones irreconciliables sobre lo que cuenta como una respuesta moralmente adecuada a la situación.

(3) Como he sugerido anteriormente, en los casos paradigmáticos de conflicto cultural, *los intentos de persuasión sobreviven también a un análisis del conflicto en términos de confusión o mero desacuerdo terminológico*. En el curso de otras discusiones –por ejemplo, una discusión filosófica sobre la acrasia doxástica– si dos participantes llegan a la conclusión de que están utilizando el mismo término para referirse a dos fenómenos distintos, la discusión se acaba o se transforma radicalmente. Desde esta interpretación, la tensión que dotaba de sentido el debate se difumina y la discusión se detiene. En contraste, si estableciésemos este tipo de diagnóstico sobre el conflicto de las viñetas, no tendría ningún efecto práctico sobre la actitud de las partes implicadas en la disputa. Ni unos ni otros lo verían como una razón de peso para cesar en el intento de convencer a la sus interlocutores.

(4) Por último, hay un aspecto que distingue los conflictos culturales de las disputas sobre asuntos de “gusto”. En condiciones normales, tan

pronto como se hace explícito que una disputa versa sobre los gustos y preferencias de los interlocutores implicados, las maniobras persuasivas de los interlocutores tienden a quedar en suspenso: dado que sólo discuten sobre lo que les gusta más y no sobre lo que es mejor, la necesidad de convencer al interlocutor pierde su fuerza inicial. Además, respecto de asuntos que dependen de los gustos de cada persona, admitimos que un mismo agente sostenga posiciones que pueden variar en grados y modos característicos. Aceptamos sin extrañeza, por ejemplo, que una persona reivindique las anchoas en conserva como un manjar delicioso durante una cena a base de tapas y, a la hora del desayuno, sienta arcadas sólo de pensar en ellas (Corbí 2012: 99). Aceptamos también que un cuadro nos puede gustar más o menos en función del color de las paredes de la habitación en que lo hemos contemplado. *Los conflictos culturales, en cambio, versan sobre cuestiones que no parecen sujetas al mismo tipo de dependencia circunstancial.* La postura de los redactores de la Charlie Hebdo respecto de la publicación de las viñetas, por ejemplo, no puede variar en función de si es la hora del desayuno o del almuerzo.

Los cuatro aspectos que acabo de señalar caracterizan los casos paradigmáticos de conflicto cultural y los distinguen de otro tipo de enfrentamientos o desacuerdos, pero también están presentes en cualquier conflicto de valores que se plantea entre personas o grupos que comparten un mismo sistema ético. Son, por tanto, aspectos característicos del tipo específico de normatividad al que responde cualquier confrontación de carácter ético. Como he señalado al principio de la sección, según la lectura del conflicto de la Charlie Hebdo coherente con la teoría de Harman, la disputa es un choque ilusorio entre dos juicios morales internos: J1 y J2. Nada en esta descripción del caso parece estar en desajuste con la experiencia. Sin embargo, es crucial tener en cuenta que en esta lectura, *M1 y M2 no son dos sistemas éticos sino sólo dos sistemas convencionales de normas de conducta que no coinciden respecto de lo que es correcto hacer en la situación relevante.* El concepto harmaniano de “marco de referencia moral”, es el de un sistema de reglas que trazan una línea entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo que las personas que se adhieren a ese marco deben y no deben hacer. Como cualquier otro juicio interno, J1 y J2 sólo hacen explícitas estas líneas convencionales. El problema es que si J1 y J2 se

conciben de esta manera *no es posible explicar por qué en el caso de las viñetas la confrontación entre las personas que sostienen J1 y las que sostienen J2 está sujeta a una normatividad que cumple con los rasgos presentados en los puntos 1, 2, 3 y 4.*

Una manera complementaria de poner en evidencia este problema es imaginar otro enfrentamiento que no está sujeto a este tipo de normatividad y mostrar que encaja perfectamente en la lectura de los conflictos culturales coherente con la teoría de Harman. Podemos imaginar una situación en que Julián trata de pellizcar a Pablo y Marta se lo impide. Julián está dispuesto a defender un juicio con forma IJ (J1) “debo pellizcar a Pablo”; Marta, en cambio, está dispuesta a defender (J2) “Julián no debe pellizcar a Pablo”. Tras mantener un breve intercambio de perspectivas, Marta descubre que el juicio de Julián está basado en un sistema moral M1 según el que se debe de pellizcar a las personas con gafas los martes a las 12 del mediodía y en algunas observaciones circunstanciales –es martes, son las 12 del mediodía y Pablo lleva gafas–. Aunque Marta está de acuerdo con las observaciones Julián, secunda un sistema ético M2 de acuerdo con el que una no debe pellizcar a las personas con gafas los martes a las 12 sino los miércoles a las 18. Resulta, además, que ni M1 ni M2 establecen ninguna explicación que permita dotar de sentido estas singulares reglas de comportamiento.

Desde la teoría relativista de Harman, la confrontación de Julián y Marta cumple las condiciones necesarias para ser descrita como un conflicto aparente entre dos sistemas éticos. Se trata, al fin y al cabo de un conflicto ilusorio entre dos juicios con forma de juicio interno que refieren a diferentes marcos de referencia práctica. Por implausible que resulte esta consecuencia, *la teoría no dispone ningún recurso que permita considerar el conflicto entre Julián y Marta como un tipo de conflicto diferente a la confrontación cultural ocasionada por las viñetas.*

El experimento mental de Julián y Marta permite identificar una limitación de la teoría relativista. Muestra que hay juicios que cumplen todos los requisitos que establece la teoría para ser considerados juicios internos a pesar de que no parecen ser juicios genuinamente morales. El problema se debe, en particular, al modo en que Harman define lo que es un “marco moral de referencia”. En el caso de la “disputa” entre Julián y Marta, el juicio

“Julián no debe pellizcar a Pablo” sólo distingue lo que debe hacerse en un tipo particular de situación *de acuerdo con un código convencional de conducta*. Pero un código que establece una regla de conducta de estas características y no aporta una explicación ulterior que la dote de sentido; no es el tipo de código al que llamamos “ética”. Esto explica por qué M1 y M2 son sistemas de normas que no puede dar pie a un conflicto que se ajuste a la normatividad que se manifiesta en los conflictos culturales. No sin esfuerzo, podemos concebir una situación real en la que dos personas lúcidas intercambian puntos de vista sobre el momento de la semana en que las personas con gafas deben recibir un pellizco. Pero es inconcebible que su “desacuerdo” manifieste el tipo de normatividad característica que he descrito anteriormente –si así fuera, los observadores tenderíamos a suponer que los interlocutores sufren algún tipo de trastorno de conducta–.

Para explicar por qué la disputa entre Julián y Marta no es un conflicto ético es necesario rechazar un presupuesto básico sobre el que se asienta la teoría de Harman. Me refiero, en particular, a la idea de que *un juicio moral puede identificarse atendiendo a la forma y con total independencia de su contenido y del contexto en que se enuncia*. Para evitar la objeción que acabo de desarrollar, es preciso aceptar que los juicios morales deben cumplir, necesariamente, con *ciertas condiciones particulares*<sup>146</sup>. Aceptar esto no comporta comprometerse con la idea de que es posible señalar un conjunto exhaustivo de condiciones necesarias y suficientes que todo juicio moral debe cumplir. Sólo comporta asumir que hay ciertos juicios y prácticas que en virtud de su contenido particular, el contexto y la forma en que se realizan, no pueden percibirse como juicios y prácticas éticas. Comporta asumir que los juicios y prácticas que son objeto de un conflicto ético están sometidos a lo que Josep Corbí llama *una “disciplina narrativa”* que los distingue del resto<sup>147</sup> y que puede ser percibida por personas que no están necesariamente dispuestas a refrendar esos juicios.

---

<sup>146</sup> La idea de que la relatividad de las prácticas de las diferentes culturas humanas está sujeta a ciertos límites se encuentra sugerida en las reflexiones de autores como Berlin (Berlin 1990: 11-12), Winch (Winch 1964: 322-324) y el Wittgenstein de las *Observaciones sobre “La rama dorada”* (Wittgenstein 1992: 60, 84).

<sup>147</sup> La noción de “disciplina narrativa” ha sido elaborada por Josep Corbí en *Morality, Self Knowledge and Human Suffering* (Corbí 2012: 98-101). En el libro, Corbí explora las

Si partimos de esta premisa, podemos explicar por qué reconocemos la disputa sobre las viñetas –o cualquier otro caso de conflicto cultural– como un conflicto ético y, en cambio, no estamos dispuestos a admitir como tal la disputa sobre los pellizcos a las personas con gafas y su singular relación con el tiempo. En los casos reales de conflicto cultural, los implicados reconocen que lo que hay detrás de la respuesta del interlocutor es un sistema ético diferente y no un código de conducta que establece normas arbitrarias. Además, esta comprensión particularista de los juicios y prácticas morales permite advertir los “aires de familia” que se dan entre los diversos sistemas éticos existentes en el mundo. Ver la conducta de los otros como expresiva de una ética distinta a la propia no sería posible si no existieran coincidencias evidentes en el tipo de observaciones circunstanciales que se consideran moralmente relevantes en las diferentes culturas, el peso relativo que se les atribuye a unas en relación con otras, etc.

Aceptar esto último comporta reconocer, en contra del relativismo metaético, que los sistemas éticos existentes no son semánticamente estancos. Conlleva, por tanto, *rechazar que una persona sólo puede reconocer el sentido de un juicio moral que se inscribe en su propia concepción ética*. Los juicios morales que se hacen desde un sistema ético distinto al de una persona pueden resultar moralmente discutibles (por “insensibles”, “cruelles”, “laxos”, etc.) desde su perspectiva, pero no totalmente carentes de sentido. Si realmente llegaran a percibirse como absurdos, estos juicios dejarían de percibirse como juicios morales y no podrían ser el objeto de ningún conflicto cultural.

#### 7.4. David B. Wong: ética versus convención

Los problemas del relativismo derivan de una comprensión errónea de lo que significa ser miembro de una comunidad ética. El planteamiento de Harman

---

implicaciones de la noción respecto de diversas cuestiones, entre ellas el relativismo (Corbí 2012: 99, 124-126). El argumento que se desarrolla en esta sección contra la concepción convencionalista de la moral que defiende Harman es sólo una variante del que Corbí desarrolla.

se basa en la premisa de que las normas morales son convenciones que responden únicamente a los *intereses* de los miembros de una comunidad. Además, cuando argumenta a favor de la idea de “pacto implícito” (Harman 2005: 11-12) Harman parece asumir que estas convenciones responden a los intereses *de la mayoría* y no a los intereses de los más fuertes, o de quienes heredaron terrenos más fértiles. Sin embargo, todo lo que exige el concepto *de regla convencional* es que el límite marcado sea fruto de un acuerdo entre seres humanos.

Como he señalado en la sección 6.5, *de facto*, las convenciones sociales no siempre responden a los intereses y aspiraciones de la mayoría y, aun cuando se establecen estrictamente en función de estos intereses, son reglas que pueden legitimar situaciones profundamente injustas. La esclavitud en EEUU<sup>148</sup> era una institución regulada por un conjunto de normas que respondían a los intereses de la mayoría. En el siglo XVIII, la población negra esclavizada constituía una proporción relativamente pequeña de los habitantes del país. En estas condiciones la hipótesis más plausible es que un supuesto proceso de “negociación implícita”, tal como Harman lo describe (Harman 2005: 13), refrendase un código de conducta esclavista. Si, como afirma el relativismo, no existe un criterio externo al interés de la mayoría desde el que pueden revisarse las normas pactadas en el seno de una comunidad ¿qué razón tendrían los miembros de esta sociedad para rechazar una institución como esta?

Harman no es ajeno a este problema y alega que existe cierta “coherencia de actitud” (Harman 2005: 17-18) que impulsa a la mayoría a revisar las normas en casos como el de la esclavitud:

Coherence of attitude will speak at least a little against the system of slavery. But the factors of conservatism and desire might speak more strongly in favour of the status quo, so that, all things considered, the slave owners might have no reason to change their understanding.

---

<sup>148</sup> Harman utiliza el ejemplo de una sociedad esclavista al abordar esta dificultad pero no lo considera en el marco de un contexto histórico concreto (Harman 2005: 15). Desde mi punto de vista, esta descontextualización favorece la aceptación de afirmaciones que resultan menos plausibles si el lector o lectora las sitúa en una sociedad y un tiempo concretos.



One thing that distinguishes slaves from animals is that slaves can organize and threaten revolt, whereas animals cannot. Slaves can see to it that both coherence and desire oppose conservatism, so that it becomes rational for the slave owners to arrive at a new, broader, more coherent understanding, one which includes the slaves.

It should be noted that coherence of attitude provides a constant pressure to widen the consensus and eliminate arbitrary distinctions. In this connection it is useful to recall ancient attitudes toward foreigners, and the ways people used to think about ‘savages’, ‘natives’, and ‘Indians’. (Harman 2005: 18)

A partir de esta idea, Harman afirma que es más “coherente” tratar a los esclavos como seres humanos que como animales. Desde una perspectiva crítica es inevitable preguntarse, ¿coherente con respecto a qué? Harman sugiere que el trato igualitario es coherente con el hecho de que los esclavos se parecen más a los hombres que a los animales. Al hacerlo, el autor parece subestimar la relevancia moral que puede atribuirse a este tipo de evidencia desde su teoría. Ni siquiera el esclavista más convencido negaría que los esclavos se parecen más a sus amos que a los animales, pero, en el marco del planteamiento harmaniano, *este parecido no tiene un significado moral en sí mismo*. Lo moral es lo que tiene sentido pactar atendiendo exclusivamente a los intereses de la mayoría de los miembros de una comunidad, y las normas esclavistas parecen perfectamente coherentes con este criterio.

La teoría de Harman no es la única teoría relativista que se apoya en una comprensión convencionalista de las normas morales. En *Natural Moralities*, David Wong desarrolla una posición –el relativismo pluralista– en la que los sistemas morales<sup>149</sup> se conciben como sistemas de reglas que cumplen con una serie de requisitos funcionales. En primera instancia, una moralidad es un sistema de normas que regulan la cooperación, los conflictos de intereses, la división del trabajo y establecen las condiciones bajo las que unas personas tienen autoridad sobre las otras en el seno de una comunidad:

---

<sup>149</sup> Wong utiliza el término “moral” como sinónimo de lo que yo he estado hasta ahora denominando “ético”, de forma que respetaré la terminología que el autor utiliza.

Morality is partly a system of norms and reasons that human beings have developed in order to work and to live together. One of its functions is to regulate cooperation, conflicts of interests, and the division of labor and to specify the conditions under which some people have authority over others with respect to cooperative activities. (Wong 2006: 37)

Para cumplir este papel, toda moralidad debe responder, según Wong, a criterios de reciprocidad. Las normas morales deben contar con la fuerza que tienen los intereses egoístas de cada individuo y servir para compatibilizarlos con motivaciones que tienen a terceras personas como centro (Wong 2006: 51). Así, una de las funciones básicas de las normas morales es regular las tensiones inherentes a las diferentes fuentes de motivación –lo que Wong llama “moral ambivalence”– para lograr la cooperación interpersonal (Wong 2006: 58). Adicionalmente, la moralidad tiene que cumplir también con un requisito funcional que Wong llama “intrapersonal”: las normas deben dar forma al carácter de los miembros de una comunidad y especificar modelos de vida buena que les sirvan de orientación en su praxis cotidiana (Wong 2006: 44). Esto implica que las normas deben permitir identificar, con cierto grado de claridad, qué formas de actuar son buenas y qué tipo de vida merece la pena vivir:

All moralities guide action, specify acceptable forms of social cooperation, and at least to some extent specify what lives are worth living. All of them specify relevant sorts of reasons that pertain to social cooperation and the living of worthwhile lives, and all of them specify what correct balances of reasons are under this or that set of conditions. (Wong 2006: 72-73)

El compromiso con un modelo de vida buena comporta la valoración de un conjunto de fines concretos, pero es importante advertir que Wong describe esta última condición de forma abstracta: un sistema moral debe especificar *alguna noción general de “vida buena”* pero dicha noción, en principio, no tiene porqué cumplir con *ningún requisito particular*. La única condición funcional establecida por Wong que parece introducir ciertos límites

particulares al concepto de moralidad es la idea de que las reglas morales –en particular, las reglas que establecen la subordinación de unas personas a otras– no pueden “depender crucialmente de falsedades” (Wong 2006: 59). La forma en que el filósofo formula esta condición en primera instancia parece introducir un criterio externo de aceptabilidad en la justificación de este subgrupo de normas: una moralidad cumple el requisito establecido sólo si los hechos relevantes en los que se basan las normas de autoridad no son falsos, con independencia de lo que los miembros de la comunidad crean al respecto.

