

LA CONFIANZA: ¿CATEGORÍA MEDIADORA ENTRE LA OBLIGACIÓN Y EL CUIDADO EN FILOSOFÍA MORAL?

LA VOZ DE ANNETTE BAIER EN LA FILOSOFÍA FEMINISTA

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA *

RESUMEN

Por fuera de todo contractualismo liberal y de todo intelectualismo impersonal y abstracto, la confianza —presente en la noción humeana de simpatía como condición de la naturaleza humana— moldea nuestro carácter y fundamenta nuestras distinciones morales entre la virtud y el vicio. Para Baier, sostiene la autora de este artículo, la confianza es un poderoso catalizador de nuestra reflexión moral toda vez que ésta se origina en la modulación del poderoso deseo de compañía, y las contradicciones personales e interpersonales. A partir de una lectura innovadora de Hume, se aprende que es preciso ser cada vez menos los jueces morales y cada vez más unos aprendices que con humor conversan sobre sus convicciones y sospechas. La sola reflexión destruye la vida. Todo orden moral, entonces, emerge con parsimonia de una comunidad de personas que, sabedoras de sus matrices socioeconómicas y culturales, juzgan la virtud y el vicio por estándares compartidos.

Ante el horror de una vida en la que reine la sospecha generalizada —conjetura la autora del artículo— las mujeres poseen suficiente deseo, sensibilidad y competencia, así como la convicción y el valor de participar en una educación sentimental de la humanidad que permita esperar los beneficios de una confianza sólida y sostenible, mediante una conversación y una escritura apropiadas, estableciendo así un pensamiento moral innovador y riguroso.

Palabras clave: Annette Baier, David Hume, confianza, moralidad, feminismo.

* Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Una primera versión del texto fue presentada en el panel “Filosofía feminista”, en el Coloquio interno de profesores de la Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana, 13 de septiembre de 2007. RECIBIDO: 01.11.07. ACEPTADO: 04.05.09

**CONFIDENCE: MEDIATING CATEGORY
BETWEEN OBLIGATION AND CARE IN
MORAL PHILOSOPHY?**

**ANNETTE BAIER'S VOICE IN FEMINIST
PHILOSOPHY**

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

ABSTRACT

Outside of any liberal contractualism and of an impersonal and abstract intellectualism, confidence —present in the Humean notion of sympathy as a condition of human nature— shapes our character and is the foundation of our moral distinctions between virtue and vice. According to Baier, holds the author of this article, trust is a powerful catalyst for our moral thinking whenever it arises in the modulation of the powerful desire for companionship, and personal and interpersonal contradictions. From an innovative reading of Hume, one needs to learn how to become less the judge of morality and increasingly one of those who talk about their beliefs and suspicions with humor. Reflection alone destroys life. All moral order, then, emerges with parsimony of a community of people who, knowing of their socioeconomic and cultural matrices, judge of virtue and vice by shared standards.

Faced with the horror of a life in which there reigns the widespread suspicion —it's the conjecture of this article's author— women have enough desire, sensitivity and competence as well as the conviction and courage to participate in a sentimental education of humanity that allows expect benefits of a strong and sustainable confidence through appropriate conversation and writing, thus establishing an innovative and rigorous moral thinking.

Key words: Annette Baier, David Hume, confidence, morality, feminism.

Introducción

LA FIGURA DE ANNETTE BAIER merece tener voz en un panel de Filosofía feminista al menos por tres razones: la primera, sensible a las demandas del feminismo frente a las éticas liberales modernas, centradas en la obligación de la justicia, propone, de la mano de Hume, —a quien otorga el título honorario de ‘voz femenina’ en el concierto del canon filosófico— una nueva forma de práctica de la filosofía moral, con la cual podrían sintonizar las mujeres del presente. Segundo, conciente del carácter aparentemente inconmensurable de las demandas de la justicia y del cuidado (*care*) en la configuración de una moral sensata para promover sociedades estables en las cuales sea viable realizar plurales formas de vida buena, introduce la confianza como categoría mediadora plausible entre dichas demandas. La importancia que puede adquirir la confianza en la moral, amerita a su juicio ser explorada, pues esta tarea no ha sido emprendida hasta ahora por ningún filósofo inscrito en las grandes tradiciones de ética normativa moderna, la tradición kantiana y el utilitarismo en sus múltiples máscaras. Por último, pero, desde mi perspectiva, quizá lo más importante, con su forma de ejercicio filosófico, riguroso, dinámico, cargado de humor y claramente vinculado al mundo de la vida cotidiana, introdujo un giro definitivo en la lectura de Hume, con quien ha sostenido un apasionado diálogo crítico durante largos años. Su aporte no se reduce a ser una interpretación juiciosa a la espera de tornarse canónica, es al mismo tiempo una invitación al ejercicio renovado de la conversación filosófica —no al debate ni al combate—, uno de cuyos efectos ha sido el fortalecimiento de la *Hume Society*, con sus conferencias anuales, en las cuales su figura es un icono de la “confianza adecuada” (*appropriate trust*) entre interlocutores, como escenario propicio para la creación de conceptos y la apertura de sendas convergentes hacia puntos de vista inclusivos y motivantes. En ese contexto tuve el placer de conocerla en 2006, y puedo decir sin duda alguna, que experimentar su acogida simpática, su interés genuino y su participación cálida y crítica en todas las presentaciones, constituyó el encuentro más importante en mi trayectoria filosófica.

