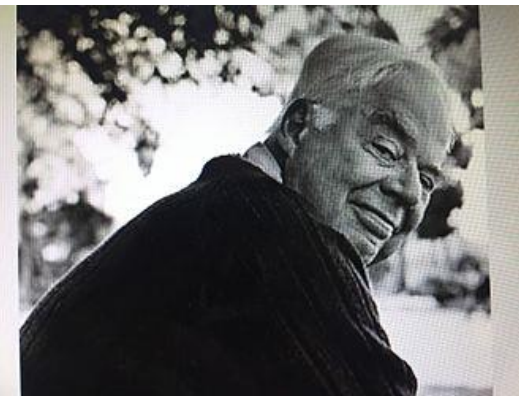


Derechos humanos, racionalidad y sensibilidad¹

x Richard Rorty



En su “Carta desde Bosnia”, según un informe publicado unos meses atrás², David Rieff escribió: “Para los serbios, los musulmanes ya no son seres humanos... estando unos prisioneros musulmanes acostados en filas en el suelo en espera de sus interrogatorios, un guardián serbio condujo su furgoneta sobre sus cuerpos”. Este tema de la deshumanización es recurrente cuando Rieff dice:

“A un musulmán de Bosansi Petrovac... lo obligaron a cercenar a dentelladas el pene de un compañero musulmán... Si uno afirma que cierto hombre no es un ser humano sino que sólo se parece a uno, y que la única manera de reconocer que es un diablo consiste en obligarlo a bajar sus pantalones - los musulmanes son circuncisos y los serbios no - probablemente no hay más que un corto trecho, psicológicamente, hasta cortarle la verga... Nunca ha habido una campaña de limpieza étnica de la que el sadismo sexual haya estado ausente”.

La moraleja que podemos deducir de las historias de Rieff es que los asesinos y violadores serbios no piensan que violan los derechos humanos. Pues no cometen estas acciones contra otros seres humanos sino contra *musulmanes*. No son inhumanos, sino que discriminan entre los verdaderos humanos y los seudohumanos.

¹ Transcripción revisada y anotada por el autor de la 1993 *Oxford-Amnesty International lecture*, “*Human Rights, Rationality, and Sentimentality*”. La traducción es propia. Salvo indicación, las notas al pie pertenecen al autor (nota de librevista)

² *Letter from Bosnia*, *New Yorker*, November 23, 1992, 82-95.

Hacen el mismo tipo de distinción que hacían los cruzados cuando distinguían entre los humanos y los perros infieles, y que hacen los musulmanes negros entre los humanos y los diablos de ojos azules. El fundador de la Universidad, donde ahora enseño, era capaz de poseer esclavos y, al mismo tiempo, creer que era evidente que el creador había otorgado ciertos derechos inalienables a todos los hombres.

Sucedía así porque se había convencido de que la conciencia de los negros, como la de los animales, “participaba más de la sensación que de la reflexión”³. Como los serbios, el Sr. Jefferson no pensaba que violaba los derechos *humanos*.

Los serbios se imaginan que actúan a favor de los intereses de la verdadera humanidad al purificar el mundo de la seudohumanidad. A este respecto, su imagen de sí se parece a la de los filósofos morales quienes esperan limpiar al mundo del prejuicio y de la superstición. Esta limpieza nos permitirá superar nuestra animalidad, volviéndonos por primera vez enteramente racionales y así enteramente humanos. Todos, los serbios, así como los moralistas, Jefferson y los musulmanes negros, emplean el término *hombres* para significar *gente como nosotros*. Todos creen que la línea divisoria entre los humanos y los animales no es simplemente la línea entre los bípedos sin plumas y todos los demás. Antes bien, esta línea separa algunos bípedos sin plumas y todos los demás. Antes bien, esta línea separa algunos bípedos sin plumas de otros: hay algunos animales que se pasean bajo forma humanoide. Nosotros, y los que se parecen a nosotros, somos casos paradigmáticos de humanidad, pero aquellos que son demasiado diferentes de nosotros en su comportamiento o sus costumbres son, a lo sumo, casos limítrofes. Como lo dice Clifford Geertz: “Las aseveraciones más importunas de los hombres respecto a su humanidad adoptan los acentos de un orgullo grupal”⁴.

³ "Sus penas son transitorias. Esas innumerables aflicciones, que hacen dudoso que el cielo nos haya dado vida en misericordia o en la ira, se sienten menos, y más pronto se olvidan con ellos. En general, su existencia parece participar más de la sensación que la reflexión. A esto hay que atribuir su disposición a dormir cuando se abstraen de sus diversiones, y están desocupados en el trabajo. Un animal cuyo cuerpo está en reposo y que no reflexiona debe ser dispuesto a dormir, por supuesto". Thomas Jefferson, *Notes on Virginia, Writings*, ed. Lipscomb y Bergh, Washington, D.C., 1905, 1:194.

⁴ Geertz, *Thick Description* (Descripción gruesa) en su *The Interpretation of Culture* (La interpretación de la cultura), Basic Books, New York 1973, p 22.

Nosotros, los de las democracias ricas y seguras, sentimos hacia los torturadores y violadores serbios lo que éstos sienten hacia sus víctimas musulmanas: se parecen más a animales que a nosotros. Pero no hacemos nada para ayudar a las mujeres musulmanas que están siendo violadas por manadas ni a los hombres musulmanes que están siendo castrados, como tampoco hicimos nada en los años treinta cuando los nazis se divertían torturando a los judíos. Aquí en los países seguros terminamos por insinuar que “Así es como las cosas siempre han sido en los Balcanes”, lo cual sugiere que, a diferencia de nosotros, esas gentes están acostumbradas a ser violadas y castradas. El desdén que experimentamos por los perdedores - judíos en los años treinta, musulmanes en la actualidad - combina con la repugnancia ante el comportamiento de los triunfadores para producir la actitud semiconsiente de: “ambos son una plaga”.

Pensamos que los serbios o los nazis son animales porque los voraces predadores son animales. Pensamos que los musulmanes o los judíos que son llevados en rebaños como ganado a los campos de concentración son animales porque los rebaños de ganado son animales. Ninguno de los dos tipos de animales se parece mucho a nosotros, y no parece valer la pena que los seres humanos se involucren en riñas entre animales.