Sin embargo, la condición pronto se reformula de forma menos gruesa –“thick”–: no es necesario que las normas de subordinación no estén basadas en falsedades sino que la justificación de esas normas *tenga en cuenta los intereses de los subordinados de forma satisfactoria* (Wong 2006: 60-62). Esta modificación no es baladí, pues elimina el único asidero particular que se había introducido al especificar las condiciones funcionales de cualquier moralidad. El propio Wong confirma esta modificación cuando afirma que las condiciones de preservación del significado de los términos morales no dependen de sus condiciones de verdad sino y deben situarse en una dimensión “puramente elocutiva o pragmática” (Wong 2006: 72).

Como Wong subraya en el libro, el relativismo pluralista es más particularista que el de Harman (Wong 2006: 10-11). A pesar de ello, sigue estando sujeto al tipo de objeción que he desarrollado en la sección anterior. En este caso, también parece posible estipular un *sistema de normas que cumple con las condiciones funcionales establecidas* y al que, a pesar de ello, no parece intuitivo conceder el *estatus de sistema ético o moralidad*. Los protagonistas de la novela *Brave New World*, de Aldous Huxley (Huxley 1991), viven de acuerdo con un complejo y estricto sistema de normas sociales que hacen posible la convivencia y la cooperación. Son normas que especifican una forma de vida valiosa para cada persona en función de sus capacidades, modelan el carácter de los individuos y resuelven los conflictos de intereses que pueden producirse entre ellos. En la sociedad imaginada por Huxley, existe una relación de fuerte subordinación de los estamentos inferiores a los superiores –las personas que pertenecen a la categoría “alfa” disfrutaban de importantes privilegios frente a los “betas” y “epsilones”– pero

los miembros de los distintos estamentos han sido fuertemente condicionados desde su infancia para aceptar el papel que se les ha asignado, de modo que la desigualdad social no llega a percibirse como un rasgo moralmente arbitrario. Las diferencias entre “alfas”, “betas” y “epsilones” responden satisfactoriamente a los intereses y necesidades de los habitantes del “mundo feliz”. En consecuencia, la sociedad distópica descrita en la novela parece regirse por un sistema de reglas que la teoría relativista de Wong permite identificar como una moral.

Sin embargo, el tipo de relación que los miembros de esta sociedad mantienen con las normas vigentes no es el tipo de relación que los miembros de una sociedad real concreta mantienen con el sistema ético vigente. Si un visitante extranjero pregunta a un alfa –un miembro del estamento superior, escogido para ocupar este lugar por su inteligencia– sobre los motivos por los que lleva la vida propia de un alfa, este puede contestar: “llevo esta vida porque ello permite que la sociedad funcione de forma eficiente”. Dado el sistema de organización que presenta la narración de Huxley, el alfa puede responder a la pregunta con este tipo de explicación puramente funcional. Pero desde la perspectiva del forastero que plantea el interrogante, esta respuesta es inadecuada, ya que no sacia la perplejidad relevante. Lo que el visitante trata de averiguar con su pregunta son *las razones morales particulares* que impulsan a una ciudadana o ciudadano alfa del “mundo feliz” a levantarse cada mañana y encarnar el papel que la sociedad tenía reservado para ella o él desde su nacimiento.

*Brave New World* es interesante, entre otros motivos, porque propone un experimento mental que desafía nuestras intuiciones sobre lo que significa ser miembro de una comunidad ética. El libro presenta una sociedad que carece de un sistema de valores éticos que *dote de sentido* la vida que llevan sus integrantes, donde no hay una *narración cargada de contenido valorativo* que explique por qué las personas viven de la manera en que viven. Se trata de un experimento que ilumina el hecho de que compartir una moralidad no consiste en adherirse explícita o implícitamente a un conjunto de normas que hacen la vida en común operativa y eficiente.

Estas consideraciones sugieren que el relativismo pluralista de Wong no permite explicar la diferencia crucial que existe entre un sistema de normas de carácter funcional y los sistemas éticos reales. Una vez más, el

origen del problema parece estar en una concepción no particularista de los sistemas éticos o moralidades. Su articulación del relativismo metaético, como la de Harman, presupone que es posible identificar *un conjunto de normas* como una “*moral*” basándose en la función social que cumplen esas normas, pero no ofrece una descripción convincente del tipo de función que distingue una moral de un conjunto de normas prácticas. Por ello, parece razonable concluir que el relativismo metaético no está en una posición ventajosa con respecto al universalismo a la hora de explicar los casos paradigmáticos de conflicto cultural.

## 8. IMPARCIALIDAD Y DESHUMANIZACIÓN

### 8.1. Contra la necesidad de una descripción imparcial

A lo largo de los capítulos 6 y 7 he abordado las dos posturas que han logrado canalizar el flujo de la discusión en torno al conflicto cultural y he presentado algunas objeciones importantes que ambas afrontan. Como he tratado de mostrar, universalistas y relativistas parten del supuesto que he identificado en la sección 5.5, al analizar “The Truth in Relativism”:

(SDI) *El conflicto entre dos sistemas éticos S1 y S2 con respecto a una acción o práctica A puede ser racionalmente resoluble si, y sólo si, es posible fijar una descripción de A cuyo contenido no dependa semánticamente de términos morales particulares pertenecientes a S1 o S2.*

La corriente universalista presupone que es posible elaborar una descripción satisfactoria de un caso paradigmático de conflicto que cumpla la condición que impone SDI, mientras que la corriente relativista niega que sea posible dar con una descripción que cumpla con esta condición. Pero ambas posturas comparten el supuesto de que una *descripción imparcial de A es necesaria para poder identificar un conflicto genuino entre dos sistemas S1 y S2.*

Por el contrario, las críticas al universalismo y al relativismo elaboradas en los anteriores capítulos, sugieren que *la propia idea de perspectiva imparcial implícita en el supuesto SDI es inconsistente.* Si asumimos que los conflictos culturales han de solucionarse racionalmente y que para ello es necesario poder describir su contenido desde este tipo de perspectiva imparcial, debemos aceptar que no pueden ser objeto de

resolución racional. El único manejo racional de este tipo de situación que puede defenderse, en estos casos, es la búsqueda de un pacto de mínimos. Desde mi perspectiva, esta conclusión resulta lo suficientemente contra intuitiva como para proponer una reducción al absurdo. Si aceptar SDI nos lleva a la conclusión de que *ningún* conflicto cultural puede ser objeto de una salida racional, considero que tenemos razones para replantearnos la verdad de SDI. *¿Es realmente necesario dar con una descripción imparcial de un conflicto cultural para dar con una respuesta racional al mismo?*

Por una parte, compartir una descripción imparcial del objeto del conflicto no parece, en este caso, necesario para identificar la situación como un conflicto cultural. Aunque los implicados en el enfrentamiento sobre las viñetas no convergen en una descripción compartida del objeto de su conflicto, *identifican la existencia de un conflicto cultural* sin dificultades. Como he subrayado en la crítica a la teoría relativista de Harman, tanto los redactores como los manifestantes entienden que están involucrados en un conflicto que responde a una *normatividad específicamente moral*. Los defensores de la publicación perciben claramente la tensión que existe entre la libertad de expresión y otros valores que parecen ser centrales para algunos creyentes musulmanes. Los musulmanes que consideraron ofensiva la publicación, por su parte, son conscientes de que su fe choca con algunos valores que protege la Constitución francesa.

Un defensor del supuesto podría contestar que SDI no es una condición necesaria para *percibir* la existencia de un conflicto cultural sino para *dar una respuesta racional al conflicto*. Podría alegar que, sin un diagnóstico compartido del problema, la posibilidad de dar con una *salida racional* al mismo es inconcebible. Sin embargo, hay casos en los que parece perfectamente posible encontrar este tipo de *salida* a un conflicto *sin necesidad de establecer una descripción imparcial de su objeto*. Esto parece ocurrir en el conflicto entre los hermanos Sampedro que he utilizado como ejemplo en las últimas secciones del capítulo 4.

Aunque Ramón y José no están dispuestos a describir su desencuentro en los mismos términos, ambos responden de manera aparentemente racional y satisfactoria al conflicto. En casos como este, las partes logran canalizar el conflicto sin que la tensión práctica que existe entre

sus perspectivas llegue a disolverse; llegan a encontrar un punto de equilibrio virtuoso, en el que las pérdidas y ganancias concretas que afronta cada uno de ellos resultan soportables. Los gestos que realizan los dos hermanos al final de la historia, los acercan lo suficiente el uno al otro como para que la situación se vuelva habitable para ambos. Aunque modificar la propia perspectiva para alcanzar este punto no resulta *racional desde la perspectiva de cualquier sujeto con un sistema de valores*, es un comportamiento que se presenta claramente como *racional desde las perspectivas particulares de Ramón o de Juan* –que, como he tratado de mostrar, son las relevantes–.

La hegemonía de la lectura reconciliadora ha llevado a la ciudadanía y las instituciones públicas de las sociedades liberales a reconocer como racionales únicamente las soluciones a los conflictos culturales que pueden reconocerse como tales desde *cualquier perspectiva, con independencia del contexto*. Imponer esta condición de imparcialidad a la noción de racionalidad sólo es necesario si se aspira a que toda respuesta racional a un conflicto cultural sortee la pérdida trágica, pero es totalmente prescindible si rechazamos esta aspiración –una aspiración que no parece justificada por ninguna razón de peso–. De hecho, casos como el de los Sampedro sugieren que la ausencia de una descripción imparcial del conflicto no comporta, *per se*, la imposibilidad de responder racional y sensiblemente a un conflicto entre perspectivas valorativas distintas.

Por tanto, tenemos al menos una razón para concluir que SDI es un supuesto falso, que condiciona determinantemente la discusión contemporánea en torno al conflicto de valores. Es la fuerte asociación que establecemos entre imparcialidad y racionalidad la que parece impedirnos reconocer algunos casos de encuentro entre las partes de un conflicto como resoluciones genuinamente racionales de un conflicto.

## 8.2. Imparcialidad y deshumanización

En la sección anterior he argumentado que el supuesto SDI es falso. Si esto es así, la imposibilidad de establecer una descripción imparcial que capte el locus de un conflicto cultural, no implica que éste pueda ser objeto de una



respuesta racional satisfactoria. En esta sección, intentaré arrojar algo de luz sobre la relación que existe entre la experiencia deshumanizante y la defensa del supuesto que acabo de rechazar. La tesis general que voy a defender es que, en el contexto de un conflicto cultural, *los esfuerzos destinados a evaluar la situación desde la perspectiva imparcial* –necesarios según lo establecido en el supuesto SDI– *fomentan la adopción de una mirada deshumanizante hacia la alteridad cultural.*

En un conflicto como el que desató la publicación de las viñetas satíricas en la Charlie Hebdo, proteger lo que se valora desde una cultura implica vulnerar normas que los miembros de otra cultura perciben como irrenunciables. Desde la perspectiva de las personas implicadas en el desencuentro, buscar una descripción imparcial de lo que ocurre comporta, inevitablemente, ejercer *cierto grado de violencia sobre la propia experiencia* –una violencia de la que el sujeto puede no ser consciente–. Para alcanzar una descripción imparcial del conflicto, cada una de las partes debe operar sobre la base de percepciones o creencias *cuyo contenido sea conceptualmente independiente del sistema ético particular que defiende.*

La adopción exitosa de este tipo de perspectiva, debe permitir agrupar los motivos de las partes enfrentadas en un conflicto en dos grandes categorías: por una parte, un conjunto exclusivo de *razones válidas desde cualquier sistema ético particular*; por otro, un amplio conjunto de motivos que los miembros de determinada comunidad ética tienden a percibir como razones objetivas pero que no pueden, en realidad, considerarse como tales. Una vez se establece esta *distinción entre los dos tipos de razones*, es fácil pensar que el punto de vista de al menos una de las partes implicadas *se basa exclusivamente en razones subjetivas erróneamente tomadas por razones objetivas.* En el caso de las viñetas, por ejemplo, resulta natural percibir que la reacción de los musulmanes ofendidos sólo tiene sentido desde una perspectiva valorativa condicionada por un sistema de valores particular y no desde *cualquier* sistema de valores. Un observador verdaderamente imparcial no tiene ninguna razón de peso para prestar atención a argumentos u observaciones que dependen de conceptos como “blasfemia” o “deshonra”, semánticamente dependientes de un sistema ético concreto.

Como he señalado en las secciones en que desarrollo la crítica al universalismo, la gran dificultad que plantea este argumento reside en que *no hay valores cuyo contenido sea independiente de cualquier sistema ético particular*. En la práctica, los valores que se identifican como imparciales en el seno de los estados liberales contemporáneos son, en el mejor de los casos, los valores que comparten la mayoría de las personas que forman parte de una sociedad. De hecho, normalmente, los *valores que se perciben como imparciales en una sociedad* suelen responder en mayor grado a los intereses de un perfil de ciudadano particular, que se sitúa en una posición privilegiada con respecto a otros. En Francia, este perfil es, a grandes trazos, el de un hombre blanco de clase media y herencia cultural católica, que respeta y valora la crítica satírica de los discursos religiosos. En consecuencia, no es de extrañar que la descripción imparcial del conflicto de las viñetas coincida sospechosamente con la descripción que están dispuestos a defender los redactores.

En un mundo en que las únicas descripciones imparciales posibles son las que reflejan los valores que se aceptan por defecto en una sociedad, la fe en la imparcialidad genuina de tales descripciones genera una fascinante ilusión óptica: *las mayorías, o los que cumplen en mayor grado con el perfil hegemónico, están convencidos de que los que no valoran las situaciones de conflicto igual que ellos se dejan llevar por razones parciales o falsamente objetivas*. Desde una posición presuntamente imparcial, muchos comportamientos distintivos de otros grupos culturales, como la reacción de indignación de los musulmanes que protestan contra la publicación de la Charlie Hebdo, tienden a percibirse como carentes de todo fundamento ético objetivo. A primera vista, desde la perspectiva de alguien que suscribe los valores dominantes, los motivos que estas personas alegan en contra de la decisión editorial se apoyan en una descripción demasiado parcial del problema. En consecuencia, el comportamiento de los manifestantes se interpreta como una expresión clara de su falta de virtud o clarividencia racional.

Para entender las consecuencias prácticas que tiene llegar a una conclusión de este estilo sobre un grupo de personas, es necesario incidir de nuevo en el vínculo que existe entre la percepción de que el comportamiento de alguien obedece a razones objetivas y el reconocimiento de su humanidad.

¿Por qué calificamos como “inhumanos” o “monstruos” a algunos de los grandes villanos de la historia de la literatura? Sin llegar a situarse fuera de del espacio de las relaciones éticas, estos personajes se muestran *sistemáticamente incapaces de percibir lo que es objetivamente valioso* y lo que es *objetivamente dañino*. La Medea de Eurípides envenena a la amante del hombre que la ha traicionado y mata a sus hijos para evitar que alguien los utilice para vengarse de ella; el Yago que imaginó Shakespeare miente a Otello sin un motivo claro, a sabiendas de que esta mentira podría desencadenar el asesinato de Desdémona. *La ceguera moral* de estos personajes, su incapacidad de afrontar de un modo adecuado a las situaciones en que se ven envueltos, parece ser un rasgo que *dificulta el reconocimiento de su humanidad*. La incapacidad de trazar una línea certera entre vicio y virtud, de llorar la pérdida y celebrar los bienes de la vida, enturbia la humanidad de estos personajes. Por eso Jasón describe a Medea como “una leona, no una mujer, que posee un natural más salvaje que la tirrénica Escila” (Eurípides 1985: 166)<sup>150</sup>, y Yago aparece ante los ojos de Ludovico como un “perro de Esparta, más cruel que la angustia, el hambre o la mar” (Shakespeare 1979: 119)<sup>151</sup>.