Con el ánimo de motivar la curiosidad de ustedes hacia los planteamientos de Annette Baier, considerada por Richard Rorty como “una de las filósofas feministas más destacadas del presente”, (Rorty, 1999: 72-90, 75-76) quiero referirme a dos puntos decisivos de su filosofía moral, su carácter y su *telos*, a partir de la exploración de la confianza, de sus alcances y de sus límites como virtud.

1. ¿Necesita la vida moral y su desarrollo de teorías morales?

EN SU ARTÍCULO *What do Women Want in a Moral Theory?* Baier, desde los análisis de Carol Gilligan acerca de las actitudes y los parámetros de desarrollo moral específicamente femeninos, se pregunta si cabría esperar que las mujeres escribiesen teorías morales y, en caso afirmativo, en qué se diferenciarían éstas de las producidas por los hombres (Baier, 1995a: 1-17, 1).¹ Su abordaje de la pregunta, fiel al camino experiencial fenomenológico humeano, es la observación de las contribuciones concretas a la filosofía moral hechas por mujeres. Constata el dictamen de Gilligan, en cuanto en este escenario parece escucharse “una voz diferente” (Gilligan, 1982), pero avanza al afirmar que dicha diferencia radica justamente en que las mujeres parecen no desear ni requerir teorías morales.

Para comprender este diagnóstico, es preciso caracterizar la noción de teoría dominante en la tradición de Occidente, aplicada tanto a la ciencia empírica como a la ética. Lo que paradigmáticamente se conoce como una teoría moral, no se determina tanto por su carácter comprensivo y su coherencia interna, sino por el tipo de coherencia a la que aspira, a saber, la de un sistema explicativo en el amplio campo de la moralidad, con un fundamento que sirva como soporte al conjunto del edificio (Baier, 1995a: 3). Son teorías normativas fuertes, entendidas como sistemas de principios morales generales, fuente de justificación del juicio y la acción (Baier, 1995h: 232). Naturalmente, tal pretensión no proviene de la experiencia del mundo moral existente, sino de la sublime contemplación de una realidad independiente de las vicisitudes y contingencias de la deliberación moral de espectadores y agentes.

La renuencia femenina a producir tal tipo de teoría moral revela, a juicio de Baier, la importancia y agudeza de sus preocupaciones e intelecciones en el ámbito de la moralidad cotidiana. Ya Hume asignaba a las mujeres un lugar privilegiado en el mundo de la conversación, complemento necesario del mundo de los doctos. En efecto, el saber resulta siendo el mayor



¹ Este asunto es tratado de manera más general en el artículo *Doing without Moral Theory* en el que Baier cuestiona la necesidad que tienen los agentes morales de teorías éticas que les digan lo que deben hacer además de teorías que les presenten el mundo en el que deben llevar a cabo sus acciones.

perjudicado al quedar encerrado en claustros y universidades y “cultivado por hombres que no tienen el menor gusto por la vida y por las buenas maneras, y que carecen de esa libertad y facilidad de expresión que sólo puede adquirirse mediante la conversación” (EW, EM 534, CM 26).² Hume, pionero de la inclusión de las voces de las mujeres en la república de las letras, se propone con sus ensayos filosóficos convertirse en “embajador entre el mundo de los doctos y el de los conversadores” (EW, EM 535, CM 27), fomentando así un comercio con enorme potencial civilizador. Su invitación es clara: “soy de la opinión que las mujeres [...] de buen gusto y educación, juzgan mucho mejor sobre cuestiones literarias” —cabe anotar que en la época en ellas estaba incluida la filosofía— “que los hombres que poseen el mismo grado de entendimiento; y es un temor infundado el que las hace asustarse, por causa del ridículo al que suele someterse a las mujeres doctas, y abandonar en manos de los de nuestro sexo la dedicación a los libros y al estudio. Dejemos que ese horror al ridículo tenga como único efecto el que las mujeres se abstengan de comunicar su conocimiento a los estúpidos que, ni merecen obtenerlo, ni son dignos de ellas. Estos hombres continuarán presumiendo, neciamente, de que son superiores sólo porque pertenecen al sexo masculino” (EW, EM 536, CM 28). Tan inusitada aprobación de la voz femenina en pleno siglo XVIII, da lugar a pensar que el camino propuesto por Hume para el cultivo de la verdadera filosofía, puede convertirse en una senda útil y agradable a la filosofía feminista contemporánea.