La distinción humano/animal, sin embargo, es sólo uno de los tres modos principales en los cuales, nosotros, los humanos paradigmáticos, nos distinguimos de los casos límites. Un segundo modo consiste en la invocación de la distinción entre adultos y niños. Las personas ignorantes y supersticiosas, decimos, son como los niños; alcanzarán la verdadera humanidad sólo si son criadas de acuerdo con una educación apropiada. Si parecen incapaces de absorber esa educación, eso demuestra que no pertenecen realmente a la misma clase de ser que nosotros, las personas educables. Los negros, solían decir los blancos de los Estados Unidos y de África del Sur, son como los niños; por eso es apropiado llamar a un negro, cualquiera que sea su edad, “muchacho” (*boy*). Las mujeres, solían decir los hombres, son perpetuamente infantiles; por eso no conviene gastar dinero en su educación y conviene negarles el acceso al poder.

Pero, con respecto a las mujeres, hay maneras más sencillas de excluirlas de la verdadera humanidad: por ejemplo, emplear la

expresión *el hombre* como sinónimo de *ser humano*. Como lo han señalado las feministas, tales usos refuerzan, en el hombre promedio, su felicidad por no haber nacido mujer, así como su temor ante la peor de las degradaciones: la feminización. El grado y profundidad de este temor es manifestado por el tipo particular de sadismo sexual que Rieff describe. Su anotación de que semejante sadismo nunca está ausente de los intentos de purificar la especie o de limpiar el territorio confirma la afirmación de Catharine MacKinnon de que, para la mayoría de los hombres, ser mujer no cuenta como una de las maneras de ser humano. El no ser varón es el tercer modo de no ser humano. Hay varios modos de no ser varón. Uno consiste en haber nacido sin pene; otro es el de haber perdido el pene cercenado o a dentelladas; un tercero consiste en haber sido penetrado por un pene. Muchos hombres que han sido violados están convencidos de que han sido despojados de su virilidad, y por consiguiente, de su humanidad. Igual ocurre a los racistas que descubren sus propios ancestros negros o judíos, pueden suicidarse de la pura vergüenza, vergüenza de no pertenecer ya al único tipo de bípedo sin plumas que cuenta como humano.

Los filósofos han tratado de ordenar este enredo al hacer manifiesto lo que todos los bípedos sin plumas, y sólo ellos, poseen en común, y de este modo explicar lo que es esencial al ser humano. Platón sostenía que hay una gran diferencia entre nosotros y los animales, una diferencia digna de respeto y de cultivo. Él pensaba que los seres humanos poseen un componente adicional especial que los coloca en una categoría ontológica diferente respecto a las bestias brutas. El respeto hacia este componente confiere un motivo para que las personas sean consideradas las unas con las otras. Los antiplatónicos como Nietzsche, responden que los intentos de lograr que las gentes dejen de asesinar, violar y castrarse las unas a las otras están condenados, a la larga, al fracaso porque la verdad real respecto a la naturaleza humana es que somos un tipo de animal particularmente malévolos y peligrosos. Cuando los admiradores contemporáneos de Platón afirman que todos los bípedos sin plumas incluso los estúpidos e infantiles, incluso las mujeres, incluso los que han sido sodomizados poseen los mismos derechos inalienables, los admiradores de Nietzsche responden que la mismísima idea de derechos humanos inalienables, así como la idea de un componente especial adicional, no son más que un intento risiblemente fútil de los débiles para

defenderse de los fuertes.

Tal como lo veo, un importante avance intelectual que ha sido hecho en nuestro siglo estriba en la constante disminución del interés por la disputa entre Platón y Nietzsche. Hay una disposición creciente a dejar de lado la pregunta “¿Cuál es nuestra naturaleza?” y a sustituirla por la pregunta “¿Qué podemos hacer de nosotros mismos?” Nos inclinamos mucho menos que nuestros antepasados a tomar en serio las “teorías de la naturaleza humana”, nos inclinamos mucho menos a tomar la ontología o la historia como guías para la vida. Hemos llegado a considerar que la única lección de la historia o de la antropología consiste en nuestra extraordinaria maleabilidad. Estamos llegando a considerarnos como el animal flexible y proteico que se moldea a sí mismo, antes que el animal racional o el animal cruel.

Una de las formas que recientemente hemos asumido es la de una cultura de los derechos humanos. Tomo prestado este término de “cultura de los derechos humanos” del jurista y filósofo argentino Eduardo Rabossi⁵. En un artículo titulado *Los Derechos Humanos naturalizados*⁶, Rabossi sostiene que los filósofos deberían concebir esta cultura como un hecho afortunado del mundo posterior al holocausto. Rabossi quiere que se deje de escudriñar por detrás o por debajo de este hecho, que se deje de intentar detectar y defender sus supuestas presuposiciones filosóficas. Según la visión de Rabossi, los filósofos como Alan Gewirth se equivocan al afirmar que los derechos humanos no pueden depender de hechos históricos. “Mi opinión principal - dice Rabossi - es que el mundo ha cambiado, y que el fenómeno de los derechos humanos convierte el fundamentalismo⁷ de los derechos humanos en anticuado e inaplicable”⁸.

⁵ Subsecretario de Derechos Humanos durante todo el gobierno de Raúl Alfonsín, miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, coautor del libro *Nunca Más*.

https://en.wikipedia.org/wiki/Eduardo_Rabossi (agosto 2022) (nota de librevista)

⁶ Los Derechos Humanos naturalizados, (*Human rights naturalized* publicado en 1990) ver en <https://acrobat.adobe.com/link/review?uri=urn:iaaid:scds:US:fca6d517-3da8-34f5-8cfb-9dfd16f7d4c2> (agosto 2022)

⁷ En el texto traducido, *fundacionalismo* y *fundamentalismo* (cuando se entiende que los derechos humanos necesitan fundamentación, es decir, un soporte o una justificación racional – Rabossi, DDHH naturalizados) se emplean como sinónimos (nota de librevista)

⁸ Rabossi también dice que él no desea cuestionar “la idea de una fundación racional de la moralidad”. No estoy seguro de por qué no lo hace. Rabossi tal vez quiera decir que en el

El fundacionalismo (o fundamentalismo) de los derechos humanos consiste en la tesis filosófica de que los derechos humanos están incorporados en una naturaleza por fuera de la historia de los seres humanos. La afirmación de Rabossi de que el fundamentalismo está anticuado, me parece no sólo verdadera sino importante. Será el tópico principal de esta conferencia. Me propongo ampliar y defender la afirmación de Rabossi de que no vale plantear la pregunta de si los seres humanos realmente *poseen* los derechos enumerados en la Declaración de Helsinki. En particular, defenderé mi afirmación de que nada que atañe a la elección moral separa a los seres humanos de los animales, salvo hechos del mundo históricamente contingentes, es decir, hechos culturales.