Si el *error moral sistemático* tiene estos efectos sobre la forma en que miramos a los individuos que pertenecen a nuestra propia cultura, es razonable asumir que afecta también al modo en que miramos a un grupo de personas que, desde nuestra perspectiva, representa una alteridad cultural. Si *en el marco de un conflicto ninguno de los motivos que llevan a un grupo cultural a actuar puede considerarse una razón objetiva para actuar*, resulta natural sospechar que *la sensibilidad moral de sus miembros sufre algún tipo de alteración estructural*. Llegados a este punto, empieza a resultar atractivo trazar analogías entre “los otros” y los niños o las personas que, debido a alguna discapacidad psicológica, no son capaces de comprender y expresar distinciones morales básicas.

---

<sup>150</sup> En la mitología griega, Escila es un ser monstruoso que se halla emboscado en el estrecho de Mesina, acechando a los barcos que por allí pasan.

<sup>151</sup> En el texto original: “O Spartan dog, / More fell than anguish, hunger, or the sea!”

En el caso de las viñetas, el proceso perceptivo que acabo de describir puede observarse con claridad. Amparándose en *un punto de vista presuntamente imparcial* sobre la cuestión, los responsables de la Charlie Hebdo negaron el sentido de la reacción de las personas musulmanas que se sintieron ofendidas por las viñetas. Desde este punto de vista, presuntamente independiente de cualquier sistema valorativo, la violación de la norma religiosa era un precio justo a pagar para garantizar un bien prioritario: la libertad de expresión. Así, *la confianza en la posibilidad de adoptar una perspectiva imparcial potenció la conclusión de que los manifestantes eran “necios” o “imbéciles”*.

En estricta coherencia con esta conclusión, Gérard Biard y Charles Charbonier trataron el dolor de los ofendidos por la publicación como si se tratara de un dolor de muelas extrañamente compartido por los miembros de un amplio colectivo cultural. En las entrevistas concedidas a los medios durante los días posteriores a la publicación, negaron reiteradamente, y en términos absolutos, el carácter racional de las diferentes manifestaciones de indignación que desencadenó su decisión editorial. En sus declaraciones, restaron importancia o ridiculizaron el sufrimiento de los ofendidos –a pesar de tratarse, en este caso, de una comunidad particularmente castigada por los prejuicios sociales–.

### 8.3. Deshumanización liberal

Al principio del capítulo 5, he hablado de la narración reconciliadora actualmente hegemónica respecto a los conflictos culturales. Según esta narración, los sistemas democráticos liberales contemporáneos posibilitan una resolución no trágica de los enfrentamientos que ocasiona la convivencia de diversas culturas en un mismo espacio político. El conflicto de la Charlie Hebdo es un caso paradigmático de conflicto cultural en que se observan con claridad que esta narración *no sólo no contribuye a prevenir la irrupción de la experiencia deshumanizante* en el seno de los conflictos culturales contemporáneos, sino que *fomenta la adopción de una mirada deshumanizante hacia la alteridad*.

El caso ilustra cómo la insistencia en analizar las situaciones de conflicto desde una perspectiva imparcial, que es la supuesta clave del éxito de la gestión democrático-liberal de los conflictos culturales, *acaba legitimando una actitud de cerrazón y desprecio hacia el sentido de lo valioso de los grupos culturales minoritarios o menos poderosos*. Los musulmanes ofendidos por las viñetas se vieron obligados a asumir la renuncia a un valor central en sus vidas sin ver reconocido el carácter trágico de su pérdida en el ámbito público. Ni las autoridades francesas ni los propios interlocutores honraron la cesión impuesta a este grupo cultural *con algún gesto de solidaridad o agradecimiento*: lo que ellos vivieron como una agresión dañina e irreparable, *se interpretó públicamente como una pérdida necesaria y sobradamente compensada por la libertad de expresión*.

Al afirmar tajantemente que “en Francia la identidad es la ciudadanía” (Mora 20/09/2012), Gérard Biard se erige en autoridad a la hora de determinar lo que significa ser francés y traza una línea que excluye a los creyentes musulmanes. El mensaje es nítido: para ser verdaderos franceses, los otros deben renunciar a lo que consideran sagrado sin esperar que su esfuerzo sea reconocido. Sin embargo, sería tremendamente polémico que un dibujante o periodista pusiera el título de ciudadanía francesa de un francés católico en tela de juicio por protestar contra un conjunto de viñetas caricaturescas que ridiculizan sus creencias. Veladamente, se asume que un cristiano blanco nacido en París es y será siempre un francés –por más que reivindique ciertas formas de censura religiosa en los medios de comunicación–. Pero la narración reconciliadora liberal hace que el carácter discriminatorio de la afirmación de Biard pase desapercibido.

Si lo dicho hasta este punto es cierto, existen razones de peso para considerar que el abordaje de los conflictos culturales en las actuales sociedades liberales fomenta la adopción de una mirada simplificadora y potencialmente deshumanizante hacia la alteridad cultural. Un defecto adicional de la narración reconciliadora liberal es que *alimenta una mirada moralmente autocomplaciente en los ciudadanos de las sociedades liberales que encajan en el perfil culturalmente dominante*: permite que estas personas se conciban como ciudadanas “tolerantes” y “respetuosas” con la diferencia cultural, sin asumir ningún coste respecto a su propia concepción

de lo valioso. Este detalle hace de la narración liberal un discurso atractivo para las personas que no pertenecemos a ninguna minoría cultural discriminada, porque nos ahorra tener que reconocer que otros deben perder cosas que valoran para que nosotros no tengamos que renunciar a nada de lo que valoramos.

La cara oscura de esta falsa conciencia es *la experiencia de aislamiento que experimentan los miembros de los grupos culturales minoritarios* atrapados en una situación conflicto cultural. Además de cargar con el peso de una pérdida que no se trata como trágica en el espacio público, estas personas se ven forzadas a *aceptar que están siendo tratadas como "iguales" al resto de la ciudadanía por parte de las instituciones públicas*. En el caso de las viñetas, por ejemplo, se insistió en que el estado francés garantizaba a los manifestantes el derecho a protestar contra la ofensa presentando una denuncia. El reconocimiento de este derecho jurídico se alegó como prueba de la equidistancia del Estado francés respecto de los interlocutores implicados en la crisis (Mora 20/09/2012). Sin embargo, cuando algunas asociaciones de musulmanes interpusieron una denuncia contra la revista, las autoridades políticas y los medios de comunicación interpretaron el gesto exclusivamente como una amenaza hacia el derecho a la libertad de expresión. Lo mismo sucedió con las manifestaciones de protesta contra las viñetas publicadas, que no se valoraron como ejercicio de libertad de expresión.

En estas circunstancias, no parece honesto hablar de igualdad en el trato hacia las personas implicadas en un conflicto cultural. El reconocimiento declarativo de la igualdad de derechos y libertades entra en tensión performativa<sup>152</sup> con las asimetrías discriminatorias que se reflejan en la reacción de la opinión pública y las iniciativas de los representantes de la ciudadanía francesa. La distancia entre la tolerancia genuina y este otro tipo de actitudes paternalistas o condescendientes, ha sido subrayada por Charles Taylor en "La política del reconocimiento" (Taylor 1997: 254). Este tipo de

---

<sup>152</sup> En este caso, se produce una incoherencia entre lo que los actores afirman estar haciendo (tratar a sus interlocutores como iguales) y lo que realmente están haciendo (desoír o incluso silenciar sus objeciones) dadas las circunstancias que rodean sus acciones. El concepto de lo performativo fue propuesto y explorado por Austin en *How to Do Things with Words* (Austin 1978).

reacción suele considerarse como un avance con respecto al desprecio etnocéntrico, pero es importante no subestimar su potencial degradante. La mirada condescendiente es particularmente peligrosa precisamente por su apariencia benevolente: la persona que es objeto de esta mirada afronta verdaderas dificultades a la hora de *entender que está siendo víctima de una clase de humillación particularmente sofisticada*. Un aspecto de este proceso de comprensión de la propia experiencia consiste en *hacer inteligible la propia experiencia de degradación ante otros cuya mirada es relevante para la víctima*<sup>153</sup>. Comunicar esta experiencia es de por sí complicado, especialmente cuando quienes deben comprender la situación de la víctima no han padecido la experiencia de degradación relevante. En una sociedad cuyo discurso público niega explícitamente esta interpretación de los hechos, que tiende a prestar más atención al contenido de las declaraciones que al sentido que estas tienen situadas un contexto práctico particular, se convierte en obstáculo prácticamente infranqueable.

## 8.4. Abandonar Europa

Los argumentos que he presentado en la sección anterior contribuyen a explicar por qué el tratamiento actual de la diversidad cultural en las sociedades liberales no refleja una transformación, en lo substancial, de nuestra manera de mirar la alteridad cultural. El abordaje de los conflictos culturales que se sigue de la narración reconciliadora liberal, fomenta y legitima la adopción de una mirada deshumanizante hacia el otro, en la que reverbera el poderoso eco del etnocentrismo cultural.

---

<sup>153</sup> Miranda Fricker ha elaborado con detenimiento algunas de las dificultades que afloran en este proceso mediante las nociones de “injusticia testimonial” (Fricker 2007: 10-29) e “injusticia hermenéutica” (Fricker 2007: 147-175). Dado que el fenómeno del conflicto intercultural depende fuertemente de las circunstancias y las relaciones de poder particulares que se dan entre los grupos que integran una sociedad, las nociones de “insensibilidad” y “ceguera” que José Medina desarrolla en *The Epistemology of Resistance* (Medina 2013) aportan matices relevantes y permiten una comprensión más compleja de esta familia de experiencias.

Decía Aimée Césaire, quien se sabía presa de este tipo de mirada, que “Europa es indefendible” (Césaire 2006: 13). La Europa a la que Césaire se refería en el primer verso de su *Discurso sobre el colonialismo* no es un territorio geográfico, ni siquiera político; es *una construcción ideológica constitutivamente vinculada a la lectura reconciliadora del conflicto*. En este territorio moral imaginario, que unos llaman “Occidente” y otros “mundo civilizado”, los buenos ganan, los malos pierden y los grandes valores conviven en armonía. A mí, como a Césaire, Europa me parece indefendible. No sólo porque se define alzando muros de cemento que describen el perfil de sus intereses estratégicos, o confina a sus “otros” en centros de internamiento y campos de refugiados. *Europa es indefendible porque subsiste, como proyecto, sobre conceptos y modos de ver que nos vuelven incapaces de percibir humanidad en la diferencia.*

Es más que probable que la deshumanización y la historia única sean fenómenos inextinguibles, que salpicarán la experiencia de los seres humanos mientras exista la vida en sociedad. Pero aceptar esta idea no implica, necesariamente, asumir que el alcance actual de esta experiencia es inamovible. A la luz de lo dicho en las anteriores secciones, cabe considerar que la aparición de este fenómeno depende, en un grado relevante, de *una variable cultural contingente*: la hegemonía de la lectura reconciliadora del conflicto.

Para advertir la *relación que mantienen la experiencia deshumanizante y la lectura reconciliadora del conflicto*, es preciso empezar subrayando una característica de la primera. Como ya mencioné en la primera sección del capítulo 5, la experiencia deshumanizante tiene un carácter inestable: la no percepción de la humanidad de una persona no suele presentarse como una experiencia permanente, sino como un *parpadeo*. En *Humanidad e inhumanidad*, Jonathan Glover narra una anécdota en la que se observa este ir y venir de la mirada deshumanizante (Glover 2001: 63). La escena tiene lugar en Sudáfrica, durante una manifestación en contra del apartheid: un policía afrikáner persigue a una mujer que participaba en la protesta con intención de sacudirle con su porra. En el curso de la persecución, la mujer pierde un zapato y cae al suelo. El joven policía no puede dejar de recoger el zapato y, tras entregárselo, cesa en el empeño de golpearla.



La anécdota de Glover sugiere que la deshumanización no depende exclusivamente de un conjunto estable y cerrado de características que cumple la víctima –como tener la piel de determinado color, moverse de determinada manera, etc.–. Es también resultado de un *contexto práctico particular*, en el que cierta combinación de rasgos destaca ante la mirada del interlocutor. En el marco de una persecución, un simple giro circunstancial, permite que la humanidad de una persona irrumpa en la experiencia de su agresor. Algo tan fortuito como la pérdida de un zapato parece haber transformado la mirada del joven afrikaner. La manifestante negra se convierte, de pronto, en una dama en apuros –y el deber de un policía sudafricano, decente y bien educado, es velar por la seguridad de las señoras que se encuentran en este tipo de circunstancias–.

Esta sujeción de la experiencia deshumanizante al contexto práctico explica por qué los intentos de estabilizarla inciden, precisamente, sobre las condiciones en que se produce la interlocución entre dos personas. Los ejemplos de este tipo de estrategia son también numerosos: la obligación de vestir un brazalete con la estrella de David que el gobierno nazi estableció por ley no era únicamente una forma más de humillar a las personas judías, sino parte de un proceso que tenía como fin transformar la manera en que los ciudadanos “arios” percibían a los miembros de este grupo cultural. La marca de tela era una manera de atraer la mirada del observador, exclusivamente, hacia los aspectos que lo diferenciaban de la persona marcada.

La estrategia de subrayar la diferencia es especialmente fructífera en contextos en que *el observador no necesita mantener relaciones de carácter cooperativo con el sujeto observado*. Esto es lo que le sucede a Marlow, el protagonista de *El corazón de las tinieblas*, con la mayor parte de los nativos africanos que se cruzan con él fugazmente en su narración. Lo mismo sucede con Yanko en *Amy Foster*, cuya interacción con los paisanos ingleses suele tener lugar en *contextos impersonales*, en el que el trato con el interlocutor está *fuertemente pautado por las convenciones sociales*. Los vecinos del pueblo de Brenzet, que sólo tienen contacto con Yanko en la iglesia o el mercado, nunca llegan a dejar de percibirlo como un ser menos humano que el resto.

En cambio, el efecto de los aspectos diferenciadores disminuye cuando observador y observado tienen a medias un *proyecto que requiere la colaboración de ambos, o se necesitan mutuamente para conseguir sus fines*. Este tipo de relación es la que se acaba estableciéndose entre Marlow y un pequeño grupo de hombres africanos que forman parte de la tripulación del barco con el que remonta el río Congo en busca de Kurtz. Durante días, soportan al lado del protagonista el hambre, los ataques provenientes de la selva y el terror a lo desconocido. Las descripciones de Marlow, que hasta entonces sólo se refería a ellos como “los caníbales” reflejan un cambio en su manera de mirarlos:

Yes; I looked at them as you would on any human being, with a curiosity of their impulses, motives, capacities, weaknesses, when brought to the test of an inexorable physical necessity. Restraint! What possible restraint? Was it superstition, disgust, patience, fear—or some kind of primitive honour? (...) It takes a man all his inborn strength to fight hunger properly. It's really easier to face bereavement, dishonour, and the perdition of one's soul—than this kind of prolonged hunger. (Conrad 1995: 41-42)

En este caso, la desventura compartida pone al descubierto lo que cada hombre a bordo comparte con el resto de la tripulación y mina la percepción deshumanizada de los tripulantes africanos. De nuevo, el relato de *Amy Foster* permite reforzar esta idea, pues subraya las consecuencias que acarrea la falta de interacción cooperativa. Cuando termina la narración, la muerte de Yanko sólo parece haber dejado huella en la vida de Amy y en la del doctor, que es el narrador del relato.

Todas estas consideraciones indican que *la experiencia deshumanizante es una forma de percepción vulnerable*, que tiende a reproducirse con más facilidad en contextos en que la interlocución entre personas tiene un carácter impersonal y los aspectos diferenciadores resaltan con más intensidad. Como he argumentado en este capítulo los intentos de evaluación de una situación de conflicto desde una perspectiva imparcial, *no fomentan un trato cercano y empático* entre las partes del conflicto. Teniendo esto en cuenta, resulta más fácil entender por qué en el caso de las

viñetas, los miembros de la Charlie Hebdo no respondieron a las quejas de los ofendidos entrando en un diálogo cara a cara con sus representantes, ni se interesaron por las razones particulares que aducían en contra de la publicación. La reacción de los periodistas consistió en apuntar hacia el contexto jurídico como único espacio adecuado en el que dirimir el conflicto de las viñetas.