A partir de tal invitación, Baier se propone avanzar en la línea de la investigación moral humeana que, al tomar distancia de la pretensión teórica racionalista imprime un nuevo carácter a tal empresa. A continuación caracterizaremos sus rasgos centrales.

1. La aspiración de una teoría moral femenina en ningún caso sería la de cautivar sólo a las mujeres; su meta sería suscitar también la curiosidad, el interés y el diálogo con interlocutores masculinos. Más aún, al situar su reflexión en las prácticas morales mundovitales, su pretensión es ser comprendidas y discutidas en la esfera pública, de manera que sus

2 HUME, D. Of Essay-Writing. En *Essays Moral, Political and Literary*. Se citará dentro del texto con las iniciales en inglés, seguido de las páginas correspondientes de la edición inglesa y española.

aportes no queden reducidos a la comprensión y enseñanza por parte de los intelectuales. Esta aspiración coincide con la de Hume, quien expresa en repetidas ocasiones su inquietud por construir una nueva filosofía, una ciencia de la naturaleza humana, que pudiera resultar provechosa y agradable para el público lector, contribuyendo a la vez a su ilustración y entretenimiento.

2. Lo anterior resulta plausible si se logra desintelectualizar y desacralizar el ámbito moral, es decir, si se concibe de modo natural: como la cadena de respuestas cognitivas y emocionales que en tanto seres encarnados en un cuerpo e inmersos en el teatro del mundo, nos vemos determinados a dar en situaciones que suscitan esperanza y temor, agrado o aversión, aprobación o censura. Tales respuestas podemos decir, siguiendo a Hume, se reflejan en aquellos con quienes interactuamos pues “las mentes [...] son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles” (THN, 2.2.5.21, SB, 365, FD, 499).³ Ese juego recíproco devuelve a cada uno una imagen de sí mismo y suscita orgullo (autoestima) o humildad (vergüenza), configurando así el carácter, la disposición más o menos estable más no definitiva, cuyos rasgos se busca que sean útiles y/o agradables para su poseedor o para los otros, es decir, virtuosos. Así, la moralidad tiene su origen en esas respuestas espontáneas que se van modulando en el espejo de otros en la riesgosa aventura que genera nuestra ineludible interdependencia. Esta condición de la naturaleza humana, la captura Hume en la noción de simpatía “principio de comunicación de sentimientos y afecciones entre los hombres”, que hace que nuestro orgullo y humildad dependan en gran medida de la afección —agrado o desagrado— que susciten en el espectador: “No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad [...] El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra

3 HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, THN, 2.2.5.21, SB, 365, FD, 499. Se seguirá la forma de citación actual de esta obra, que incluye la referencia a la edición más reciente, de 2000 de D. F. NORTON y M. J. NORTON, en la cual los números corresponden al libro, la parte, la sección y el párrafo, respectivamente, seguida de la página correspondiente en la edición de 1978 de L. A. SELBY-BIGGE y P. H. NIDDITCH (SB). Adicionalmente, se incluirá la página de la edición en español de 1998 la traducida por F. Duque. En adelante se citará dentro del texto.

pasión por la que podamos ser movidos [...] no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas” (THN, 2.2.5.15, SB 363, FD 496–497).

3. La simpatía no solamente configura y modula la imagen de nosotros mismos, el carácter, sino se convierte en el fundamento de las distinciones morales entre virtud y vicio. Es el dispositivo del sentimiento moral, placer o dolor *peculiar* que genera la aprobación o la censura de un carácter; sin embargo, “sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo” (THN, 3.1.2.4, SB 472, FD, 638). Pero la simpatía es usualmente parcial, varía de acuerdo a nuestra proximidad o lejanía con el agente, así como de acuerdo a nuestra situación presente, de tal manera que la adopción del punto de vista moral requiere la corrección de la simpatía —de una simpatía débil a una fuerte, de una parcial a una extendida—: “Sería imposible que pudiéramos conversar con alguien en términos razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. Por lo tanto, y para que no se produzcan esas continuas *contradicciones* y podamos establecer un juicio más *constante* sobre cualquier asunto, convenimos (*we fix on*) en mirarlo desde algún punto de vista *estable y general*, de modo que en nuestros razonamientos no situemos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento” (THN, 3.3.1.15, SB 581–582, FD 772–773).