Esta última afirmación a veces es llamada “relativismo cultural” por aquellos que la rechazan con indignación. Una de las razones por las que la rechazan estriba en que semejante relativismo les parece incompatible con el hecho de que nuestra cultura de derechos humanos, la cultura con la cual muchos nos identificamos, es moralmente superior a otras culturas. Estoy totalmente de acuerdo en que la nuestra es moralmente superior, pero no creo que esta superioridad sume a favor de la existencia de una naturaleza humana universal. Lo haría solo si supusiéramos que una reivindicación moral está mal fundada si no la respalda el conocimiento de un atributo distintivamente humano. Pero no está claro por qué “el respeto de la dignidad humana” - nuestro sentimiento de que las diferencias entre serbio y musulmán, cristiano y pagano, homosexual y heterosexual, masculino y femenino no deberían tener importancia - ha de presuponer ese atributo de la existencia de una naturaleza humana universal.

Tradicionalmente, el nombre para el atributo humano universal que supuestamente “funda” la moralidad es el de racionalidad. Se asocia con el irracionalismo al relativismo cultural, porque éste niega la existencia de hechos moralmente relevantes que tengan una

pasado – por ejemplo en el tiempo de Kant – esta idea todavía tenía alguna clase de sentido, pero ya carece de sentido. Este es, de todos modos, mi propio punto de vista. Kant escribió en un período en que la única alternativa a la religión parecía ser algo así como la ciencia. En ese período, el invento de una pseudociencia denominada “el sistema de la filosofía trascendental” – preparando el escenario para un climax espectacular en que uno extrae la obligación moral de un sombrero trascendental – podría plausiblemente ser la única manera de salvar la moralidad de los hedonistas por un lado y de los sacerdotes por el otro.

existencia transcultural. En ese sentido, para estar de acuerdo con Rabossi, uno efectivamente tendría que ser irracionalista. Pero no es necesario ser irracionalista en el sentido de prescindir de la búsqueda de la mayor coherencia y de la más perspicaz de las estructuras posibles para la red de nuestras creencias. Los filósofos que, como yo, pensamos que la racionalidad es *simplemente* la búsqueda de semejante coherencia estamos de acuerdo con Rabossi en que los proyectos fundamentalistas están caducos. Consideramos que nuestra tarea consiste en hacer que nuestra propia cultura - la cultura de los derechos humanos - sea más consciente de sí y más fuerte, y no en la demostración de su superioridad con respecto a otras culturas, apelando a algo de naturaleza transcultural.

Pensamos que lo máximo que la filosofía puede hacer es resumir nuestras intuiciones culturalmente determinadas con respecto a lo que es justo hacer en diversas situaciones. El resumen se efectúa mediante la formulación de una generalización de la que pueden deducirse estas intenciones, con la ayuda de premisas no controversiales. Esa generalización no tiene el propósito de fundamentar nuestras intuiciones, sino el de resumirlas. “El principio de la diferencia” de John Rawls y la construcción por parte de la Corte Suprema de los Estados Unidos, en décadas recientes, de un “derecho constitucional a la privacidad” son ejemplos de este tipo de resumen. El objetivo de la formulación de tales generalizaciones resumidas es el aumentar la capacidad de predicción, y por ende el poder y la eficiencia de nuestras instituciones, de esta manera elevando el sentido de una identidad moral compartida que nos aglutina en una comunidad moral.

Los filósofos fundacionalistas, como Platón, Tomás de Aquino y Kant, creyeron poder proporcionar un apoyo independiente para estas generalizaciones resumidas. Ellos pretenden inferir estas generalizaciones a partir de otras premisas, premisas capaces de conocerse como verdaderas independientemente de la verdad de las intuiciones morales que han sido resumidas. Se supone que tales premisas justifican nuestras intuiciones al proporcionar premisas de las cuales puede deducirse el contenido de esas intuiciones. Reuniré todas estas premisas juntas bajo el nombre de “pretensiones de saber respecto a la naturaleza de los seres humanos”. En este sentido amplio, las afirmaciones de que uno posee el saber de que todas

nuestras intuiciones morales son reminiscencias de la Forma del Bien, o de que somos los hijos desobedientes de un Dios que ama, o de que los seres humanos difieren de otras clases de animales por poseer una dignidad y no meramente por un valor, son todos juicios respecto de la naturaleza humana. También lo son los juicios contrarios que declaran, por ejemplo, que los seres humanos son meramente vehículos para genes egoístas, o meramente erupciones de la voluntad de poder.

Pretender poseer semejante saber equivale a pretender saber algo que, aunque no es en sí mismo una intuición moral, puede *corregir* las intuiciones morales. A esta idea de un saber moral le es esencial que una comunidad entera llegue a *saber* que la mayoría de sus más destacadas intuiciones morales respecto a lo que es correcto hacer era incorrecta. Pero ahora supongamos que preguntáramos: *¿Existe de verdad esta especie de saber? ¿Qué clase de pregunta es ésta?* Desde el punto de vista tradicional se trata de una pregunta filosófica que pertenece a una rama de la epistemología conocida como la metaética. Pero, desde el punto de vista pragmatista, punto de vista que sostengo, es una cuestión de eficacia - una pregunta acerca de la mejor manera de apropiarse de la historia, por la mejor manera de realizar la utopía esbozada por la Ilustración. Si las actividades de aquellos que intentan lograr esta especie de saber parecen de poca utilidad para actualizar dicha utopía, ésta es una buena razón para pensar que tal saber no existe. Si parece que la mayor parte del trabajo de transformación de las intuiciones morales está siendo efectuada mediante la manipulación de nuestros sentimientos y no mediante el aumento de nuestro saber, esa será otra buena razón para pensar que no existe ningún saber del tipo que esperaban obtener filósofos como Platón, Tomás de Aquino y Kant.