En Francia, como en la mayor parte de las sociedades liberales, *la institución judicial es un espacio altamente burocratizado en el que el trato de demandantes y demandados está mediado por protocolos estrictos*. En un juicio, el público al que se dirigen las alegaciones de las partes es el juez o el jurado, y no la parte contendiente o el público de la sala. La propia disposición arquitectónica de las salas en que tienen lugar vistas y juicios, subraya el carácter impersonal que adquiere el intercambio de perspectivas en este tipo de contexto. Dado que el actual contexto social está salpicado de prejuicios culturales, el espacio judicial se convierte en un terreno en que la mirada deshumanizante no afronta ningún obstáculo importante.

Con todo, también podemos intuir que es posible responder al conflicto desde otra mirada. Allí donde se presenta la experiencia deshumanizante hay también humanidad, esperando a ser advertida por una mirada sensible. En ocasiones, como en el caso de las viñetas, esta mirada virtuosa aflora justo allí donde los defensores de la narración reconciliadora liberal juzgan menos probable su aparición. Fue el más alto representante de una religión distinta a la musulmana quien comparó la publicación de las viñetas en la Charlie Hebdo con una agresión física hacia un miembro de la propia familia (Días 15/01/2015). La analogía es simple e iluminadora, ya que permite acercarse a la experiencia de los musulmanes ofendidos desde un sistema de creencias que no tiene por qué coincidir con el suyo. Desde dentro de una concepción ética religiosa distinta a la de los afectados por la ofensa, el Papa Francisco vio con claridad algo que los redactores no vieron, y supo expresarlo en términos no dependientes, exclusivamente, de su concepción ética particular.

Este uso de la imaginación empática, lo que ordinariamente llamamos “ponerse en la piel del otro”, exige que al sujeto *le preocupe hasta cierto punto la forma en que su interlocutor lo mira*. Se trata de un esfuerzo hermenéutico que sólo tiene sentido hacer si las personas con las que no conseguimos ponernos de

acuerdo forman parte del público en cuyos ojos nos vemos reflejados al actuar. Situar a alguien en este lugar es percibir la relevancia de su mirada moral en nuestra vida, ver como nuestra propia imagen moral se ve afectada por sus valoraciones (Williams 1993: 82-84). Desde la narración liberal reconciliadora, en cambio, mantener este vínculo con el otro no sólo es prescindible, sino que puede ser contraproducente. Que algunos compatriotas consideren ofensivas unas publicaciones no es en sí mismo ningún motivo para replantearse la decisión de publicarlas, lamentar la ofensa o agradecer la paciencia de una minoría religiosa asediada por prejuicios xenófobos y formas de desigualdad y opresión estructurales.

El abordaje virtuoso de los conflictos culturales en las democracias liberales es hoy una excepción, y seguirá siéndolo mientras no revisemos el carácter reconciliador del discurso dominante sobre el liberalismo político. Los argumentos que he esgrimido en estos últimos capítulos, sugieren que es preciso elaborar una narración liberal alternativa, que asuma la experiencia del conflicto trágico como punto de partida. Esta conclusión comporta adquirir un compromiso con una concepción particularista del sistema liberal, contraria a la que defienden autores como John Rawls, Thomas M. Scanlon, Ronald Dworkin o Jürgen Habermas. *Admitir que el sistema político democrático-liberal se asienta sobre un conjunto de fines concretos es necesario para ser capaces de reconocer los costes que la mera vigencia de este sistema impone a algunos grupos culturales que conviven en el seno de una sociedad.* Sólo desde el reconocimiento de este hecho fundamental, adquiere sentido un cambio de actitud hacia la alteridad cultural que mine la irrupción de la experiencia deshumanizante.

Casos como el de la Charlie Hebdo muestran que las virtudes democráticas formalmente reconocidas en las constituciones liberales –como la tolerancia o el pluralismo– no quedan garantizadas por una estructura institucional que respeta ciertos procedimientos racionales. Estas virtudes presuponen el cultivo de habilidades éticas como la empatía, la escucha activa, la asertividad o el autoconocimiento. *La lectura trágica de los conflictos culturales nos libera del deber de negar la experiencia de los otros y pone el acento en la importancia de cultivar estas habilidades.* Nos obliga a renunciar a la expectativa de hallar una resolución consoladora; a afrontar que convivir es perder y que el reparto de pérdidas en el seno de un conflicto no es nunca simétrico. Desde este posicionamiento, resulta más difícil legitimar gestos o actitudes degradantes.

Virtudes como la tolerancia y el pluralismo, exigen también reflexionar sobre *las condiciones en que las personas de diferentes culturas interactúan en el marco de una sociedad*. Comporta preguntarse por los límites a los que están sometidas estas interacciones –debido tanto a prejuicios culturales como a factores socio-económicos– e imaginar qué políticas e iniciativas públicas podrían favorecer un abordaje particularista y empático de los conflictos culturales. Probablemente, sería de ayuda favorecer *espacios en que puedan establecerse relaciones de carácter cooperativo; contextos en que la alteridad no pueda ser percibida exclusivamente bajo el aspecto de lo que la diferencia de sus interlocutores*. En este sentido, puede que valga la pena prestar más atención a las relaciones que se establecen en espacios como *las escuelas, las asociaciones de vecinos, los clubes deportivos o los institutos de secundaria*<sup>154</sup>.

Hace mucho tiempo, tuve una compañera de clase que se llamaba Karima. Karima sabía guardar un secreto, se le daban bien las matemáticas y saltar a la comba. Hablaba castellano con un acento que me resultaba extraño y le costaba un esfuerzo muy grande seguir las clases cuando la profesora hablaba demasiado rápido. Me enseñó una técnica para abrir el cierre de las pulseras con una mano, sin ayuda de otra persona, y todavía conservo el cuaderno en que escribió mi nombre en árabe. Cuando alguien defiende en mi presencia que es necesario obligar a las mujeres musulmanas que llevan velo a descubrirse el cabello en algunos espacios públicos pienso en ella y se me difuminan las certezas. Quizá sea momento de abandonar Europa y partir en busca de un territorio menos abundante en verdades inefables.

---

<sup>154</sup> En este aspecto, coincido con Medina en subrayar la importancia de lo que él llama “relacionalidad” a la hora de crear un sentido de integración “fuerte” que no redunde en asimilación ni aislamiento (Medina 2013: 7-9). Coincido también con él en la idea de que la falta de interacción directa con un grupo racial o cultural no exime a una persona de sus obligaciones epistémicas hacia los miembros de dicho grupo (Medina 2013: 155-156).

## 9. UN ESPACIO PARA LA PÉRDIDA

Yo también soy distinta de lo que imagino ser. Saberlo es el perdón.  
(Weil 1994:60)

### 9.1. Otras metáforas

*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.*  
(Wittgenstein 2002: 143)

La primera consideración en la que me gustaría detenerme en este capítulo conclusivo, es de carácter metodológico. En *AIDS and its metaphors*, Sulsan Sontag reflexiona sobre la concepción ética que llevan implícita los principales conceptos y categorías con los que se abordan enfermedades como el cáncer o el SIDA en las sociedades occidentales. Desde su propia experiencia como paciente, la autora explica cómo el abuso de las metáforas bélicas –“lucha contra la enfermedad”, “conquista de la medicina moderna”, etc.– somete la experiencia de los pacientes a una lógica culpabilizadora:

The metaphor implements the way particularly dreaded diseases are envisaged as an alien "other," as enemies are in modern war; and the move from the demonization of the illness to the attribution of fault to the patient is an inevitable one, no matter if patients are thought of as victims. Victims suggest innocence. And innocence, by the inexorable logic that governs all relational terms, suggests guilt. (Sontag 1989:11)

La conclusión de Sontag es perfectamente aplicable, en su estructura, a la discusión analítica contemporánea sobre el conflicto de valores. Como he tratado de mostrar en los capítulos centrales de este trabajo, *los debates analíticos* que abordan diferentes aspectos de esta cuestión, están

atravesados por el *uso de herramientas terminológicas que reflejan el compromiso con una lectura reconciliadora del conflicto de valores*. La bibliografía que he tratado refleja, además, una predilección por los préstamos procedentes de la lógica formal o las matemáticas que es difícil de justificar si se atiende exclusivamente a su potencial iluminador. La reflexión elaborada en los capítulos 3 y 4 muestra que la noción de inconmensurabilidad, bella metáfora de orígenes aritméticos, oscurece aspectos centrales de las situaciones de enfrentamiento valorativo. A la luz de las conclusiones alcanzadas en los capítulos 5, 6 y 7, puede afirmarse que lo mismo sucede en el ámbito de la discusión sobre los conflictos interculturales cuando los “conflictos” se convierten en “desacuerdos”, los choques trágicos de necesidades prácticas se interpretan en términos de “elecciones dilemáticas” y las culturas humanas como “sistemas de creencias”. De nuevo, al tratar de dar cuenta de un hecho ético cotidiano utilizando metáforas procedentes de la lógica, las matemáticas o las teorías de la elección racional, la complejidad del fenómeno que tratamos de comprender se desdibuja. Lo que podemos obtener por estos medios, según el análisis del tratamiento filosófico del conflicto que he desarrollado en estos capítulos, es *una comprensión engañosa y éticamente contraproducente* del mismo.

A pesar de su vocación clarificadora –posiblemente debido a una comprensión reductiva de lo que significa “clarificar” un asunto filosófico– la filosofía analítica de las últimas décadas no se ha mostrado hábil a la hora de distanciarse de la concepción culturalmente hegemónica del conflicto de valores. Distanciarse de esta concepción exige, según he intentado mostrar, cuestionar los presupuestos inherentes al vocabulario consolidado en el seno de las discusiones sobre la experiencia del conflicto. Este es un ejercicio particularmente difícil, porque nos deja huérfanos de palabras con las que explicar lo que acontece, pero está lejos de ser imposible. Si bien no hay metáforas libres de carga ideológica, podemos trazar distinciones entre algunas que son claramente deformadoras y otras que respetan los matices relevantes de la experiencia que tratamos de expresar mediante ellas –una experiencia que, inevitablemente, moldeamos parcialmente al utilizarlas–.

A partir de estas observaciones, he tratado de mostrar que las filósofas y los filósofos analíticos tenemos algo crucial que aprender del *uso*

*creativo del lenguaje que caracteriza la literatura y, en particular, la poesía.* Si las palabras y expresiones de que disponemos para comprender el mundo violentan experiencias centrales en la vida de algunas personas y amparan formas de desprecio hacia nuestros semejantes, será necesario inventar otras o usar las que tenemos de forma distinta. Si los usos lingüísticos vigentes no permiten expresar el golpe trágico, en toda su riqueza de matices, será necesario proponer alternativas; habrá que *mostrar mediante metáforas nuevas* lo que no puede decirse con las viejas.

## 9.2. ¿Qué me es dado esperar?

The best that can be done, as a general rule, is to maintain a precarious equilibrium that will prevent the occurrence of desperate situations, of intolerable choices (...). A certain humility in these matters is very necessary. (Berlin 1990: 17-18)

El lenguaje que utilizamos para describir una circunstancia expresa siempre un modo particular de habitar esa circunstancia. Como acabo de señalar, una de las mayores dificultades a las que he hecho frente al escribir este trabajo reside, precisamente, en la deuda semántica que las palabras que usamos para abordar los conflictos mantienen con la lectura reconciliadora. Este problema ha supuesto un obstáculo especialmente complejo a la hora de describir el lugar al que podemos llegar si tratamos estas situaciones con acierto. Palabras como “paz”, “conciliación”, “resolución”, “superación”, o “síntesis” suelen usarse para describir un paisaje post-conflicto luminoso, en el que el daño puede ser relegado al olvido. Por ello, al tratar de describir la meta que podemos aspirar a alcanzar mediante un tratamiento virtuoso de los conflictos, me he visto obligada a prescindir o manipular con tiento un vocabulario ordinario que lleva ya impresa la idea reconciliadora de consuelo.

Como he señalado en la introducción, la cuestión que dota de unidad a este ensayo es la cuestión de si tiene sentido interpretar la experiencia del conflicto de valores a la luz de la lectura reconciliadora. La respuesta que he tratado de elaborar de forma persuasiva a lo largo de estas páginas es



negativa: *no es posible dotar de sentido la experiencia que aflora a partir de estas situaciones sin reconocer la posibilidad de la pérdida trágica*. En consecuencia, este trabajo exige un desenlace poco reconfortante. Si las conclusiones que he sostenido son ciertas, incluso en la más justa de las sociedades, ante la más virtuosa de las audiencias, no nos es dado esperar una fusión de horizontes (Taylor 1997: 252) o un consenso ideal entre las partes (Rawls 2005: 144-150). Con suerte, las personas implicadas en un enfrentamiento aceptarán una salida consensuada al conflicto y renunciarán a ciertas formas de expresar su disenso en ciertas circunstancias, pero no llegarán a compartir una descripción común de los hechos. Sus respectivos balances de pérdidas y ganancias seguirán reflejando un disenso valorativo que acabará dando pie a ulteriores conflictos. En el más auspicioso de los escenarios posibles, cuando un conflicto se maneja sensible y habilidosamente, *podemos aspirar sólo a facilitar un “encuentro en el desencuentro”*.

Para muchos, esta conclusión sólo es la constatación filosófica de una certeza íntima. Cuando escribe la *Carta al padre*, Franz Kafka es dolorosamente consciente de que sólo puede aspirar a colocarse en un lugar en el que el conflicto con Herman no lo destruya completamente; lo que el escritor busca es sólo *un punto de equilibrio precario* que le permita seguir respirando bajo la mirada incriminatoria de su padre. Esta certeza surca los últimos párrafos de la carta, en los que Franz da forma al único horizonte que le resulta accesible:

Como es natural, las cosas no pueden encajar unas con otras en la realidad como encajan las pruebas en mi carta, la vida es algo más que un rompecabezas; pero con la corrección que resulta de esa objeción, una corrección que no puedo ni quiero exponer con detalle, se ha llegado, a mi juicio, a algo tan cercano a la verdad que nos puede dar a ambos un poco de sosiego y hacernos más fáciles la vida y la muerte.  
(Kafka, 1999:74)

A quienes han aprendido a confiar, por defecto, en la posibilidad de un encuentro perfecto en el seno de cualquier conflicto, el paisaje descrito en estas líneas les parecerá insoportablemente inhóspito. A lo largo de los anteriores capítulos he intentado mostrar que, por poco acogedor que resulte, es este el único paisaje que nos es dado habitar. En las gélidas estancias del Palacio de Cristal<sup>155</sup>, sólo hay espacio para los que tienen la fortuna de poder vivir de ensoñaciones. Como he defendido anteriormente, el precio a pagar por que algunos privilegiados moren esta fortaleza es la degradación propia y la de los excluidos. Queda aún por señalar otro coste distinto, consistente en la pérdida irremediable de cierta forma de intensidad –que desarrollaré en la sección 9.6–.

Con todo, en un mundo trágico hay también espacio para algunas esperanzas legítimas. Descartar la posibilidad de alcanzar un horizonte consolador en cada caso particular de conflicto no implica dejar de perseguir un tratamiento de estas situaciones que evite las formas más extremas de crueldad y humillación<sup>156</sup>, es un paso indispensable para avanzar en esa dirección. A la luz de lo que he intentado defender, sobre todo en los capítulos 4 y 8, podemos aspirar a vivir en sociedades que reconozcan la pérdida trágica como un hecho moral irreducible, y asuman que vivir como ser humano es estar expuesto a esta forma de destrucción a cada instante de la propia existencia. Podemos aspirar a cultivar una mirada virtuosa, un público abierto a la experiencia del sujeto trágico, capaz de acompañar a los que se resisten a asumir la mirada de un padre despótico o reivindican su resentimiento ante los hijos de sus verdugos.

Si se acoge y defiende en el ámbito público, la lectura trágica puede engendrar iniciativas personales y políticas que contribuyan a fomentar una gestión virtuosa de las confrontaciones o, sencillamente, no agraven gratuitamente el sufrimiento inherente a cualquier situación de conflicto. En ocasiones, moverse un poco es todo lo que hace falta para encontrar un

---

<sup>155</sup> Esta es una metáfora irónica con la que Dostoyevski se refiere a un mundo imaginario que obedece a máximas de carácter puramente racional (Dostoievski 2014: 48). La he comentado con anterioridad en la sección 2.6, al presentar la lectura escéptica del conflicto.