4. Al derivar de la simpatía corregida, la emergencia del punto de vista moral imparcial e intersubjetivo, Hume introduce la importancia de la reflexión, cuestión problemática para una postura moral sentimentalista, pues esa noción típicamente se ha vinculado a la obra de la razón, específicamente en la figura del diálogo del alma consigo misma. La novedosa interpretación de Baier, que supera la aparente contradicción, así como las lecturas emotivistas y relativistas del autor, entiende que Hume vincula reflexión con pasión y con sentimiento, de manera que captura el término para el empirismo. El giro es posible si se asume la reflexión como el recurso para apreciar nuestras evaluaciones y prácticas cotidianas de manera colectiva, cooperativa y coordinada. La reflexión humeana es hecha por todos los miembros

del partido de la humanidad, escuchando y dejándose influir por las perspectivas plurales de los interlocutores. Su conclusión es que Hume, más que negar el papel de la razón en la moral, transforma su concepto: de una facultad casi divina, pasa a ser una capacidad natural de todos los seres que aprenden de la experiencia, mediante la cual es posible compartir expresiones corporales y lingüísticas, compartir sentimientos, criterios intelectuales, morales y estéticos, con miras a la construcción de sociedades estables, inclusivas y civilizadas (Baier, 1995c: 76-94, 86-87, 94).

5. Tales posibilidades se hacen visibles desde una filosofía moral entendida como investigación cuya base es la “geografía mental, ciencia que describe las diferentes operaciones de la mente — entendimiento y pasiones— separa las unas de las otras, [las] ordena y distingue” (EHU, SB 13, JSO, 27).⁴ Se trata de una filosofía moral descriptiva, empírica, anclada en el mundo vital, que ligada a la investigación empírica de las instituciones sociales, muestra la maleabilidad de la naturaleza humana así como los alcances y límites del refinamiento de sus propias prácticas, mediada por el artificio y la conversación. Baier, desde este enfoque, enfatiza cómo “el filósofo moral ha de adquirir rasgos del no filósofo para realizar su trabajo filosófico de manera adecuada” (Baier, 1995h: 237). La clave es la voluntad de ser cada vez menos juez intelectual y convertirse en participante aprendiz, que mira con humor tanto sus convicciones como sus dudas. Naturalmente, hay respuestas más sensatas que otras en el repertorio de opiniones, sentimientos y acciones, pero ellas se van ganando en ese proceso autocorrectivo de la vida compartida, de modo que ni las reglas ni su posible justificación provienen de teorías filosóficas normativas; tampoco tienen la pretensión de ser universales ni necesarias. A juicio de Baier el mayor acierto de la geografía mental humeana fue mostrar que los motivos y sentimientos se corrigen y refinan mediante el sentimiento y la costumbre, sin requerir la intervención de una razón puramente intelectual. Avanzar sobre su manifiesto, que la autora sintetiza como “el llamado a una filosofía moral autocrítica, no intelectualista y socialmente

4 HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding. Investigación sobre el conocimiento humano*. EHU, SB 13, JSO, 27.

responsable” implica que “debemos buscar nuevas y mejores formas de pensar nuestro rol así como de conducir nuestra reflexión y examen de las prácticas morales de nuestro tiempo [...] La vida examinada puede ser una meta sostenible, pero solamente si el modo de examen no destruye la vida” (Baier, 1995h: 238, 241).

6. Desde una tal naturalización de la ética, la empresa moral se asume desde la confianza en que los intereses plurales de seres simpatéticos, animados por el interés egoísta, pero también con un poderoso deseo de compañía, podrán reconciliar sus intereses gracias al artificio de la convención y a la conversación moral. Así mismo, el orden moral se concibe como la emergencia paulatina de una comunidad de personas que juzgan la virtud y el vicio por estándares compartidos, informados por los contextos socioeconómicos y culturales.

2. La confianza: categoría moral mediadora entre la obligación y el amor

DESDE SU COMPRENSIÓN del racionalismo moral como el villano en la filosofía moderna, Baier (1995h: 236) procede a atacar lo que considera el eje de su enfoque, a saber, el privilegio del concepto de obligación y su justificación.

A partir de la intelección feminista de que esta problemática no agota el ámbito moral y, por ende, las teorías masculinas del deber han de ser complementadas con las demandas de cuidado, amor y reconocimiento, Baier se pregunta por una categoría puente entre ambas pretensiones. Su respuesta tentativa es el concepto de “confianza apropiada” (*appropriate trust*), que también sirve de mediador entre la razón y el sentimiento (Baier, 1995a: 10). En efecto, confiar no equivale a creer algo acerca de alguien ni implica necesariamente sentir determinada emoción hacia él o ella; la confianza es más bien una actitud informada por creencias que motiva a actuar.