Este argumento pragmatista contra los platónicos tiene la misma forma que un argumento a favor de la suspensión de los pagos a los sacerdotes que celebran sacrificios supuestamente para ganar una guerra - es un argumento que sostiene que el trabajo real para ganar la guerra parece estar siendo realizado por los generales y los almirantes, sin hablar de los soldados rasos. Este argumento pragmatista no dice: "Ya que parece no haber dioses, probablemente no hay necesidad de sostener a los sacerdotes". En cambio, dice: "Ya que aparentemente no hay necesidad de sostener a los sacerdotes, probablemente no hay dioses". Nosotros, los pragmatistas,

argumentamos a partir del hecho de que la emergencia de la cultura de los derechos humanos parece no deberse en nada a un aumento del saber moral, y, en cambio, deberse en todo al hecho de hacer escuchado historias tristes y sentimentales, y así concluimos que probablemente no existe ningún saber de la especie que Platón se imaginaba. Proseguimos argumentando de este modo: “Ya que ningún trabajo útil parece hacerse al insistir en una naturaleza humana supuestamente fuera de la historia, probablemente no existe tal naturaleza, o, al menos, nada en ella que tenga que ver con nuestras elecciones morales”.

En resumen, mis dudas respecto a la eficacia de las invocaciones al saber moral son dudas acerca de la eficacia causal, no acerca de su estatus epistemológico. Mis dudas nada tienen que ver con ninguna de las cuestiones teóricas discutidas bajo la rúbrica de “metaética”, cuestiones respecto a la relación entre hechos y valores, o entre razón y pasión, o entre lo cognitivo y lo no-cognitivo, o entre declaraciones descriptivas y declaraciones que guían la acción. Tampoco tienen nada que ver con cuestiones respecto al realismo y el antirrealismo. La diferencia entre el realista moral y el irrealista moral nos parece a nosotros, los pragmatistas, una diferencia que no hace ninguna diferencia práctica. Además, tales preguntas metaéticas presuponen la distinción platónica entre una investigación que busca la solución eficaz de problemas y la investigación que busca una meta llamada “la verdad por amor a la verdad”. Esa distinción colapsa si, siguiendo a John Dewey, pensamos que toda investigación - en física como en ética - es asunto de la solución práctica de problemas, o si, siguiendo a Charles Sanders Pierce⁹, consideramos que *toda* creencia es una guía para la acción¹⁰.

⁹ Charles Sanders Pierce, *La fijación de la creencia*, 1877, #15 y #16

<https://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>, agosto 2022 (nota de librevista)

¹⁰ El panorama presente del debate metaético es admirablemente resumido en Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton *Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends*, *The Philosophical Review* 101 (1992): 115-89. Este completo y juicioso artículo da por sentado que hay un problema acerca de “reivindicar la objetividad de la moralidad” (p 127), que hay una cuestión interesante sobre si la moral es “cognitiva” o “no cognitiva”, que necesitamos averiguar si tenemos una “capacidad cognitiva” para detectar propiedades morales (p 148), y si estas cuestiones pueden ser tratadas ahistóricamente.

Cuando estos autores consideran a escritores historicistas como Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, concluyen que son “[meta] *théoriciens malgré eux*” que comparten el propio “deseo de comprender la moralidad, sus condiciones previas y sus perspectivas” de

No obstante, aún después de haber jubilado y retirado a todos los sacerdotes, quizá el recuerdo de ciertos sacerdotes todavía sea venerado por la comunidad - especialmente el recuerdo de sus profecías. Permanecemos profundamente agradecidos a filósofos como Platón y Kant, no porque descubrieron verdades sino porque profetizaron utopías cosmopolitas - utopías la mayor parte de cuyos detalles formularon tal vez mal - pero utopías por las que quizá nunca habríamos luchado si no hubiéramos escuchado sus profecías. Mientras nuestra capacidad para *saber*, y en particular, para discutir la pregunta “¿Qué es el hombre?” parecía el rasgo más destacado de nosotros, los seres humanos, personas como Platón y Kant agregaban a sus profecías utópicas la pretensión de saber algo profundo e importante - algo respecto a las partes del alma, o respecto al estatuto trascendental de la conciencia moral común. Pero esta capacidad y estas preguntas, en el curso de los últimos doscientos años, han llegado a parecer mucho menos importantes. Es esta mutación cultural la que Rabossi resume en su afirmación de que el fundamentalismo de los derechos humanos está caduco. Me propongo examinar, en lo que resta de esta conferencia, estas preguntas: ¿Por qué el saber ha llegado a ser mucho menos importante para la imagen que tenemos de nosotros mismos que hace doscientos años? ¿Por qué el intento de

los autores (p 183). Hacen poco esfuerzo para llegar a un acuerdo con la sugerencia de que puede no haber una entidad ahistórica llamada “moralidad” para ser entendida. El último párrafo del artículo sugiere que podría ser útil si los filósofos morales supieran más de antropología o psicología, o historia Pero el penúltimo párrafo deja claro que, con o sin tales ayudas, “la metaética contemporánea avanza y las posiciones ganan en complejidad y sofisticación”.

Es instructivo, pienso, comparar este artículo con *Some Thoughts On How We Moral Philosophers Live Now* (Algunos pensamientos acerca de cómo nosotros los filósofos morales vivimos hoy) de Annette Baier, *The Monist* 67 (1984) p 490. Baier sugiere que los filósofos morales deberían “al menos ocasionalmente, como Sócrates, considerar por qué el resto de la sociedad no debería simplemente tolerar sino subsidiar nuestra actividad”. Ella continúa preguntando: “¿Es el gran aumento relativo de filósofos profesionales y filósofos morales algo bueno, moralmente hablando? Incluso si apenas equivale a una plaga de tábanos, puede convertirse en una molestia para los búhos”. El tipo de autoconciencia metafilosófica e histórica y de duda que mostró Baier me parece muy necesario, pero brilla por su ausencia en *Philosophy in Review* (la edición del centenario de *The Philosophical Review* en la que aparece “Hacia la ética de fin de siglo”). Los colaboradores de este número están convencidos de que la creciente sofisticación de una subdisciplina filosófica es suficiente para demostrar su utilidad social, y no se dejan impresionar por los murmullos de “escolasticismo decadente”.

fundar la cultura en la naturaleza, y la obligación moral en el conocimiento de universales transculturales, nos parece mucho menos importante de lo que parecía durante la Ilustración? ¿Por qué despierta tan poco eco, y tiene tan poco sentido, el preguntar si los seres humanos de hecho *poseen* los derechos enumerados en la Declaración de Helsinki? ¿Por qué, en resumen, la filosofía moral ha llegado a ser una parte tan poco conspicua de nuestra cultura?