<sup>156</sup> El horizonte que describo en este punto es similar al que defiende Isaiah Berlin en *El fuste torcido de la humanidad* (Berlin 1990: 17-18). Otro referente afín es el “equilibrio precario” que Clifford Gertz describe en “El mundo en pedazos” (Geertz 2002 266-267).

equilibrio que mantenga la nave a flote, aunque sólo sea hasta la próxima sacudida. En muchos casos, basta con conceder una escucha silenciosa y no apartar la mirada. Podemos acercarnos, perder parte de nuestra forma para hacer espacio al otro, sin fundirnos en un sólo pedazo de materia.

### 9.3. Sobre el fuste torcido

No more rigorous moralist than Immanuel Kant has ever lived, but even he said, in a moment of illumination, 'Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made.' (Berlin, 1990:19)

Hay muchas personas cultivadas dispuestas a sostener sin remilgos que el ser humano, como especie, es un fruto podrido y estéril. Este tipo de metáfora expresa una actitud de desprecio hacia la materia prima de la que están hechas las personas que no persigue el mejoramiento del mundo en que vivimos ni de la vida que llevamos. De hecho, quienes adoptan este tipo de actitud, suelen responder con burlas y sarcasmo ante cualquier iniciativa que tiene por objeto transformar la realidad presente.

Es éste un fenómeno en el que siempre me ha parecido percibir la fragancia característica de la paradoja, una paradoja que sólo en este punto del trabajo puedo aspirar a expresar de forma verosímil. No sólo existe una tensión conceptual en las metáforas que se usan para expresar la actitud despreciativa en cuestión –un pedazo de materia susceptible de experimentar un proceso de putrefacción, ¿acaso no ha de ser también fértil en algún sentido?–. El aspecto más chocante de este tipo de desprecio por lo mundano, salta a la vista cuando una descubre que no es patrimonio exclusivo de los escépticos: a menudo, son las personas seducidas por la lectura reconciliadora las principales valedoras de este tipo de actitud. Fue Immanuel Kant, el más luminoso de los pensadores ilustrados, quien afirmó la torcedura del fuste de la humanidad. Lo hizo, curiosamente, apenas unas líneas después de haber vaticinado el advenimiento de un estado de paz perfecta:

Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto. (Kant 1994: 12)

El discurso que he elaborado a lo largo de estos capítulos permite entender mejor a qué se debe esta combinación frecuente, y aparentemente paradójica, de fe redentora y desdén hacia la condición humana. Para las personas que asumen el Ideal de la sociedad perfecta, el conflicto se convierte en un rasgo de impureza que parece atravesar cualquier forma de experiencia; un pecado original del que la humanidad no parece capaz de desembarazarse definitivamente. Ante la persistencia del conflicto, las únicas reacciones posibles son el autoengaño y la decepción eterna. Quienes se decantan por la primera alternativa, restan gravedad a los conflictos e insisten en afirmar que cualquier pérdida puede ser compensada. Los partidarios de la segunda, probablemente la que expresa una mayor clarividencia, aceptan la frustración inevitable de sus expectativas redentoras *sin llegar a rechazar el Ideal*. Naturalmente, este tipo de decepción tiende a derivar en una actitud de *odio hacia la realidad imperfecta y conflictiva* con la que las personas lidiamos cada mañana: si el mundo que nos rodea no está a la altura del Ideal, pero seguimos reivindicándolo como idea regulativa, podemos –y debemos– despreciarlo.

Desde estas consideraciones es más fácil entender el motivo por el que, normalmente, ninguna de las dos reacciones ante el ocaso del Ideal se presentan en estado puro. Frecuentemente, damos con testimonios y narraciones como la de Kant, que oscilan entre ambas actitudes en función de las circunstancias. La figura del pensador escéptico<sup>157</sup> presupone, aunque sea en tanto que proyecto frustrado, la del intelectual reconciliador; la mayor parte de las veces, la diferencia crucial entre ambos radica sólo en que la vida ha tratado al primero mejor que al segundo. Como dos buenas amigas enmarañadas en una disputa superficial, *las posturas reconciliadora y escéptica confluyen en lo*

---

<sup>157</sup> Me refiero aquí, exclusivamente, a quienes defienden la lectura escéptica del conflicto de valores descrita en la sección 2.4. Hay un sentido más general de término en el que la lectura trágica que defiendo en este trabajo también puede considerarse “escéptica”, ya que coincide con ella en negar la posibilidad de resolver racionalmente los conflictos desde una perspectiva imparcial.

*sustancial*: comparten una misma idea de lo que dota de sentido la existencia del ser humano en el mundo, un Ideal de vida tan ambicioso que no podrá llegar a materializarse nunca de forma completa. Ambas generan, por tanto, una sensación de *eterna insatisfacción con respecto a la experiencia cotidiana*.

Un espacio privilegiado para observar esta curiosa simbiosis de las perspectivas reconciliadora y escéptica, son algunos personajes de la literatura rusa del siglo XIX. Stepánovich, el protagonista de *Una historia aburrida* de Antón P. Chéjov, declara su fe en la ciencia “como manifestación suprema del amor” gracias a la que el hombre “triunfará sobre la naturaleza y sobre sí mismo” (Chéjov 2015: 29). Sin embargo, sus juicios sobre la ciencia, los estudiantes, el teatro o la literatura del momento dejan entrever una profunda sensación de decepción existencial:

Ante tanta miseria, ha bastado una enfermedad grave, el miedo a la muerte, la influencia de las circunstancias y la gente, para que todo lo que antes consideraba mi concepción del mundo, y en lo que veía el sentido y la alegría de mi existencia, se haya vuelto patas arriba y haya saltado en mil pedazos. (Chéjov 2015: 75)

Desde mi punto de vista, al mantener la condena de la naturaleza humana en el título de su maravillosa selección de artículos, Isaiah Berlin retiene parcialmente el compromiso con el Ideal que intenta rechazar. A la luz de los argumentos que he desarrollado en este trabajo, considero que es necesario ir un paso más allá y *rechazar la torcedura del fuste como metáfora*. Llevar la crítica del Ideal de la sociedad perfecta hasta sus últimas consecuencias, conlleva oponerse a esta clase de condena esencial de nuestra especie. Defender la lectura trágica del conflicto comporta poner en cuestión, precisamente, la noción de pureza o de rectitud desde la que adquiere sentido dictar este tipo de juicio condenatorio. En un mundo en el que la tragedia se admite como un hecho cotidiano, *la persistencia del conflicto no puede interpretarse como un signo de imperfección*. Por tanto, cualquier noción de virtud moral inteligible debe incorporar la tensión, el roce y la devastación inherentes a este aspecto de la experiencia humana.

## 9.4. Vacío y amargura

Puedo ensuciar todo el universo con mi miseria y no sentirla, o bien tenerla recogida en mí. (Weil 1994: 176)

El desprecio de la realidad al que me he referido en la sección anterior mantiene un vínculo interesante con la necesidad de evitar la pérdida trágica. Se trata de una actitud que permite ignorar, precisamente, las experiencias cotidianas que indican que la tragedia está presente en el mundo. No es casual que en el concepto de lo “mundano” –esa realidad imperfecta y despreciable con la que el ser humano topa día a día– se incluyan los afectos y las emociones, que son las que permiten aprehender la naturaleza trágica del daño ocasionado por un conflicto. El muro que la filosofía moral moderna levanta entre racionalidad y afectividad, y su rechazo de la segunda como fuente de conocimiento, prestan un servicio evidente a la lectura reconciliadora.

El extrañamiento de las propias emociones que experimenta el sujeto moderno tiene algunas consecuencias peligrosas que me gustaría recalcar. La primera de ellas ya se ha apuntado en los anteriores capítulos al abordar las dificultades de la lectura reconciliadora a la hora de dar cuenta de la experiencia de las víctimas de la tragedia. El rechazo de la emoción como punto de partida de la reflexión moral, vuelve a las personas *torpes –o incluso incapaces– de percibir la irrupción de la pérdida trágica en su propia experiencia o en la de terceros*. Parte de esta torpeza deriva, directamente, de una *falta de autoconocimiento*: la censura pública de las emociones asociadas a la pérdida fomenta una actitud de desatención hacia ellas. Esta actitud negligente, sostenida a lo largo del tiempo, dificulta que el sujeto elabore estas emociones y aprenda a identificarlas. A su vez, este déficit de autoconocimiento, limita la capacidad de empatía hacia los demás.

Dicho esto, la falta de sensibilidad hacia el dolor propio y ajeno no es la única consecuencia nociva del desprecio de las emociones –un desprecio que, como he señalado anteriormente, es consistente tanto con la lectura

escéptica como con la reconciliadora—. El rechazo de los impulsos y afectos que no encajan con la persecución del Ideal, da origen a un tipo característico de experiencia que trae de cabeza a la cultura occidental desde finales del siglo XIX. Me refiero, en particular, a la *experiencia de vaciamiento de sentido de la existencia en su totalidad* que da lugar a las corrientes de pensamiento “existencialistas”, y que ha quedado plasmada en la literatura tardía de Fiódor Dostoievski o en la filosofía de Fiedrich W. Nietzsche, Martin Heidegger o Jean-Paul Sartre. Para ilustrar la postura a la que me refiero, puede ser útil recordar algunos de los trazos principales que definen al personaje de Iván Karamazov en *Los hermanos Karamazov*. El segundo de los tres hermanos protagonistas de la novela declara tener problemas para hacer inteligible la actitud de amor al prójimo y considera irracional la fe en la capacidad de amar del ser humano:

A mi modo de ver, el amor de Cristo por el hombre es una especie de milagro imposible en la tierra. Ciertamente, Él era Dios. Pero nosotros no lo somos. (Dostoyevski 2016: 384)

Iván suele caracterizarse como un firme defensor de la inexistencia de Dios, pero lo que en realidad niega es la posibilidad de que el ser humano encarne valores como el perdón o la generosidad. Como el propio personaje subraya cuando tiene la oportunidad de hacer explícito su posicionamiento con respecto al mensaje cristiano, lo que él rechaza no es a Dios mismo, sino *el mundo que Él ha creado*:

...en su resultado final no admito este mundo de Dios, y aunque sé que existe, no lo acepto de ningún modo. Entiéndeme bien, no es a Dios a quien rechazo sino al mundo, al mundo creado por Él; el mundo de Dios, no lo acepto ni puedo estar de acuerdo en aceptarlo.  
(Dostoyevski 2016: 382)

El personaje elabora esta idea con detenimiento en el curso de una conversación con Aliosha, su hermano pequeño, que se ha hecho novicio. Más que el contenido de las ideas que Iván desarrolla con envidiable elocuencia en

este pasaje, me interesa llamar la atención sobre la actitud ante la vida que encarna. Iván es capaz de reconocer que el mundo que lo rodea no cumple con los propios ideales de perfección que, de acuerdo con el mensaje religioso, encarna y procesa la divinidad creadora. En su foro interno, este desajuste no se vuelve en contra de los ideales religiosos, sino contra su forma de valorar moralmente el mundo: el personaje de Iván siente un profundo *resentimiento hacia una realidad que no responde a sus expectativas*. El aspecto que me interesa subrayar, en este punto, es que este resentimiento *acaba manifestándose en forma de violencia hacia terceras personas*.

Al iniciar la conversación con su hermano menor, Iván sonríe como un “muchachito tímido” (Dostoyevski 2016: 383) y declara que su propósito no es hacer tambalearse las convicciones de Aliosha. Sin embargo, el sarcasmo que translucen sus argumentos y las sonrisas que irrumpen en su rostro cada vez que su hermano se ve forzado a hacer una concesión discursiva ponen de manifiesto que su objetivo es, precisamente, derrotar la fe del novicio.<sup>158</sup> Pronto resulta evidente que Iván disfruta al ver la turbación que sus palabras generan en Aliosha: lo que el personaje presenta como un inocente ejercicio de sinceramiento es, en el fondo, un intento de destruir las convicciones religiosas de su hermano menor. Es evidente que la violencia argumentativa de Iván no tiene como fin convertir a Aliosha en una persona mejor, o proteger algún valor que exige la renuncia de su hermano a la fe cristiana. La única interpretación verosímil de sus embestidas, de la indiferencia que demuestra ante el abatimiento de Aliosha, consiste en entenderlas como *expresiones de amargura: resentido con un mundo que no satisface sus expectativas morales, Iván no puede soportar que otras personas lleven una existencia plácida en su seno*.

La dinámica que acabo de describir se reproduce, paso por paso, en otros relatos dostoyevskianos que tienen por protagonista a un hombre maduro aquejado por lo que se ha venido a denominar “vacío”, “asco” o “angustia” existencial. El personaje principal de *Apuntes del subsuelo*, ejerce el mismo tipo de violencia sobre Liza, una joven prostituta que percibe su sufrimiento y lo acoge con calidez (Dostoyevski 2014: 139-146). En esta novela, el propio lector

---

<sup>158</sup> Más adelante, el propio Iván admite que quiere persuadir a su hermano Aliosha para que no siga el camino de novicio (Dostoyevski 2016: 395).



observa perplejo cómo el narrador –que no es el protagonista de la historia– arremete contra él. Totalmente convencido de que lo que es cierto del miserable personaje es cierto del ser humano en general, la voz del narrador nos acusa de fingir apego por la existencia: “Todos nosotros estamos divorciados de la vida” (Dostoyevski 2014: 177), sentencia en el párrafo final de la obra.

Ni Iván Karamazov, ni el narrador de los *Apuntes* se sitúan ante el lector como personas a las que un golpe del destino ha arrebatado el sentido de la existencia, sino como mensajeros proféticos de la falsedad de dicha experiencia. Ambos asumen que *la única forma auténtica* de estar en el mundo es la que encarnan ellos mismos. Su presunta lucidez los aboca a la soledad y los impulsa a proclamar su conclusión a los cuatro vientos. Anunciar el vacío a golpe de martillo, convencer a las almas cándidas del carácter vano de su existencia, es su deber –o, como mínimo, su derecho–. Es crucial advertir que asumir esta responsabilidad profética tiene sentido desde una *lógica de carácter reconciliador*. Los personajes dostoyevskianos asumen que si las puertas del cielo no se abren ante ellos –es decir, ante los justos– deben permanecer cerradas ante el resto de los seres humanos. Si la realidad no es igual de inhóspita para todos, si personas necias e ignorantes como Liza o Aliosha pueden ser felices mientras los sabios tiemblan ante el abismo, la noción de orden justo se resquebraja.

Así, si el análisis que defiende es correcto, *la afirmación de que la existencia de todo ser humano está condenada al vacío existencial es un gesto violento que adquiere sentido en el marco de la lectura reconciliadora del conflicto*.<sup>159</sup> Deriva, en el fondo, de la incapacidad de hacer un espacio a la pérdida trágica en la propia experiencia, una incapacidad que parece paradigmáticamente característica de cierto perfil de hombre maduro e instruido<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Me parece importante distinguir esta afirmación general, independiente de las circunstancias concretas del sujeto que la afirma, y la afirmación de que la vida ha dejado de tener sentido *para una persona concreta en determinadas condiciones*. Como argumentaré a continuación, existen motivos de peso para no asimilar la perspectiva nihilista de Iván Karamazov a la de las personas que, situadas en una tesitura trágica particular, sienten que su existencia ha dejado de tener sentido.

<sup>160</sup> En este caso, me parece sensible utilizar el masculino en un sentido no genérico, puesto que no soy capaz de identificar un referente del estereotipo existencialista encarnado por

La *obsesión por la nada*, por la *falta de sentido como diagnóstico existencial*, es un mal que oprime a muchos personajes que han marcado la historia del arte occidental y un fenómeno determinante para entender la evolución de la filosofía moral posmoderna. La angustia existencial sigue siendo hoy un objeto de atención predilecto de las artes narrativas en Occidente, que, periódicamente engendran obras que se recrean en la representación de este diagnóstico.<sup>161</sup> Un ejemplo relativamente reciente que ilustra esta tendencia estética, se encuentra en *El séptimo continente*, una película que narra la reacción de un matrimonio de clase media –que encarna el proyecto ideal de vida burgués– ante la experiencia de vacío existencial. Los dos protagonistas de la cinta de Michael Haneke emprenden una campaña de destrucción radical de su modo de vida, sin que ningún retal se salve de la maza –ni siquiera la hija pequeña, a quien su padre asfixia con una almohada–.