La confianza, concepto curiosamente excluido del léxico de las teorías morales, ciertamente está involucrado en la ética del cuidado y del amor; aunque sea más difícil incluirlo en las éticas de la obligación, en alguna medida se da por supuesto en tanto reconocer ciertas obligaciones implica confiar en algunos que inculquen el respeto a ellas y exijan su cumplimiento, incluso otorgándoles cierto poder de sanción. Tal poder de unos sobre otros

requiere justificación y ésta no puede ser otra que la confianza que tenemos en que sus depositarios lo ejercerán con prudencia.⁵

El acento en la confianza y no en la obligación, implica desplazar del centro de las relaciones humanas el modelo contractual, apto para representar el modo de relaciones humanas entre sujetos autónomos e iguales, en prosecución de su mutuo beneficio. Este modelo resulta atractivo para las éticas que entienden la moral en términos de obediencia a leyes universales de justicia, pero como ya señalara Hume, en el espectro típico de interacciones que configuran nuestro mundo emocional, este tipo de relación contractual dista de ocupar un lugar central. Su análisis de la génesis de la cooperación social remite a las relaciones familiares como caso paradigmático de los vínculos morales, y estas relaciones se diferencian de las contractuales por ser íntimas, no elegidas ni desiguales, por lo tanto, conservarlas y fomentarlas en otros contextos requiere otro tipo de virtudes y compromisos que los propios del contrato social entre ciudadanos. De suyo, si se redujera nuestra vida moral a este último tipo de relaciones, sería emocionalmente muy pobre y desagradable.

El modelo contractualista liberal considera a la libertad como el problema central de la moral, de modo que zanjarlo depende del acuerdo en normas de justicia capaces de resolver los conflictos entre intereses individuales, y garantizar así la coexistencia pacífica y la estabilidad de las instituciones. Para Hume, en cambio, el problema que la moral ha de resolver es más profundo, se trata del conflicto y la contradicción personal e interpersonal de deseos, así como las variaciones de la simpatía. Para solucionarlo, las normas generales no bastan, es preciso un progreso de los sentimientos, mediante artificios que se convierten en naturaleza, con el objetivo de no obstaculizar las relaciones entre las personas. Desde una comprensión de la naturaleza humana como dependiente de la interacción para ganar identidad y necesitada de que sus miserias y sus placeres sean secundados por otros con el fin experimentarlos a cabalidad, la autonomía no resulta ser el ideal supremo, basta con cierta libertad de pensamiento y expresión (Baier, 1995b: 51-75, 61-63). Es pertinente señalar cómo, a la base

5 “So the whole question of when moral pressure of various sorts, formative, reformatory, and punitive, ought to be brought to bear by whom is subsumed under the question of whom to trust when and with what, and for what good reasons” (Baier, 1995a: 13).

de esta diferencia en torno al problema moral fundamental, se encuentran dos visiones de la naturaleza humana: el contractualista es deudor de Hobbes, de su versión egoísta e individualista del ser humano —presente en la insociable sociabilidad kantiana—; Hume quien puede liberarse del modelo contractual y proponer la convención como alternativa porque, sin negar el interés propio, introduce junto a él la simpatía, principio capaz de impulsar la sociabilidad y el aprecio moral por la justicia misma.

Según las diferencias que se han descrito entre dos tipos de teorías morales, salta a la vista que las teorías de la obligación —típicamente contractualistas— en su afán por defender la libertad individual, son consistentes en la exclusión que hacen en su léxico del vocablo ‘confianza’, y en su apelación a la razón práctica como categoría moral fundamental. Si bien, como anota Baier, en la teoría moral de Hume no encontramos ningún análisis de la confianza como categoría moral, su reconstrucción de las virtudes, da cabida a ella. Tal desarrollo será la tarea que anime la investigación de Baier.

En el marco de un enfoque experiencial, fenomenológico de las operaciones de la mente, la confianza no se puede definir estrictamente. Sin embargo, en un plano descriptivo, que cada uno podrá reconocer en su propia experiencia, se puede decir que “la confianza (*trust*) es la aceptación de la vulnerabilidad al daño que otros podrían infligir, pero que juzgamos de hecho no ocasionarán” (Baier, 1995f: 152-182, 152) a aquello que consideramos valioso para nuestras vidas, y cuyo control voluntariamente hemos abandonado parcialmente a su merced. Confiar implica contar con la competencia y la buena voluntad de otros para cuidar y evitar dañar los bienes más preciados que hemos puesto en sus manos.