Una respuesta sencilla a estas pregunta sería la siguiente: porque, entre la época de Kant y la nuestra, Darwin logró convencer a la mayoría de los intelectuales de que dejaran de creer que los seres humanos poseían un componente especial adicional. Convenció a la mayoría de nosotros de que somos animales excepcionalmente talentosos, animales lo suficientemente hábiles como para encargarnos de nuestra propia evolución futura. Pienso que esta respuesta es correcta, dentro de sus limitaciones. Pero conduce a otras preguntas: ¿Por qué tuvo Darwin un éxito tan fácil, relativamente hablando? ¿Por qué no generó el fermento filosófico creador que originaron Galileo y Newton?

El *revival* realizado por la Ciencia Nueva del siglo XVII, de una visión corpuscular, demócriteana-lucreciana, de la naturaleza, atemorizó y obligó a Kant a inventar la filosofía trascendental, un tipo totalmente nuevo de conocimiento capaz de degradar la visión corpuscular del mundo al rango de una mera “apariencia”. El ejemplo de Kant sirvió para alentar la idea de que el filósofo, en cuanto experto en lo que concierne a la naturaleza y a los límites del conocimiento, puede desempeñarse como árbitro cultural supremo¹¹. Pero ya para la época de Darwin, esta idea comenzaba a parecer pintoresca. El historicismo que dominaba el mundo intelectual de principios del siglo XIX había creado un clima antiesencialista. De modo que cuando Darwin

¹¹ *La vocación del hombre* de Fichte es un útil recordatorio de la necesidad que se sintió, alrededor de 1800, de una disciplina cognitiva llamada filosofía que rescatara a la esperanza utópica de la ciencia natural. Es difícil pensar en un libro análogo escrito en reacción contra Darwin. Aquellos que no podían soportar lo que decía Darwin tendían a ir directamente más atrás de la Ilustración hacia la fe religiosa tradicional. La oposición poco sutil y poco filosófica en Gran Bretaña y Francia del siglo XIX entre la ciencia y la fe sugiere que la mayoría de los intelectuales se habían vuelto incapaces de creer que la filosofía podría producir algún tipo de superconocimiento, conocimiento que podría triunfar sobre los resultados de la investigación física y biológica.

apareció, se acomodó en el nicho evolutivo que Herder y Hegel ya habían comenzado a colonizar. Los intelectuales que habitan este nicho miran hacia el futuro y no hacia la eternidad. Prefieren nuevas ideas respecto a cómo puede efectuarse el cambio, en lugar de criterios estables para determinar la conveniencia del cambio. Son ellos los que piensan que tanto Platón como Nietzsche quedaron anticuados.

La mejor explicación, tanto del triunfo relativamente fácil de Darwin, como de nuestra propia tendencia creciente a sustituir la esperanza por el saber, es ésta: los siglos XIX y XX presenciaron, entre los europeos y los norteamericanos, un extraordinario aumento de la riqueza, la cultura y el ocio. Este aumento hizo posible una aceleración sin precedente en la velocidad del progreso moral. Acontecimientos como la revolución francesa y el final del comercio transatlántico de esclavos ayudaron a los intelectuales del siglo XIX, en las democracias ricas, a proclamar: Nos basta saber que vivimos en una edad en la que los seres humanos podemos volver las cosas mucho mejores para nosotros¹². No necesitamos buscar detrás de este hecho histórico o de hechos no-históricos para responder cómo somos realmente.

En los dos siglos transcurridos desde la revolución francesa hemos aprendido que los seres humanos son mucho más maleables de lo que Platón o Kant habían soñado. Mientras más nos impresionamos por esta maleabilidad, menos nos interesamos por preguntas respecto a nuestra naturaleza por fuera de la historia. Mientras más posibilidad vemos de recrearnos a nosotros mismos, más leemos a Darwin no como alguien que ofrece otra teoría más respecto a lo que realmente somos, sino como alguien que proporciona razones que explican por qué no necesitamos preguntarnos por lo que realmente somos. Hoy en día, decir que somos animales hábiles no equivale a decir algo filosófico y pesimista sino algo político y esperanzador, a saber: si

¹² Algunos intelectuales contemporáneos, especialmente en Francia y Alemania, consideran obvio que el Holocausto dejó en claro que las esperanzas de libertad humana que surgieron en el siglo XIX están obsoletas - que a fines del siglo XX nosotros, los posmodernistas, sabemos que el proyecto de la Ilustración está condenado. Pero incluso estos intelectuales, en sus momentos menos predicadores y sentenciosos, hacen todo lo posible para promover ese proyecto. Así deberían, porque nadie ha inventado uno mejor. No disminuye la memoria del Holocausto decir que nuestra respuesta a él no debe ser una reivindicación de haber adquirido una nueva comprensión de la naturaleza humana o de la historia, sino más bien una voluntad de levantarnos e intentarlo de nuevo.

podemos trabajar juntos, podemos convertirnos en aquello para lo que tengamos la inteligencia y el coraje de imaginarnos capaces de llegar a ser. Esto equivale a descartar la pregunta de Kant “¿Qué es el hombre?” y a sustituirla por la pregunta “¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros tataranietos?”