Como la mayor parte de los productos artísticos que comparten un imaginario existencialista, la obra de Haneke refleja –probablemente, de forma no intencional– el tipo de amargura que he descrito anteriormente. Al desplegar un universo narrativo que excluye por completo la posibilidad de una vida con sentido en la sociedad burguesa, la película fuerza al espectador a reconocer como propio el vacío existencial de los personajes. La fábula de Haneke adquiere entonces un tono aleccionador, que recuerda al tono con el que el narrador de los *Apuntes* negaba la mera posibilidad de la experiencia de sentido al espectador. De nuevo, y a pesar del valor artístico de la propuesta de Haneke, es necesario cuestionar los motivos a los que responde este gesto destructivo. Si la representación del proyecto de destrucción

---

una mujer. Probablemente, este no es un hecho puramente fortuito: la actitud existencialista que trato de caracterizar en esta sección encaja de forma especialmente armoniosa con el rol de género masculino dominante. Este rol fomenta una actitud egocéntrica desde la que resulta lógico asumir que si el sentido se ha desvanecido de *mi* experiencia debe desvanecerse, en general, de la experiencia *de cualquier ser humano*.

<sup>161</sup> Desde mi perspectiva, son numerosas las películas y novelas en que la voz o la mirada del narrador refleja este tipo de postura. En el ámbito de la literatura, *Desgracia* (Coetzee 2000) es un texto contemporáneo en que percibo esta influencia. En el ámbito del cine, películas como *La naranja mecánica* (Kubrick 1971) o *El último tango en París* (Bertolucci 1972) reflejan una versión de esta perspectiva que sorprende por la explicitud de su violencia; mientras que otras –por ejemplo, *El caballo de Turín* (Béla Tarr 2011) o *Sueño de invierno* (Nuri Bilge Ceylan 2014)– se recrean en ella mediante la fábula metafórica y moralizante.

absoluta en que se embarcan los protagonistas –que es, en sí mismo, un golpe violento– no se ejecuta con el fin de iluminar o proteger algún bien que lo requiere, es legítimo cuestionar el proceso “pedagógico” que tiene lugar en la sala de cine.

La “estética de la amargura” puede verse como un producto melancólico y refinado del carácter anti-trágico de nuestra concepción ética; un producto que es necesario reexaminar con ojos nuevos. “La nada” lleva tiempo cómodamente instalada en nuestro imaginario; es la tragedia la que necesita, todavía, un espacio en el que acontecer. Desde una perspectiva trágica, es incomprensible que esta mirada amarga y destructiva se conciba como una muestra inequívoca de lucidez moral. Quien niega en términos genéricos el sentido de la existencia no es ostensiblemente más fiel a la experiencia del ser humano en el mundo que el que ostenta una fe férrea en su afirmación. Si las conclusiones a las que acabo de llegar son verdaderas, ambas perspectivas legitiman comportamientos y actitudes éticamente dañinos.

## 9.5. El valor de la respuesta heroica

EDIPO: ... hacedme esta súplica a los dioses: que viváis donde la oportunidad del momento os deje, pero que consigáis vida mejor que la que consiguió el padre que os dio el ser. (Sófocles, 2009: 263)

La aceptación generalizada de la lectura reconciliadora hace que los gestos de los héroes y heroínas trágicos resulten difíciles de interpretar. En el ámbito público, las respuestas ante la pérdida que se basan en una comprensión trágica de la misma se interpretan, a veces, como gestos irracionales que ponen de manifiesto la incapacidad de controlar las propias emociones. Otras veces, las acciones de los héroes y heroínas se interpretan como manifestaciones de una actitud coherente con la negación del sentido de la existencia de los seres humanos. Puesto que las acciones del sujeto trágico comportan necesariamente una violación del orden Ideal descrito en la sección 1.2, y la lectura reconciliadora excluye la posibilidad de un orden

alternativo, no queda margen para interpretar el comportamiento de estos sujetos desde una perspectiva trágica.

Sin embargo, Edipo no se arranca los ojos porque ha comprendido que el devenir del mundo es moralmente arbitrario, ni y se retira a vivir al bosque porque considera que la existencia del ser humano es vana y absurda. Sus acciones no son tampoco el resultado de un arrebatado de desesperación pasajero: el rey se toma su tiempo para despedirse de su familia y deja al cuidado de Creonte el gobierno de la ciudad. La del protagonista es una reacción voluntaria y ponderada ante una mácula “tan grave” que “ni la tierra ni la lluvia santa ni luz han de aceptar acoger” (Sófocles, 2009: 259). Las conclusiones que he defendido en la sección anterior nos obligan a tratar de hacer inteligibles las acciones del rey como una respuesta virtuosa y proporcionada a la experiencia de vida dañada que el personaje ha sufrido.

Para defender una lectura trágica de la reacción de los personajes heroicos frente a un posible intento de asimilación a la lectura escéptica, es crucial apuntar algunos aspectos que distinguen esta respuesta ante el conflicto de la que adoptan los personajes nihilistas dostoyevskianos. Una diferencia muy relevante entre las heroínas o héroes trágicos e Iván Karamazov es que los primeros son *capaces de reconocer que hay bienes y valores cuya valía no depende, exclusivamente, de su propia experiencia*. Incluso cuando los tesoros más preciados no infunden ya sentido a sus horas, estos seres golpeados por el destino no se sienten libres de restarles un ápice de valor. Sobre el mismo borde del precipicio existencial, siguen sintiendo el impulso de proteger lo que están condenados a perder.

Algunos de estos personajes comparten con los egocéntricos personajes de talle existencialista la experiencia de que el sentido de su existencia se difumina. Tanto Iván Karamazov como Dido, sienten que vivir ha dejado de tener sentido. Pero incluso cuando la reina decide abandonar el mundo de los vivos, no se atisba en ella una mirada de desdén hacia la vida. Tampoco Edipo *desprecia la existencia que se dispone a dejar atrás, ni osa proyectar su dolor sobre los seres humanos que lo rodean*; pide a los dioses que velen por sus hijas, a las que sus actos también han marcado de por vida.

El *reconocimiento de valores independientes*, mantiene a los protagonistas de las tragedias clásicas al margen de cualquier tesis universal sobre la ausencia de sentido de la existencia. Edipo se sabe morador de un universo trágico, en el que el vicio puede conllevar una vida plena y la virtud, la pérdida de todo lo que una valora. Desde esta perspectiva, el héroe percibe el valor ético de lo que ha perdido y, precisamente porque es sensible a esta dimensión del valor de su pérdida, no trata de imponer un golpe análogo a sus semejantes. La amargura que inspira las acciones de Iván Karamazov no tiene sentido en su concepción ética.

Una amiga mía, cuya madre se suicidó hace algunos años, me explicó que su madre había sido extremadamente cuidadosa al establecer las cláusulas del contrato de su seguro de vida. Quería asegurarse de que sus hijos no dejarían de percibir una indemnización en el supuesto de que se suicidara. La actitud de la madre de mi amiga expresa un cariño sincero hacia el mundo que la había de sobrevivir. Esta actitud de cuidado hacia lo que se deja atrás, contrasta con el rencor y la desidia de los personajes existencialistas –quienes, por cierto, raramente acaban quitándose la vida–. Responder al embiste de la pérdida trágica de forma heroica, implica la capacidad de mirar a través del propio dolor y reconocer que, donde ya no hay esperanza para una misma, puede haber esperanza para otras personas. Se trata de una actitud íntimamente *emparentada con el fenómeno al que Simone Weil llama “gracia”, que implica una forma de lucidez moral difícil de desarrollar* (Weil 1994: 53-55, 60-61).

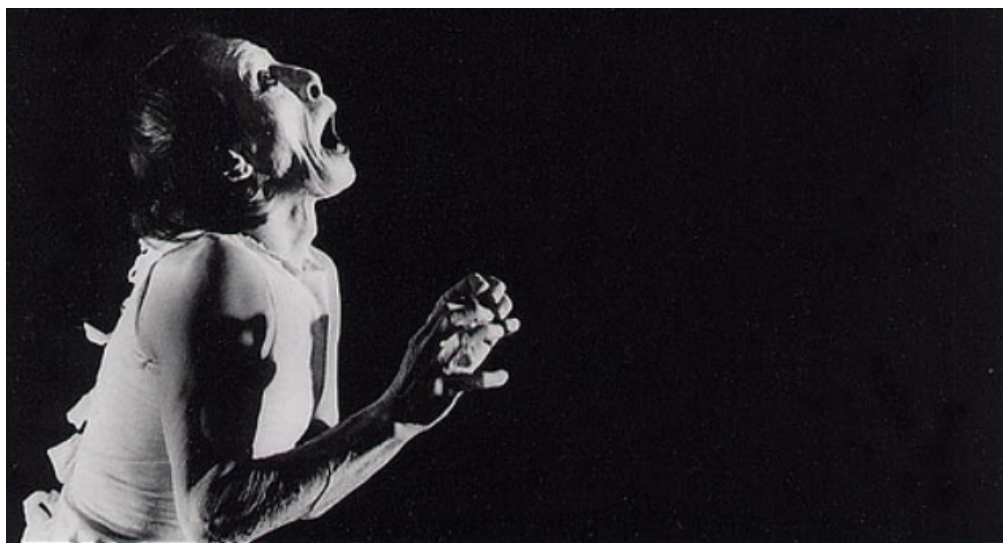
Esta forma de lucidez puede manifestarse de muchas formas. Se presenta con claridad en algunos fenómenos artísticos, entre los que cabe señalar la “danza butoh”. Nacida en Japón, inspirada en la experiencia de las dos bombas nucleares y sus consecuencias, esta danza se basa en *una forma de atención al dolor que sólo adquiere sentido desde una perspectiva trágica*. En el butoh, el sufrimiento no es expiado por medio del movimiento, no desaparece; adquiere forma en cuerpos que caen, se retuercen, y avanzan con dificultad sobre el suelo. El dolor, pesado e innombrable, parece integrarse, por unos instantes, en la identidad de la persona que baila:

We find these things where they live in our bodies. We allow them to get bigger and let ourselves go, expressing this moment in our dance, this point where we relinquish control. We add voice. It is heart-wrenching and life-affirming at the same time. We cry and smile and resurface what was just under the water. It is an analysis of what exists in the self. An expansion, an expression, an extension. (Waychoff 2009: 46-47)

Lo que tiene lugar durante la representación es una forma de encuentro, de conexión emocional con la pérdida, que no puede expresarse por medio de categorías reconciliadoras. La acción heroica exige un manejo grácil de las propias emociones: *comporta crear un espacio en el que el dolor ocasionado por la pérdida pueda acontecer sin dejar que éste deforme la imagen que el sujeto tiene del mundo.* En contraste, el protagonista de la fábula existencialista está totalmente convencido de que *su perspectiva existencial es la única perspectiva racional ante la vida; su negación obstinada de el sentido de la vida, lo mantiene a salvo de la necesidad de reaccionar sensiblemente ante el daño trágico o adoptar una mirada crítica hacia su manera de afrontar la vida. Infligir dolor a terceros se convierte, para él, en una válvula de escape que permite aliviar el dolor no atendido.*



En las imágenes, Kazuo Ohno durante algunas de sus representaciones de butoh. Junto a Tatsumi Hijikata, Ohno fue uno de los artistas que desarrollaron y empezaron a cultivar esta forma de danza en el Japón de la postguerra.



Allí donde la tragedia es una posibilidad, es lógico considerar que el sentido depende del lugar en que una se encuentra. Las ganas de vivir son algo que puede perderse, como cualquier otro tesoro de la existencia humana. La virtud de las narraciones trágicas es que ponen de manifiesto la fragilidad de la experiencia de sentido y nos hacen pensar sobre las condiciones en las que éste invade o abandona a los seres humanos. Esta virtud epistémica está conceptualmente vinculada con otra de carácter predominantemente ético: los héroes y heroínas de las narraciones trágicas *encarnan una actitud ante la pérdida que excluye la amargura*. Si los héroes comparten su experiencia con terceras personas antes de marcharse definitivamente; si interpelan a un público sobrecogido cuando ya han asumido su propia caída, es porque sienten que su experiencia no debe caer en el olvido. Pero *el centro de su preocupación no está en su imagen póstuma sino en el mundo que dejan a sus espaldas*. Encerrada ya en su tumba de piedra, Antígona no alberga resentimiento hacia el mundo en su totalidad, ni intenta convencer a los espectadores de que la comprensión de la virtud que la ha condenado es absurda. Primo Levi, que también adopta una actitud trágica ante su propia pérdida, no escribe *Si esto es un hombre* para convencer al mundo de que el hombre es un lobo para el hombre; cuenta su historia porque siente que se lo debe a los que fueron reducidos a cenizas en los campos de exterminio.

Los lectores y espectadores intuimos que en el curso de la narración trágica podemos perder seguridades que hacen del mundo que nos rodea un

lugar habitable. Poner en riesgo algo tan valioso no tendría sentido si no estuviésemos convencidos de que hacer daño no es el objetivo principal que persigue el discurso de los seres fagocitados por la tragedia. En el testimonio trágico, percibo un gesto de amor hacia lo viviente; una narradora o narrador genuinamente preocupados por el mundo que comparten conmigo. Esta actitud de cuidado atenúa la reacción defensiva del público y posibilita una actitud de apertura con respecto a los interrogantes que plantea el relato. En lugar de hacernos aprender a golpes los relatos trágicos plantean preguntas que no podemos dejar de responder. Tienen el poder de *abrir una ventana al vacío y hacernos sentir la necesidad de asomarnos por ella, aún a riesgo de descubrir verdades que deseábamos seguir ignorando*.

## 9.6. Intensidad

I don't think two people could have been happier than we have been.

(Wolf 1941)<sup>162</sup>

¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!

(Fanon 2009: 190)

No todas las razones que existen para abandonar las lecturas reconciliadora y escéptica penden de los defectos teóricos y prácticos de estas. En la introducción de este ensayo, presenté el primer esbozo de una idea que sólo ahora puedo elaborar con detenimiento: la lectura trágica del conflicto tiene una virtud específica que, al margen de los defectos de otras lecturas alternativas, hace de ella una lectura del conflicto atractiva. Esa virtud tiene que ver con algo a lo que me gustaría referirme con la palabra “intensidad”.

La intensidad es *una manera particular de estar en la propia experiencia* que se caracteriza por el grado en que la *persona se deja afectar emocionalmente por lo que está haciendo o le está pasando*. Los periodos en

---

<sup>162</sup> La cita pertenece a la carta de suicidio que Virginia Woolf escribió a su marido Leonard. La carta se transcribe íntegramente en *A Woman of Letters: A Life of Virginia Woolf* (Phyllis 1986: 243).



los que gozamos de esta experiencia, son periodos en los que se produce una extraña comunión entre nosotros y el mundo; cuando la intensidad me invade, estoy sometida a la experiencia, siento que mi yo se engrana grácilmente con los acontecimientos. Esta circunstancia suele llevarnos a describir lo que está ocurriendo en términos de *automatismo* o “actitud pasiva”, pero esta no es una descripción fiel a la experiencia. Esto se percibe claramente si pensamos, por ejemplo, en el caso de una escritora sumergida en el proceso de escritura de una novela. En éste, como en otros casos, la reflexión consciente forma parte constitutiva de la actividad en cuyo seno irrumpe la experiencia de intensidad<sup>163</sup>. El “yo” de la escritora está presente en el proceso y juega un papel crucial en el mismo, aunque no lo controla completamente. El ritmo al que fluyen las ideas o la soltura con que la prosa de la autora las expresa son variables que escapan a su voluntad.

Otro error común consiste en identificar la intensidad con el *placer*, cuando esta puede presentarse en circunstancias particularmente duras o dolorosas para el sujeto. Una escaladora no deja de sentir el dolor de los pies de gato comprimiéndole las puntas de los dedos mientras asciende por una pared de roca; a un hijo le duele el corazón al acompañar a su madre enferma durante sus últimas horas de vida. Si se presenta en alguna de estas experiencias –y puede presentarse en ambas– la intensidad parece mantener una relación íntima con el dolor que experimentan estos sujetos. Así, más que con el placer, la intensidad está vinculada a la experiencia de sentido: tristes o alegres, duros o livianos, los instantes de intensidad son instantes en que sentimos que *esta existencia, aquí y ahora, merece la pena*<sup>164</sup>.