Baier adelanta la hipótesis de que sin confianza lo que es realmente importante en el mundo humano no puede florecer, reconoce así mismo que no todo lo que sucede en un clima de confianza es digno de promoverse: así como da lugar a la amistad, al amor y a la justicia, igualmente puede generar relaciones de explotación y abuso. Si es innegable que “existen relaciones de confianza morales e inmorales” (Baier, 1995d: 95-129) se requiere investigar las variantes para comprender el valor moral de la confianza como virtud en los ámbitos privado y público. Se precisa preguntar cuestiones como ¿en quién creer?, ¿cómo creer? y ¿por qué creer?; pero, sobre todo, supuesto que la confianza puede potencialmente enriquecer la vida moral compartida o

conducir a la perpetuación de la inmoralidad, el interrogante central gira en torno a la manera apropiada de juzgar las relaciones de confianza desde un punto de vista moral (Baier, 1995d: 96).

Emprender una investigación de este orden, significa enfrentarse con dificultades peculiares. En primer lugar, constatamos que la confianza es un fenómeno tan habitual y familiar en la vida cotidiana, que sólo nos percatamos de su presencia y variedad cuando ésta es vulnerada o traicionada. En efecto, es justo en estas situaciones cuando nos damos cuenta de la amplitud y de los matices que admiten nuestras demostraciones de confianza y confiabilidad en el espectro de las relaciones próximas, de las relaciones con extraños e incluso con competidores y enemigos. Lo notable es que una actitud tan generalizada e indiscriminada resulta ser en principio una respuesta espontánea, casi inconsciente, que usualmente se refina y se torna reflexiva ante experiencias adversas, que generan la conciencia de riesgo así como la inquietud acerca de los motivos para correrlo, al darnos cuenta de las consecuencias benéficas o perniciosas que puede acarrear.

Ahora bien, un proceso investigativo de carácter tan personal constituye en sí mismo una aventura cognitiva y emocional de autoconocimiento, pues requiere cuestionar los motivos por los cuales otorgamos a otros voluntariamente cierto poder de control sobre aquello que hace valiosa nuestra vida, aún reconociendo la posibilidad que existe de que resultemos seriamente lesionados. En una primera aproximación, la respuesta es simple, no tenemos alternativa: “en virtud de que las cosas que típicamente valoramos incluyen cosas que no podemos crear ni sostener individualmente (nuestra vida, salud, reputación, nuestros hijos y su calidad de vida, así como bienes intrínsecamente compartidos como la conversación y su equivalente escrito, el teatro y otras formas de juego, la música de cámara, el intercambio mercantil, la vida política, etcétera), tenemos que permitir que múltiples personas se sitúen en posiciones desde las cuales, si eligen hacerlo, puedan causar daño a lo que es objeto de nuestro cuidado. Esto, porque tienen que estar justamente en tales posiciones para podernos ayudar a cuidarlo” (Baier, 1995d: 100-101). En una mirada más atenta a la complejidad del fenómeno, a su inexcusable mutualidad, notamos además la exigencia de examinar nuestros límites internos como candidatos a ser depositarios de la confianza de otros; la pregunta acerca de si podemos considerarnos personas confiables, se torna acuciante y angustiada. Así,

en la esencia misma de la confianza está el riesgo y el reconocimiento de la inmensa vulnerabilidad humana.

En segundo lugar, puesto que la confianza es un bien en extremo vulnerable, en virtud de ser tan fácilmente amenazada y tan difícil de restaurar cuando ha sido defraudada, desearíamos contar con métodos o medidas conducentes a garantizar condiciones sensatas para confiar. Sin embargo, esta pretensión, típicamente explícita en las teorías morales masculinas que hacen de la validez universal de ciertos principios su criterio de justificación, parece difícil de vindicar en el escenario de la vida compartida. En realidad, aunque es posible reflexionar y conversar acerca de la bondad del fin al que en cada situación intentan servir las relaciones de confianza, así como en la equidad en la distribución de los beneficios esperados, e incluso discernir acerca de la sinceridad de la actitud de los involucrados, Baier es enfática en su escepticismo frente a la viabilidad y utilidad de formular principios morales válidos que regulen de manera abstracta las acciones y expectativas de quienes participan en relaciones de confianza mutua (Baier, 1995e: 130-151, 142).⁶