La popularidad de la pregunta “¿Qué es el hombre?” - en el sentido de “¿Cuál es la honda naturaleza por fuera de la historia de los seres humanos?” - se debía a la respuesta corriente: somos el animal *racional*, aquél que puede *saber* y no solo sentir. La popularidad residual de esta respuesta explica la popularidad residual de la asombrosa afirmación de Kant de que la sensibilidad no tiene nada que ver con la moralidad, de que existe algo distintivo y transculturalmente humano llamado el sentido de la obligación moral, el cual nada tiene que ver con el amor, la amistad, la confianza ni la solidaridad social. Mientras sigamos creyendo eso, personas como Rabossi tendrán que esforzarse mucho para convencernos de que el fundamentalismo de los derechos humanos es un proyecto anticuado.

Para vencer esta idea de un sentido *sui generis* de obligación moral, sería una ayuda dejar de contestar la pregunta “¿Qué nos diferencia de los demás animales?” diciendo “Nosotros podemos saber mientras que ellos meramente sienten”. En cambio, deberíamos decir: “Podemos sentir mucho más *los unos por los otros* que ellos”. Esta sustitución nos permitirá desenredar la sugestión de Cristo que el amor importa más que el saber, de la sugestión neoplatónica que el conocimiento de la verdad nos hará libres. Mientras sigamos creyendo que existe un poder fuera de la historia que conduce a la rectitud - un poder llamado verdad o racionalidad - no seremos capaces de dejar atrás el fundacionalismo.

El mejor argumento, y probablemente el único, a favor del abandono del fundacionalismo es el que ya he propuesto: sería más eficaz hacerlo, porque nos permitiría concentrar nuestras energías en el manejo de los sentimientos, en la educación sentimental. Ese modo de educación hace que personas de distintos tipos obtengan suficiente familiaridad entre sí para que tengan menos tentación de creer que los que les son diferentes sólo son cuasi-humanos. La meta de esta clase de manipulación del sentimiento es la de ampliar la referencia de los términos *nuestra clase de gente y gente como nosotros*.

Lo único que puedo hacer, para suplementar este argumento a partir de una eficacia mayor, es ofrecer una sugerencia respecto a cómo Platón logró convencernos de que el conocimiento de verdades universales importaba tanto como él lo creía. Platón pensaba que la tarea del filósofo era la de responder a preguntas como “¿Por qué debo ser moral? ¿Por qué es racional ser moral? ¿Por qué es de mi provecho el ser moral? ¿Por qué les es de provecho a los seres humanos en cuanto tales ser morales?” Él pensaba que la mejor manera de tratar con gente como Trasímaco y Calicles era demostrarles que tenían un interés del que no eran conscientes, un interés en ser racionales, en adquirir conocimiento de sí mismos. De ese modo, Platón nos impuso la distinción entre un sí mismo falso y otro verdadero. Ya para la época de Kant, esa distinción había sufrido una mutación, pues se distinguía entre una obligación moral rígida y categórica y un interés propio flexible y empíricamente determinable. La filosofía moral contemporánea aún está entorpecida por esta oposición entre el interés propio y la moralidad, una oposición que hace difícil que yo caiga en cuenta de que mi orgullo de formar parte de la cultura de los derechos humanos es interno, no es más externo a mí mismo que mi deseo de éxito financiero.

Habría sido mejor si Platón hubiera decidido, como Aristóteles luego lo haría, que no había gran cosa que hacer con gente como Trasímaco y Calicles, y que el problema consistía en cómo evitar tener hijos que se parecieran a Trasímaco y a Calicles. Al insistir en que él podía re-educar a personas que habían madurado sin adquirir sentimientos morales apropiados, invocando un poder superior al sentimiento - el poder de la razón -, Platón hizo que la filosofía moral partiera con el pie equivocado. Llevó a la filosofía moral a concentrarse en la figura más bien infrecuente, del psicópata, de la persona a quien no le preocupa ningún otro ser humano distinto de sí mismo. La filosofía moral sistemáticamente ha dejado de lado el caso mucho más común: la persona cuyo tratamiento de una gama más bien estrecha de bípedos sin plumas es moralmente impecable, pero quien permanece indiferente ante el sufrimiento de los que caen por fuera de esa gama, aquellos que él o ella considera como seudohumanos¹³.

¹³ Nietzsche tenía razón al recordarnos que “estos mismos hombres quienes, entre ellos, están tan estrictamente limitados por la costumbre, adoración, gratitud ritual y por vigilancia mutua y celos, que poseen tantos recursos en consideración, ternura, lealtad, orgullo y amistad, cuando una vez que salen de su círculo se vuelven poco mejor que las bestias de

Platón armó las cosas de tal modo que los filósofos morales pueden pensar que han fallado, a menos de que convencen al egotista racional de que no debería ser un egotista – convenciéndole al hablarle de su verdadero ser, lamentablemente descuidado. Pero el egotista racional no constituye el problema. El problema lo constituye el valiente y honorable serbio quien considera que los musulmanes son perros circuncisos. Lo constituye el soldado valiente y buen camarada quien ama y es amado por sus compañeros, pero quien piensa que las mujeres son peligrosas, malévolas ramerías, putas.

Platón pensaba que el modo de hacer que las personas fuesen más amables las unas con las otras consistía en señalar lo que todas tienen en común: la racionalidad. Pero produce poco efecto señalar, a las personas que acabo de describir, que muchos musulmanes y mujeres destacan en las matemáticas o la ingeniería o la jurisprudencia. Los jóvenes y resentidos gorilas nazis eran muy conscientes de que muchos judíos eran inteligentes e instruidos, pero esto sólo aumentaba el placer que obtenían al apalear a esos judíos. Tampoco sirve de mucho que esas personas lean a Kant y que acepten que uno no debe tratar a agentes racionales como simples instrumentos. Pues todo gira en torno a quién cuenta como un ser humano semejante, como un agente racional en el único sentido pertinente – el sentido en el que la agencia racional es sinónimo de pertenencia a *nuestra* comunidad moral.