La “intensidad” está emparentada con lo que habitualmente llamamos “vivir intensamente”. La razón por la que me resisto a utilizar esta última expresión es que, a menudo, se utiliza para expresar una *imagen*

---

<sup>163</sup> Sigo aquí el planteamiento de Josep Corbí, que defiende esta idea al elaborar la noción de “receptividad pasiva” (Corbí 2012: 176-178). Mediante el ejemplo paradigmático de la danza, Corbí argumenta que la receptividad hacia las emociones por parte del sujeto no es un síntoma de falta de control sobre sus acciones o de alienación respecto de la actividad en la que está inmerso.

<sup>164</sup> Este sentido de “merecer la pena” es el proceso al que Williams se refiere con la expresión “making sense” y que se describe con detalle en el último capítulo de *Truth and Truthfulness* (Williams 2002: 233-238).

*estereotipada* de la experiencia que trato de identificar. Este estereotipo, asocia la intensidad a un conjunto particular de actividades –montar en una montaña rusa, comer en buenos restaurantes, hacer el amor apasionadamente– o proyectos de vida –viajar, emprender, crear una obra de arte, etc.–. En este sentido estereotípico, vivir intensamente consiste en tomar un conjunto concreto de decisiones ante algunas aporías típicas de la vida burguesa: abandonar un trabajo muy exigente, realizar una ruta por un paraje agreste, dejar a un marido adúltero y encontrar un amante más joven, etc. Naturalmente, el contenido concreto de estas decisiones varía en función de los intereses a los que responde cada versión del estereotipo de vida intensa: mientras Ikea España –en sintonía con la Iglesia católica– sugiere que está en la mesa compartida por una familia numerosa, The North Face nos invita a buscarla en las graníticas paredes del Yosemite. En lo que coinciden todas las variantes del estereotipo, es en la idea de que vivir intensamente es *una forma de estar en la existencia valiosa que no escapa al control del sujeto*, pues puede alcanzarse adoptando las resoluciones correctas, consumiendo los productos precisos o practicando las actividades adecuadas.

Poner en manos del sujeto el poder de controlar la experiencia de intensidad, es un modo de garantizar que la experiencia de sentido no lo abandonará a lo largo de su periplo vital. Evidentemente, hay intuiciones poderosas que ponen en cuestión esta capacidad de control. Si vivir intensamente dependiera de variables que el sujeto puede controlar, estaría al alcance de cualquier ciudadano burgués de clase media. Sin embargo, la intensidad se presenta *en parte como un logro y en parte como un acontecimiento*, constitutivamente *efímero*, sobre el que las personas tenemos *un control muy limitado*. Aunque podemos prever que nos invadirá si tomamos determinada decisión, o nos embarcamos en determinada empresa, siempre cabe la posibilidad de que nos equivoquemos. Como la lluvia, puede presentarse por sorpresa y dejar de acontecer cuando la dábamos por supuesta. En consecuencia, la noción de intensidad que intento elucidar entra en tensión con una idea que resulta atractiva desde la lectura reconciliadora de los conflictos: la idea de que hay un método por el que cualquier persona virtuosa puede “vivir intensamente” –y, por tanto, llevar una vida que tiene sentido para ella–.

Mi objetivo en esta última sección, no es presentar los motivos por los que no es posible controlar la intensidad sino mostrar que este tipo de experiencia, cuyo valor reconocemos trivialmente, *sólo es inteligible en el marco de una forma de vida que encarna la comprensión trágica de los conflictos*. En el punto de partida de esta idea, está la intuición de que existe un *vínculo conceptual entre la posibilidad de comprender el valor de un bien en todas su profundidad y la posibilidad de perderlo sin recuperación posible*. Al reflexionar sobre la noción de apego, Simone Weil propone un ejercicio cuyo sentido descansa en esta misma intuición:

No pensar nunca en algo o alguien a quien se ama y no se tiene a la vista sin imaginar que tal vez ese alguien esté muerto. (Weil 1994: 65).

Al imaginar que alguien a quien queremos ha muerto podemos reparar en aspectos de la importancia que esa persona tiene en nuestra vida que pasan inadvertidos mientras confiamos en que sigue viva. Reconocer que podemos llegar a perder en cualquier momento lo que creemos poseer puede llevarnos a apreciar su valor con ojos nuevos. Si la recreación psicológica de la pérdida tiene esta virtud heurística, las personas que de hecho padecen en sus carnes la pérdida trágica deben tener acceso a una comprensión más penetrante del valor de lo que han perdido<sup>165</sup>. Esto es algo que admitimos implícitamente cuando decimos que los poemas más bellos sobre el arraigo se han escrito desde el exilio, o que las reflexiones más lúcidas sobre lo que significa la palabra “humanidad” pertenecen a los que saben lo que es ser tratado como un trozo de madera. El sujeto trágico tiene una perspectiva epistémicamente privilegiada sobre la importancia ética de los bienes, valores o demandas cuya pérdida se ve forzado a afrontar.

---

<sup>165</sup> En las secciones 2.5, 4.6 y 8.3 he abordado casos que muestran como la hegemonía de la que goza la lectura reconciliadora del conflicto hace que las personas que sufren una pérdida trágica tiendan a convertirse en objeto de opresión o discriminación. Por ello, las reflexiones de José Medina sobre el modo en que las circunstancias de opresión o discriminación pueden dar lugar al desarrollo de ciertas virtudes epistémicas -como la humildad, la curiosidad, o la apertura de miras (“open-mindedness”)- parecen aplicables a este tipo de circunstancia (Medina 2013: 42-48).

Un ejemplo concreto puede ser útil a la hora de explorar en qué consiste esta ventaja y qué saber posibilita. En el primer capítulo he hablado de la carta que Virginia Wolf escribió a su marido Leonard antes de llenarse de piedras los bolsillos y sumergirse en el río Ouse. La única frase que se repite en ese texto, es la frase con la que la escritora cierra la carta: “I don’t think two people could have been happier than we have been”. Esta reiteración, sugiere que Wolf quiere expresar una apreciación profunda del valor del tiempo compartido con Leonard, especialmente antes del empeoramiento de su enfermedad.<sup>166</sup> Este golpe trágico, sin reversión posible, sitúa a la escritora en un mirador desde el que *puede advertir algo que no puede percibirse desde otro lugar*: durante gran parte de su vida, Virginia ha gozado de una intensidad que ahora ha perdido. Precisamente porque ya no disfruta de esa intensidad, puede apreciarla en los instantes pasados con una claridad inaudita. Desde este ángulo, Wolf puede establecer un contraste y reconocer que la enfermedad la ha sumido en un estado de “muerte en vida”. Desde este punto de vista, considerar el suicidio de Wolf como un gesto de debilidad moral o resentimiento hacia el mundo es totalmente erróneo. Como el texto de la carta sugiere, el acto de la escritora es *la expresión última de su reconocimiento del valor de una vida* que estuvo, en un pasado no lejano, *atravesada por la intensidad*. Al despedirse del mundo, la autora celebra el sentido irrecuperable de los días y lo reivindica ante la tendencia de su entorno a asimilarlo a la mera supervivencia.<sup>167</sup>

Este aprendizaje, el proceso por el que la autora reconoce la pérdida irreversible de la intensidad, *sólo es inteligible en el contexto de la lectura trágica de los conflictos*. Allí donde el consuelo se impone como única reacción válida ante la pérdida, el sujeto trágico no llega a acoger la tragedia.

---

<sup>166</sup> La primera vez que se pronuncia en la carta, la frase es más larga y hace referencia a la afición de la autora: “I don’t think two people could have been happier than we have been till this terrible disease came” (Phyllis 1986: 243).

<sup>167</sup> Muchas de las cartas de condolencia dirigidas a Leonard Wolf tras la muerte de Virginia Wolf, reflejan la idea de que el suicidio es -al menos en principio- una muestra de debilidad moral (Oldfield 2005: 22, 140 159, 160, 166-167). Estas cartas subrayan insistentemente la “fortaleza” de Virginia y su entereza a la hora de afrontar la adversidad, dejando translucir una visión según la que sobrevivir -es decir, lidiar estoicamente contra la falta de sentido- es la respuesta más virtuosa ante la enfermedad.

Centrado en señalar a Franz como culpable de su distanciamiento, Herman Kafka nunca llegará a saborear lo que reamente significa perder a un hijo para siempre. Viendo compensadas sus penurias, Job no llegará a aprehender la desgracia en toda su crudeza. La vida de estos “hombres justos”, que gozan del privilegio de un subterfugio reconciliador, transcurrirá sin que el golpe trágico haya hecho meya en su concepción del mundo. El precio a pagar a cambio de esta inmunidad es, sin embargo, *la renuncia a saborear ciertos bienes y valores en toda su intensidad*. A quien no se ha visto forzado a hacerle espacio, al menos en su imaginación, a la posibilidad de convertirse en víctima de la pérdida trágica, han de escapársele aspectos centrales del valor de lo efímero.

A la luz de estas reflexiones, resulta plausible afirmar que en el seno de la lectura reconciliadora del conflicto no hay espacio para la noción de intensidad que he presentado. En un marco social dominado por esta lectura, las personas crecen haciéndose expertas en el arte de reprimir o ignorar las emociones con las que su cuerpo responde a la percepción de la pérdida trágica. Con el tiempo, se alejan tanto de su propia experiencia que no necesitan obviarlas; sencillamente, son incapaces de identificarlas cuando se presentan. Desde esta perspectiva distanciada de las emociones, resulta conceptualmente imposible trazar distinciones finas entre experiencias intensas y experiencias en las que la intensidad brilla por su ausencia. Paulatinamente, nos volvemos torpes a la hora de reconocer las experiencias en las que la intensidad irrumpe y asumimos que el sentido está allí donde las campañas publicitarias señalan: tendemos a obviar la importancia de pequeñas cosas que son cruciales para nosotros y a embarcarnos en proyectos agotadores que prometen una plenitud de la que nunca llegamos a disfrutar.

A lo largo de este trabajo he subrayado que renunciar a la compensación o el consuelo –en sentido reconciliador– es un requisito necesario para mirar y tratar con respeto a los protagonistas de la experiencia trágica. En este punto final, me gustaría señalar lo que podemos ganar al crear un espacio para la pérdida trágica. En el seno de una lectura trágica del conflicto, las personas *no tienen razones tan poderosas para enajenarse de las emociones que acompañan a la pérdida*. El sujeto trágico puede dolerse abiertamente por el daño experimentado y *el duelo*, como he señalado, *es un*

*espacio en el que el valor de las cosas puede irrumpir con claridad.* Con el tiempo, acumula una experiencia, un tacto, que afina su capacidad de reconocer las idas y venidas de la intensidad en su experiencia. Las personas que habitan un universo trágico, por tanto, pueden volverse hábiles a la hora de percibir si –ahora y aquí– están vivas o no.

Un mundo en que hay espacio para la pérdida es también un mundo salpicado de intensidad. Basta pensar en el brillo que invade los ojos del ángel caído que protagoniza *El cielo sobre Berlín* (Wenders 1987) en el momento en que descubre que la sangre puede brotar de su cuerpo o cuando da el primer sorbo a una taza de café caliente<sup>168</sup>. Verse sobrecogido, maravillarse en la experiencia, es un privilegio del que sólo pueden gozar quienes se exponen a ser destruidos por ella.

---

<sup>168</sup> La película de Win Wenders narra las peripecias de un ángel que deambula por las calles de Berlín y se siente poderosamente atraído por la vida que llevan los seres humanos. Tras conocer a un hombre que confiesa haber sido ángel, el protagonista decide seguir sus pasos y renunciar a la inmortalidad.

## CONCLUSIONS

In this Ph.D., I have elaborated on the reasons why I think it does not make sense to deal with value conflicts from a conciliatory approach. Instead, I have defended the need for an alternative understanding of value conflict experiences that starts from the assumption that tragic loss cannot be avoided.

One of the main difficulties I have been facing on the last chapters is related to language. Words like "peace," "conciliation," "resolution" –that are often used to describe the goal one aims to achieve when dealing with value conflicts– seem to convey the idea that there is some way in which all losses can be compensated. As I have pointed out in chapters 3 to 8, current philosophical debates addressing different aspects of the issue are conditioned by the use of terms intrinsically committed to the conciliatory approach to value conflicts. They also show a tendency to be inspired by metaphors from the spheres of formal logic or maths, even if such metaphors do not seem particularly illuminating.

In so far as analytical philosophy aims to broaden and deepen our understanding of the world it must acknowledge and challenge the assumptions involved in the choice of the terms used to build and shape philosophical theories. In other words, reflective equilibrium must also be achieved between vocabulary and experience. To this purpose, I suggest we may take some inspiration from the use of language in the fine arts, literature and cinema; insofar as they may more easily succeed in eluding stereotypes.

As I just have stressed, the main conclusion of this Ph.D. is that value conflicts must be addressed from an approach that makes room for tragic loss.

This means, among other things, giving up any attempt to describe the post-conflict scenarios as luminous spaces where even the most harmful losses have been felicitously rewarded and do not involve any permanent harm. We must keep this commitment in mind when trying to describe what can actually be achieved through a virtuous management of value conflicts.

Denouement of the present reflections must be humble: even in the fairest of societies, before the most virtuous audience, conflicts cannot end up in an ideal rational consensus between the parties. People involved in a genuine value conflict may bargain and agree on how to respond to the relevant situation, they may accept that they must avoid expressing their dissent in some ways, in some particular contexts, but one cannot expect to achieve a shared, unique description of the problem at issue. They will embrace conflictive balances of gains and losses that will probably foster further confrontations in the future. Even in the best possible scenario, when a value conflict is handled sensitively and skilfully, convergence will always be circumstantial and temporary.

We may try, though, to improve our strategies to deal with value conflicts. By leaving aside the conciliatory approach to value conflict we may come to make sense of the experience avoiding the most extreme forms of cruelty and humiliation. In those societies where people recognize tragic loss as an irreducible moral fact, where living as a human is taken to involve vulnerability to tragedy, we may develop a virtuous approach to value conflict.

From a tragic approach to value conflict we can also make sense of a claim that has been defended both from the conciliatory and the sceptical standpoints. As Kant puts it, “out of timber so crooked as that from which man is made nothing entirely straight can be carved” (Berlin 1990: 19). This claim expresses an attitude of contempt for human beings and the world they inhabit, in contrast with a more perfect reality. Paradoxically, such attitude is not exclusively encouraged by those who hold sceptic views on value conflict but is also popular among intellectuals who defend the conciliatory approach.

The line of thought I have been developing may help to explain why faith in the Ideal of a Perfect Society and disdain for our actual condition are so frequently combined in the same point of view. People who accept this Ideal are bound to consider the experience of tragic loss as a flaw that shows



in every culture or individual human life. Tragic experience is read as a recurrent evil or imperfection that resists our human efforts of getting rid of it. This interpretation leads to a feeling of disappointment: the expectation of compensation is systematically frustrated and this feeds resentment towards the imperfect reality that we inhabit. Since the world we dwell in does not meet the immaculate standards of the Ideal, one feels strongly tempted to despise it.

Assuming a tragic understanding of value conflict invites a rejection of this kind of dissatisfaction with ordinary experience. It encourages us to go a step further and refuse comparisons between the real world and any morally ideal world and, therefore, the aforementioned tendency to condemn the human condition is out of place.

Attention to emotion is crucial to the process of apprehension of tragic loss and to make sense of the harm inflicted on those who suffer them. As I have tried to show on chapters 4 and 8, the conciliatory approach hinders our ability to make sense of the experience of tragic subjects and feeds different forms of moral degradation. This lack of sensitivity has another harmful consequence related to the kind of contempt towards ordinary reality I just described: it is often the ground from which existentialism grows. What I will refer to as existentialism here is a general claim that human existence makes no sense whatsoever –and thus, people are forced to live a life empty of meaning. This reaction is embodied in the late literature of Dostoevsky and developed in the works of philosophers such as Friedrich W. Nietzsche, Martin Heidegger or Jean-Paul Sartre.