Las dificultades señaladas conducen a pensar el carácter de la investigación moral que sea adecuado al ámbito de relaciones que desbordan el modelo contractual. La autora considera que ésta ha de llevarse a cabo de modo prudencial, es decir, a partir de la experiencia, el diálogo y el testimonio compartido. Conciente del amplio rango de la vulnerabilidad implicado en la confianza, así como de los peligros que comporta, la autora subraya la complejidad y la sutileza requerida para lograr una deliberación correcta y una decisión acertada. En el caso de quien se dispone a confiar, los riesgos van desde la posibilidad de errar en el juicio acerca del depositario idóneo y sobre aquello de lo que realmente debemos entregar parcialmente el control, pasando por la dificultad de discernir cuándo y cómo es preciso vigilar el proceder de aquellos en quienes hemos confiado, hasta definir con discreción en qué contextos es razonable otorgar una nueva oportunidad y perdonar la fragilidad del otro. Cuando recibimos la confianza ajena, al análisis anterior se ha de sumar la inspección de nuestras emociones y la

⁶ En este artículo la autora examina varios intentos de establecer un criterio que dé suficiente garantía a las actitudes de confianza, para concluir en la sospecha frente a sus pretensiones de validez general.

disposición de nuestra voluntad para acoger y asumir con responsabilidad el compromiso, así como de someternos a la evaluación del otro, en la cual arriesgamos el vínculo que nos une con él. Más aún, si caemos en cuenta de que la confianza usualmente se presenta tejida en redes más amplias que la estricta relación entre dos personas, la deliberación prudente ha de incluir a los posibles afectados en caso de que consideremos necesario modificar los parámetros de la relación inicial.⁷

Ante la imposibilidad de esperar teorías que fundamenten de manera adecuada los juicios relativos a la confianza, el recurso idóneo con que contamos para la deliberación prudente es la narración, el testimonio que brindan las historias vividas que han tenido éxito en la construcción, ampliación y preservación de redes de confianza apropiada. La pretérita experiencia compartida de aciertos y desengaños, nos habilita para conjeturar y esperar, nos convierte en participantes de una comunidad de aprendizaje moral que irá paulatinamente refinando su comprensión de las condiciones en las que la confianza resulta justificable (Baier, 1995f: 164). No obstante, el pasado nunca es garante del porvenir, confiar es apostar parte de la seguridad presente en aras de la imagen bondadosa de la calidad de la vida en un clima de confianza sostenida.

La prosecución de una línea de investigación como la iniciada por Annette Baier en la serie de artículos a los que se ha ido haciendo referencia, exige cierta actitud filosófica, el abandono de la pretensión sistemática y fundamentalista en la práctica de la filosofía moral, abandono que no ha de estar acompañado por la melancolía ni por la nostalgia, sino por el humor escéptico jovial que ya Hume señalara como la disposición de ánimo propia de la verdadera filosofía: “La conducta del hombre [y la mujer] que estudia filosofía de esta manera, libre de preocupaciones (*in this careless manner*), es más verdaderamente escéptica que la de quien, sintiéndose inclinado hacia ella, se encuentra sin embargo tan doblegado por dudas y escrúpulos que la rechaza por completo. El verdadero escéptico desconfiará lo mismo

7 “Trust comes in webs, not in single strands, and disrupting one strand often rips apart whole webs. Sometimes we judge that this has to be done, despite the cost to “innocent” victims. And all of us, as ones caught up in such webs of trust, know that sometimes the abrupt cessations of friendly and mutually trusting relationships mysteriously inflicted upon us by some people can be responses to the offenses of others in the same web. We come to learn to share each other’s penal burdens and burdens of suspicion” (Baier, 1995e: 149-150).

de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca” (THN, 1.4.7.14, SB 273, FD, 382-383).

En la investigación moral sugerida resuenan ecos de la perspectiva aristotélica y, sobre todo, humeana, que pueden ser moduladas por las preocupaciones e intelecciones de las mujeres contemporáneas. En efecto, para ambos autores, la investigación moral —orientada al cultivo del carácter más que a la obediencia de una ley— es parte del desarrollo moral; la forma adecuada de emprenderla es la exploración dialéctica, en la cual se delibera acerca de situaciones concretas, atendiendo a inquietudes referidas al cómo, cuándo, cuánto, respecto a quién y porqué de un sentimiento, para que este sea una virtud (Aristóteles, 1109 a-1109 b). En este enfoque, el virtuoso y el prudente se identifican. Toda virtud se persigue por sus bienes internos lo cual, en el ámbito de la fragilidad humana, nos conduce a pensar que la mejor forma de autorrealización que nos es dable alcanzar, depende de la configuración de un carácter que proporcione a la vez cierta paz interna o contento de sí, y la habilidad para convertirnos en buena compañía para otros, como amigos, compañeros, padres, hijos, amantes, interlocutores, conciudadanos.