Para la mayoría de los blancos, hasta hace muy poco, la mayoría de los negros no contaba en esa categoría. Para la mayoría de los cristianos, hasta el siglo XVII poco más o menos, la mayoría de los paganos no contaba en esa categoría. Para los nazis, los judíos no contaban en esa categoría. Para la mayoría de los varones en los países donde la renta promedio anual está por debajo de tres mil dólares, la mayoría de las hembras no cuenta en esa categoría. Cada vez que las rivalidades tribales y nacionales se vuelven importantes, los miembros de las tribus y naciones rivales no contarán en esa categoría. La explicación de Kant del respeto debido a los agentes racionales nos dice que uno debe extender el respeto que uno siente por las personas que se nos parecen a todos los bípedos sin plumas.

presa sin jaula". *The Genealogy of Morals*, trans. Golffing, Doubleday, Garden City, N.Y., 1956 p 174

Esta es una excelente propuesta, una buena fórmula para la secularización de la doctrina cristiana de la hermandad del hombre. Pero nunca ha sido respaldada por un argumento basado en premisas neutrales, y nunca lo será. Por fuera del círculo de la cultura europea de la posilustración, el círculo de personas relativamente salvadas y seguras quienes han estado manejándose los sentimientos las unas a las otras durante doscientos años, la mayor parte de la gente es simplemente incapaz de comprender por qué la pertenencia a una especie biológica debería bastar para la pertenencia a una comunidad moral. Esto no se debe a que sea insuficientemente racional. Se debe a que, típicamente, viven en un mundo en el cual sería demasiado riesgoso - de hecho a menudo sería insalubramente peligroso - permitir que el sentido de comunidad moral se amplíe más allá de la propia familia, clan o tribu.

Para lograr que los blancos sean más amables con los negros, los hombres con las mujeres, los serbios con los musulmanes, o los heterosexuales con los homosexuales, para ayudar a nuestra especie a entrar a participar en lo que Rabossi llama una "comunidad planetaria" regida por una cultura de derechos humanos, no es de utilidad en absoluto decir con Kant "observe que lo que usted posee en común, su humanidad, es más importante que estas diferencias triviales". Pues las personas a quienes estamos tratando de convencer contestarán que no observan nada de esa índole.

Tales personas se sienten *moralmente* ofendidas ante la sugerencia de que deberían tratar a alguien que no es su pariente como si fuese un hermano, o a un negro como si fuese blanco, o a una persona *queer* como si fuese normal, o a una infiel como si fuese una creyente. Se ofenden si se les sugiere que traten a las personas a quienes no creen humanas como si fuesen humanas. Cuando los utilitaristas les dicen que todos los placeres y dolores sentidos por los miembros de nuestra especie biológica son igualmente pertinentes para la deliberación moral, o cuando los kantianos les dicen que la competencia para participar en tales deliberaciones es suficiente para pertenecer a la comunidad moral, ellas permanecen incrédulas. Replican que estos filósofos no parecen advertir esas descaradamente obvias distinciones morales, distinciones que cualquier persona decente trazaría.

Esta réplica no es meramente un dispositivo retórico, ni es de ningún

modo irracional. Es hondamente sentida. La *identidad* de estas personas, las personas a quienes quisiéramos convencer de que se unan a nuestra cultura eurocéntrica de los derechos humanos, está ligada a su sentido de quienes ellas *no* son. La mayoría de las personas - especialmente las relativamente intocadas por la Ilustración europea - simplemente no se consideran a sí mismas, primera y primordialmente, como seres humanos. En cambio, se consideran a sí mismas como un cierto tipo de ser humano bueno - un tipo definido por una oposición explícita a un tipo particularmente malo. Lo que les es crucial para su sentido de quiénes son es el hecho de *no* ser paganos, *no* ser *queer*, *no* ser mujeres, *no* ser intocables. En la misma medida en que están empobrecidos y sus vidas están perpetuamente en peligro, para sostener su autoestima no les queda mucho más que el orgullo de no ser lo que no son. Desde los tiempos en que el término “ser humano” era sinónimo de “miembro de nuestra tribu”, siempre hemos pensado a los seres humanos en términos de miembros paradigmáticos de la especie. Siempre hemos contrastado los ejemplos rudimentarios, pervertidos o deformados de la humanidad con *nosotros*, los *verdaderos* humanos.

A nosotros los intelectuales eurocéntricos, nos gusta dar a entender que nosotros, los humanos paradigmáticos, hemos superado este parroquialismo primitivo al emplear esa facultad humana paradigmática, la razón. Así, decimos que la falta de acuerdo con nosotros obedece al “prejuicio”. De este modo, nuestra manera de emplear estos términos nos lleva a asentir en acuerdo cuando Colin McGinn nos dice, en la introducción a su libro reciente¹⁴, que aprender a distinguir el bien del mal no es tan difícil como aprender el francés. Los únicos obstáculos, nos explica McGinn, que impiden estar de acuerdo con sus puntos de vista morales son “el prejuicio, el interés creado y la pereza”.

Claro está, uno comprende lo que McGinn quiere decir: si, como muchos de nosotros, uno enseña a estudiantes que han sido criados bajo la sombra del holocausto, criados para creer que el prejuicio contra grupos raciales o religiosos es una cosa terrible, no es muy difícil convertirles a los puntos de vista liberales corrientes con

¹⁴ Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing*, Duckworth, London 1992 p 16.

respecto al aborto, a los derechos de *gays* y cosas por el estilo. Hasta se puede llevarlos a dejar de comer carne animal. Todo lo que tiene que hacerse es convencerlos de que todos los argumentos del bando contrario apelan a consideraciones “moralmente irrelevantes”. Esto se hace manipulando sus sentimientos de tal modo que ellos se imaginan estar en los zapatos de los menospreciados y oprimidos. Semejantes estudiantes son ya tan bondadosos que están muy dispuestos a definir su identidad en términos incluyentes. Estos estudiantes únicamente tienen problema para dar muestras de bondad hacia quienes consideran irracionales - el fundamentalista religioso, el violador satisfecho, el *skinhead* arrogante.

La producción de generaciones de esta clase de estudiantes bondadosos, tolerantes, prósperos, seguros y respetuosos del otro en todas partes del mundo es justamente lo que se necesita - de hecho es todo lo que se necesita - para lograr la utopía de la Ilustración. Mientras criemos más jóvenes de ese estilo, más fuerte y más global llegará a ser nuestra cultura de los derechos humanos. Pero no es una buena idea alentar a estos estudiantes a colocar la etiqueta de “irracional” a las personas intolerantes a quienes les cuesta trabajo tolerar. Pues ese epíteto platónico-kantiano sugiere que, con sólo un leve esfuerzo más, la parte buena y racional del alma de estas otras personas podría triunfar sobre la parte mala e irracional. Sugiere que nosotros las personas buenas sabemos algo que estas personas malas no saben, y probablemente es por su culpa tonta que no lo saben. Lo único que tendrían que hacer es pensar con un poquito más de empeño, ser un poquito más autoconscientes, un poquito más racionales.