A person who holds this existential claim is typically able to recognize that the world around her does not fulfil the Ideal of a perfectly just order. But from her perspective, the misfit does not work as a reason to dismiss this Ideal; it only affects the way in which she perceives and assesses reality. The existentialist subject feels deeply resented with the world she lives in, for it shows unable to meet her ideal expectations. Such resentment is often gives rise to violence against other people, especially those who seem to be leading a happier life. When this reaction takes place, her aim is never to transform or improve some morally relevant aspect of the victim's existence. It can therefore be seen as an expression of bitterness: since she resents a world

that she finds painfully disappointing, the existentialist feels a need to fill emptiness in herself by creating it in someone else's. "We are all divorced from life" (Dostoyevski 2014: 177), claims the narrator of *Notes from Underground* in the final paragraph, convinced that his miserable protagonist is the truth of the human being. Assuming that the only authentic way of being in the world is the one he embodies, he feels an urge to proclaim his conclusion and persuade candid souls that they must accept his nihilistic conclusions.

Existential diagnoses are a phenomenon that oppresses characters and views that have a strong imprint in the history of contemporary western art and postmodern moral philosophy. In my view, it must be seen as a melancholic and refined product of the western cultural resistance to make room for tragic loss in our ethical conceptions. If what I have claimed so far is true, existentialism is a position that is often used to justify harmful practices and attitudes and needs to be re-examined in a more critical light.

Since the conciliatory approach on value conflict is so widespread, it is not easy to understand the way in which tragic heroes face their losses. Their responses to value conflict are frequently read as expressions of irrationality or lack of agential control. Sometimes, heroic actions are interpreted instead as a result of a nihilistic approach to existence.

However, none of those readings seems appealing when trying to render Oedipus' actions intelligible. His resolution to exile himself and leave the kingdom in Creon's hands seems a virtuous and proportionate response to the harm he has both caused and suffered. On the one hand, the king's actions do not seem to be the result of a momentary fit of madness. He takes his time to bid farewell to his family and give Creon some advice about the government of the city. On the other hand, there are some significant differences between his tragic response to conflict and the kind of nihilistic reaction that we find in main characters of some novels by Dostoevsky.

Tragic heroes are able to recognize that the worth of some goods and values does not depend on their own perception of it. Even when the most treasurable things have stopped providing them motivation to stay alive, they do not allow themselves to undervalue them. On the edge of the abyss, they still feel a need to protect what they have already lost in the fire. Such acknowledgement of objective values may be the reason why main characters

of tragic plots do not feel inclined to affirm the emptiness of human experience. They perceive the harm they have suffered but do not want to inflict the same harm upon other people. This attitude of care towards the world they leave behind contrasts with the resentful attitude that existentialism invites.

Responding to tragedy in the way the hero does, involves the ability to look beyond one's pain and recognize that there may be hope for others where there is no hope for oneself. It demands a form of moral lucidity that is difficult to develop (Weil 1994: 53-55, 60-61). Tragic narrations have then an important epistemic virtue: they unveil the fragility of one's experience of "sense" or "meaning" and make people reflect on the conditions that nourish and erode it.

This epistemic virtue is conceptually linked to an ethical virtue: tragic heroes embody an attitude towards loss that avoids the bitter reaction associated to existentialist views. The tragic subject's concern is beyond her ego, hers is a gesture of love for the living. This fact keeps the attention of readers and spectators focused on her story even when they perceive that the plot will force them to lose some certainties and assurances. Putting at risk one's comforting assumptions makes sense if one is convinced that the narrator's main intention is not to harm us, but to protect some painful truth about human existence. This attitude weakens the natural defensive reaction of the audience and promotes openness towards the questions raised by the story.

Beyond the virtues I have just mentioned, the tragic approach to value conflict has an advantage that does not depend on other approaches' weaknesses. It has a special quality that makes it attractive regardless of the moral flaws of the sceptic and conciliatory approaches. I have referred to such quality with the term "intensity."

Intensity is a particular way of being present in one's own experience, a way to experience things in which the agent is emotionally affected by what she is doing –or what is happening to her. When intensity overwhelms the subject, she feels herself graciously engaging with events. This circumstance often leads people to describe what is going on in terms of automatism or "passive attitude". Yet, intensity may arise when an author is writing a novel.

Another common mistake consists in identifying intensity with pleasure, since intensity may appear in harsh or painful circumstances. Rather than with pleasure, intensity is connected to the experience of ones' experience "making sense" (Williams 2002: 233-238): instants of intensity may be sad or cheerful, hard or light, but they are moments when we feel that this life, here and now, is worth living.

There is also a powerful stereotype that associates intensity with a particular set of activities or lifetime projects. The rationale behind this association is the need to find a way to make people feel that living a life with intensity –which we trivially accept as a value– can fall under the control of every agent. It gives people hope that they can achieve intensity by making the correct decisions, consuming the right products or practicing the adequate activities.

However, intensity seems to work partly as an achievement and partly as an event, constitutively ephemeral, over which people have very limited control. It is a bit like the rain: one may predict it will come but it is difficult to guess when it will start and how strong it will be –and there is always the possibility that it will not appear at all. Thus, the notion of intensity that I have tried to elucidate gets into tension with an idea that is consistent with the conciliatory reading of conflicts: the idea that, for subjects who are virtuous enough, there is a method to find the way to live "intensely". On the opposite, I am convinced that this experience is only intelligible within the framework of the tragic understanding of value conflicts, and can only invade people whose life embodies this approach.

A clue that leads me to lean towards this claim is the intuition that the possibility of grasping the real value of a good is conceptually dependent on the possibility of losing it beyond any chance of recovery. Once a person recognizes that she can lose forever what she has, she can appreciate its value in a new light. People who have suffered tragic loss must then have access to a more penetrating understanding of the things they have lost. They must have a special lucidity when it comes to understanding the ethical importance of some goods, values or demands.

Tragedy, loss without possible reversion or compensation, leads subjects to a standpoint where they can see things that remain invisible for other people. From such standpoint, one can avert the comings and goings of

intensity, precisely because she now knows how it feels when it is not around. This experience is needed for someone to be able to draw a contrast between a life rich in intense experiences and a life where intensity has left her irreversibly.

In the light of these reflections, there is no room for the notion of intensity that I have presented in a conciliatory ethical framework. Only the tragic approach can make people sensitive to this experience, since it encourages them to remain faithful to the emotions aroused by tragic loss. If we see the world as a potentially tragic scenario, tragic subjects have a chance to grieve over the harm they experience. Mourning, as I pointed out before, is a process where the value of things can break into experience with special clarity. Therefore, people who inhabit a tragic universe have a chance to become skilled at experiencing intensity; they are better suited to discover whether –now and here– they are alive or not.

## BIBLIOGRAFÍA

Amenabar, A. 2004, *Mar adentro*. Película.

Améry, J. 2004, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos

Asociación Francesa de Prensa. 19/09/2012, “Demandan al satírico 'Charlie Hebdo' por las caricaturas de Mahoma”.  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/09/19/comunicacion/1348068874.html>

Austin, J.L. 1978, *How to do things with words: the William James Lectures, delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Oxford University Press

Ayer, A. 1976, *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth, England: Penguin Books Ltd

Tarr, B. 2011 *El caballo de Turín*. Película.

Benedict, R. 1959 *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company

Berlin, I. 1990, *The Crooked Timber of Humanity*. London: Butler and Tanner Ltd

— 1998 *Dos ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial

— 2013, *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press

- Bertolucci, B. 1972 *El último tango en París*. Película.
- Boutang, P. y Steiner, G. 1994, *Dialogues: sur le mythe d'Antigone, sur le sacrifice d'Abraham*. Barcelona: Ediciones Destino
- Brown, R. 19/09/2012, “Carr supports French protest ban”.  
<http://www.abc.net.au/news/2012-09-21/carr-supports-french-ban-on-islam-film-protests/4272994>
- Brudholm, T. 2006, “Revisiting Resentments: Jean Améry and the Dark Side of Forgiveness and Reconciliation”.  
*Journal of Human Rights* 5 (1): 7-26
- Burke, J. 30/10/2005, “Fires of 'civil war' erupt in Paris”.  
<https://www.theguardian.com/world/2005/oct/30/france.jasonburke>
- Ceylan, N. B. 2014, *Sueño de invierno*. Película.
- Césaire, A. 2006, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal
- Chang, R. 1997, *Incommensurability, Comparability and Practical Reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press  
 — 2002a, *Making Comparisons Count*. New York: Routledge  
 — 2002b, “The Possibility of Parity”. *Ethics* 112 (4): 659-688  
 — 2012 “Are Hard Choices Cases of Incomparability?”.  
*Philosophical Issues* 22 (1): 106–26
- Charlie Hebdo*, 19/09/2012. “Intouchables 2: faut pas se moquer!”. Portada y contraportada.
- Coetzee, J. M. 2000, *Disgrace*. London: Vintage Books
- Conrad, J. 1995, *Heart of Darkness and other stories*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions  
 — 2000, *Amy Foster*. London: Electric Book Co.
- Corbí, J. 2012, *Morality, Self Knowledge and Human Suffering: An Essay on The Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge

- Dias, E. 15/01/2015, "Pope Francis Speaks Out on *Charlie Hebdo*: 'One Cannot Make Fun of Faith'". <http://time.com/3668875/pope-francis-charlie-hebdo/>
- Dostoyevski, F. 2014 *Apuntes del subsuelo*. Madrid: Alianza editorial  
 — 2016 *Los hermanos Karamazov*. Madrid: Alianza editorial
- Delorme, S. 2012, "Revivre". *Cahiers du Cinéma* 679: 5  
 — 2012, "Les misanthropes". *Cahiers du Cinéma* 683:5
- Dworkin, R. 1986, *Law's Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Eurípides 1977, *Tragedias*. Madrid: Gredos
- Fanon, F. 2009, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- Feyerabend, P. 2003, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*. London: Verso
- Fricker, M. 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. London: Oxford University Press  
 — 2010, "I - The Relativism of Blame and Williams's Relativism of Distance". *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 84: 151–177
- Geertz, C. 1996, *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós  
 — 2002, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós
- Glover, J. 2001, *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Gowans, C. Invierno/2016, "Moral Relativism" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-relativism/>
- Haneke, M. 2012, *Amour*. Película.



Harman, G. 2005, *Explaining Value and Other Essays on Moral Philosophy*. Oxford University Press: New York

— 2007 “Moral Relativism Defended” in *Ethical Theory: An Anthology*, Russ Shafer-Landau (ed.). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd

Harman G. y Harvis, J., 1996, *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd

Heródoto 1988, *Los nueve libros de la Historia* (1). Barcelona: Editorial Lumen

Herzog, W. 2005, *Grizzly Man*. Película documental.

Hobbes, T. 1996, *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press

Horkheimer, M. y Adorno, T. 2002, *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, California: Stanford University Press

Hume, D. 2003, *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Buenos Aires: Editorial Biblos

Huxley, A. 1991, *Brave New World*. Harlow, Essex: Longman Group

Judt, T. 2005, *Postwar*, New York: The Penguin Press

Kafka, F. 1999, *Carta al padre y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial

Kant, I. 1994, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos

— 1985, *La Paz Perpetua*. Madrid: Tecnos

— 2003 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Ediciones Encuentro

Kubrick, S. 1971, *La naranja mecánica*. Película.

- Kuhn, T. S. 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press
- Kymlicka, W. 2002, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. New York: Oxford University Press  
 — 2007, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford, New York: Oxford University Press
- Lanzmann, C. 1985, *Shoah*. Película documental.
- Levi, P. 1999, *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores  
 — 2015, *Los hundidos y los Salvados*. Barcelona: Península
- “Libro de Job” en *Biblia*. 2005, Nacar, E. y Colunga, A. (trad.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos
- Mackie, J. L. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, England: Penguin Books Ltd
- Marrades Millet, J. 2001 “Sobrevivir a Auschwitz: La vergüenza y el sujeto”. *Pasajes* 5/6: 81-91  
 — 2005, “Daño, resentimiento y verdad: sobre la replica de Améry a Nietzsche”. *Azafea Revista filosófica* 7: 65-86
- Mead, M. 1958 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Mentor Book  
 — 1959 *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilization* New York : Mentor Book
- Meade, A. 14/ 01/ 2016, “Charlie Hebdo cartoon depicting drowned child Alan Kurdi sparks racism”.  
<https://www.theguardian.com/media/2016/jan/14/charlie-hebdo-cartoon-depicting-drowned-child-alan-kurdi-sparks-racism-debate>
- Medina, J. 2013, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press

Mills, C. W. 1997, *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press

Mora, M. 19/09/2012, “Solo se considera provocación cuando dibujamos a Mahoma”.

[http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/19/actualidad/1348081765\\_074872.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/19/actualidad/1348081765_074872.html)

— 20/09/2012, “La autocensura es el principio del totalitarismo”.

[http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/20/actualidad/1348135924\\_463423.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/20/actualidad/1348135924_463423.html)

Lichfield, J. 03/11/ 2011, “Another fine mess for the bête noire of French satire”. <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/another-fine-mess-for-the-b-te-noire-of-french-satire-6256302.html>

Ngozi Adichie, C. 07/2009, “The Danger of a Single Story”. Vídeo.

[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?utm\\_source=tedcomshare&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=tedsread](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?utm_source=tedcomshare&utm_medium=referral&utm_campaign=tedsread)

Nussbaum, M. 2000, “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”. *The Journal of Legal Studies* 29 (2): 1005-1036.

— 2001a, *The Fragility of Goodness*. New York: Cambridge University Press

— 2001b, *Women and Human development: The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press

— 2007, “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach” in *Ethical Theory: An Anthology*, Russ Shafer-Landau (ed.). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd

Oldfield, S. 2005, *Afterwords: Letters on the Death of Virginia Woolf*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press

Okin, S. M. 1989, *Justice, Gender, And The Family*. New York: Basic Books

Phyllis, R. 1986, *A Woman of Letters: A Life of Virginia Woolf*. London: Rivers Oram, Press/Pandora List

- Rawls, J. 1999, *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press  
 — 2005, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press
- Raz, J. 2009, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press
- Renan, E. 1882, *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Camann Lévy Editeurs
- Rilke, R. M. 2004, *Cartas a un joven poeta*. Barcelona: Ediciones Obelisco
- Sánchez Ferlosio, R. 2000, *El alma y la vergüenza*. Barcelona: Destino
- Scanlon, M. T. 1998, *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press  
 — 2003 *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Scarry, E. 1985, *The Body in Pain*. New York: Oxford University Press
- Sen, A. 05/1979, "Equality of What?". *The Tanner Lecture on Human Values*, Stanford University
- Shakespeare, W. 1979, *Othello*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sófocles 2009, *Tragedias completas*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Sontag, S. 1989, *AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Straus and Giroux
- Steiner, G. 1970, *La muerte de la tragedia*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Ediciones C. A.

Strawson, P. 2007, "Freedom and Resentment" in *Ethical Theory: An Anthology*, Russ Shafer-Landau (ed.). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd

Stroud, B. 2000, *The Quest for Reality*. New York: Oxford University Press

Taylor, C. 1997, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press

Todorov, T. 1991, *Face à l'extrême*. Paris: Editions du Seuil  
— 2002, *Memoria del Mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XXI*. Barcelona: Península

Virgilio 1989, *Eneida*. Madrid: Ediciones Cátedra

Waychoff, B. 2009, "Butoh, bodies, and being". *Kaleidoscope* 8: 37-53

Weil, S. 1994, *La gravedad y la gracia*. Madrid: Editorial Trotta

Wenders, W. 1987, *El cielo sobre Berlín*. Película.

Williams, B. 1981, *Moral Luck*. Cambridge, UK: Cambridge University Press

— 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

— 1993, *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press

— 2002, *Truth & truthfulness: an essay in genealogy*. Princeton: Princeton University Press

Winch, P. 1964, "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly*, 1(4): 307-324

Wittgenstein L. 1992, "Observaciones sobre *La rama dorada*". Madrid: Editorial Tecnos

— 2002, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial

Wong, D. B. 2006, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. New York: Oxford University Press  
— 1984, *Moral Relativity*. Berkeley and Los Angeles:  
University of California Press

Maquetación: M. Belda, 2017

VNIVERSITAT  
E VALÈNCIA