Incluir la confianza apropiada como virtud importante para la vida personal y social, así como motivar la exploración de sus condiciones en la investigación ética —ese es el aporte de Baier—, implica reconocerla como un hábito que crece y se fortalece en su ejercicio en las prácticas sociales compartidas. No se trata de convertirla en la virtud suprema, pues a su juicio la vida moral de seres contingentes requiere siempre el concierto de variadas virtudes que posibiliten una vida equilibrada, moderada. Su pretensión es más modesta: “Poner un poco de moda en la filosofía el tópico de la confianza y la desconfianza, para incrementar el entendimiento de nuestra propia confianza selectiva en la confianza, para acrecentar la autoconciencia acerca de nuestras capacidades para crear las condiciones para confiar de una manera sensata” (Baier, 1995g: 188). La inclusión de la confianza en el tinglado de virtudes resulta razonable, concluye Baier, si asumimos nuestra condición moral, nuestra capacidad finita de conocimiento y control mutuo, así como nuestra proclividad a compartir con otros el duro oficio de vivir. Ambas características nos hacen sentir el horror de una forma de vida en la que reine la sospecha generalizada, así como intuir el valor de participar en una educación sentimental que

permita esperar los beneficios de una confianza sólida y sostenible, sobre todo si nos convencemos de que la “confianza y la desconfianza tienden a ser contagiosas” (Baier, 1995g: 197).

Para avanzar hacia el objetivo anterior, es pertinente hacer referencia a un último aspecto cuya importancia es subrayada y ejemplificada tanto por Baier como por un número creciente de intervenciones y escritos de mujeres: es preciso investigar formas, estilos y géneros alternativos para la investigación filosófica de la moral. Si la experiencia torna razonable desconfiar de la construcción de teorías abstractas en este ámbito y sugiere más bien realizar lo que Hume denominara “historias naturales” —hoy diríamos estudios de caso, testimonios, narrativas configuradas desde diversos contextos y disciplinas—, el estilo impersonal que se ha tornado canónico en el discurso filosófico, no será el más acertado. La adopción de las voces de la primera y segunda persona del singular y del plural amerita ser experimentada en su poder de convocatoria de una sensibilidad y un pensamiento moral a la vez innovador y riguroso. Quizá sea plausible conjeturar que las mujeres tenemos la competencia, la sensibilidad y el deseo suficientes para la apuesta inicial, para dar los primeros pasos en la conversación y en la escritura apropiada. Cabe esperar que en la complejidad y en la variedad de las batallas feministas por la inclusión y por el reconocimiento que se han dado en los últimos tiempos, hayamos podido ganar la confianza suficiente para atraer a los hombres hacia la búsqueda de maneras alternativas, agradables y útiles de cultivo de la filosofía moral.

Referencias

- ARISTÓTELES. (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- BAIER, A. (1995a). What do Women Want in a Moral Theory? En *Moral Prejudices* (1-17). Cambridge: MA, Harvard University Press.
- BAIER, A. (1995b). Hume, the Women’s Moral Theorist? En *Moral Prejudices* (51-75). Cambridge: MA, Harvard University Press.
- BAIER, A. (1995c). Hume, the Reflective Women’s Epistemologist? En *Moral Prejudices* (76-94). Cambridge: MA, Harvard University Press.
- BAIER, A. (1995d). Trust and Antitrust. En *Moral Prejudices* (95-129). Cambridge: MA, Harvard University Press.

BAIER, A. (1995e). Trust and its Vulnerabilities. En *Moral Prejudices* (130-151). Cambridge: MA, Harvard University Press.

BAIER, A. (1995f). Sustaining Trust. En *Moral Prejudices* (151-182). Cambridge: MA, Harvard University Press.

BAIER, A. (1995g). Trusting People. En *Moral Prejudices* (183-202). Cambridge: MA, Harvard University Press.

BAIER, A. (1995h). Claims, Rights, Responsibilites. En *Moral Prejudices* (223-246). Cambridge: MA, Harvard University Press.

GILLIGAN, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: MA, Harvard University Press.

HUME, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton y M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press.

HUME, D. (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. F. Duque (trad.). Madrid: Tecnos.

HUME, D. (1995). Sobre el género ensayístico. En *Sobre el suicidio y otros ensayos*. C. Mellizo (trad.). Madrid: Alianza.

HUME, D. (1985). Of Essay-Writing. En *Essays Moral, Political and Literary*. E. Miller, (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.

HUME, D. (1983). *Investigación sobre el conocimiento humano*. J. de Salas (trad.). Madrid: Alianza.

HUME, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (eds.). Oxford: Clarendon Press.

HUME, D. (1975). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (eds.). Oxford: Clarendon Press.

RORTY, R. (1999). Ethics Without Principles. En *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.