Pero las creencias de estas personas malas no son ni más ni menos “irracionales” que la creencia de que raza, religión, género y preferencia sexual son todos moralmente irrelevantes - o que todo ello es superado por la pertenencia a la especie biológica. El término *comportamiento irracional*, cuando es empleado por filósofos morales como McGinn, no significa más que “un comportamiento que desaprobamos tan intensamente que nos quedamos sin argumentos cuando nos preguntan por qué lo desaprobamos”¹⁵. Así que sería

¹⁵ El autor usa la expresión literal “se da vuelta la pala” siguiendo a Wittgenstein. *If I have exhausted the justifications, I have reached bedrock and my spade is turned. Then I am inclined to say: 'This is simply what I do'* Ludwig Wittgenstein, Investigaciones filosóficas.

mejor enseñar a nuestros estudiantes que estas personas malas no son menos irracionales, ni menos lúcidos, ni más prejuiciosas que nosotros las personas buenas que respetamos la alteridad. Más bien, el problema de las personas malas consiste en que durante su crecimiento no tuvieron tanta suerte como nosotros. En lugar de considerar como irracional a toda esa gente por ahí que está tratando de encontrar a Salman Rushdie para matarlo, deberíamos considerarla como desfavorecida.

Los fundacionalistas piensan que estas personas están privadas de la verdad, del saber moral. Pero sería mejor - más específico, más sugestivo de posibles remedios - pensar que están privadas de dos cosas más concretas: seguridad y compasión. Por “seguridad” quiero decir condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgo como para que la diferencia respecto a otros sea inesencial para la autoestima, nuestro sentido del valor. Los estadounidenses y los europeos - las personas que soñaron la cultura de los derechos humanos - han gozado de estas condiciones mucho más de lo que ningún otro. Por “compasión” quiero decir el tipo de reacciones que los atenienses tuvieron más que antes, después de haber visto *Los persas* de Esquilo, el tipo que los estadounidenses blancos tuvieron más que antes, después de leer *La Cabaña del Tío Tom*, el tipo que tenemos más después de mirar programas de TV sobre el genocidio en Bosnia. La seguridad y la compasión van juntas, por las mismas razones por las que paz y productividad económica van juntas. Mientras más difíciles están las cosas, más hay para tener miedo, más peligrosa es la situación menos se dispone de tiempo y energías para ponerse a pensar en cómo podría estarle yendo a personas con quienes uno no se identifica inmediatamente. La educación sentimental sólo funciona para personas que pueden distenderse el tiempo suficiente para escuchar.

Si Rabossi y yo acertamos al pensar que el fundacionalismo de los derechos humanos está anticuado, entonces Hume es mejor consejero que Kant para que nosotros los intelectuales podamos acelerar el advenimiento de la utopía de la Ilustración que ambos pensadores anhelaron por igual. Entre los filósofos contemporáneos, la mejor

§217 (Si se me acabaron las justificaciones, golpeo en la piedra y mi pala se da vuelta. Entonces, estoy inclinado a decir: ‘Esto es simplemente lo que hago’) (nota librevista)

consejera me parece ser Annette Baier¹⁶. Baier llama a Hume “el filósofo moral de la mujer”, pues Hume sostenía que “una compasión (*sympathy*) corregida (a veces corregida por las reglas) y no la razón que discierne en leyes, es la capacidad moral fundamental”¹⁷. Baier propone que nos deshagamos tanto de la idea platónica de que poseemos un yo verdadero, como de la idea kantiana de que es racional ser moral. En ayuda de este proyecto, ella sugiere que adoptemos la “confianza” y no la “obligación” como la noción moral fundamental. Esta sustitución implicaría que pensemos la difusión de la cultura de los derechos humanos no como una cuestión de ser más conscientes de los requisitos de la ley moral, sino más bien como lo que Baier llama “un progreso de los sentimientos”¹⁸. Este progreso consiste en una capacidad creciente para considerar las semejanzas entre nosotros y personas muy diferentes como algo de mucho más peso que las diferencias. Este es el resultado de lo que he venido llamando una “educación sentimental”. Las semejanzas relevantes no es cosa de compartir un verdadero ser que ejemplifica la verdadera humanidad, sino son pequeñas, superficiales similitudes – como es el cuidado de nuestros padres o hijos – que no nos distinguen curiosamente de otros animales no humanos.

Sin embargo, para aceptar las propuestas de Baier, tendríamos que superar nuestro sentido de que el sentimiento es una fuerza demasiado débil, y que se requiere de algo más fuerte. Esta idea de que la razón es “más fuerte” que el sentimiento, de que sólo una insistencia en la incondicionalidad de la obligación moral posee el poder de cambiar para bien a los seres humanos, es muy

¹⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Annette_Baier#Ethics agosto 2022 (nota librevista)

¹⁷ Baier, *Hume, the Women's Moral Theorist?* en Eva Kittay and Diana Meyers, eds., *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Totowa NJ 1987, p 40.

¹⁸ El libro de Baier sobre Hume se titula *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991 (Un progreso en los sentimientos: Reflexiones sobre el Tratado de Hume). La opinión de Baier sobre la inadecuación de la mayoría de los intentos de los filósofos morales contemporáneos de romper con Kant aparece más claramente cuando caracteriza a Allan Gibbard (en su libro *Wise Choices, Apt Feelings*, (Elecciones sabias, sentimientos aptos)) como centrado “en los sentimientos que una religión patriarcal nos ha legado”, y dice que “Hume juzgaría que Gibbard es, como filósofo moral, básicamente un teólogo disfrazado de compañero expresivista” (p 312)

persistente. Creo que esta persistencia se debe principalmente a la comprensión, sólo semiconsciente, de que si entregamos nuestras esperanzas de un progreso moral al sentimiento, se las entregaremos a la *condescendencia*. Pues dependeremos de aquellos que poseen el poder para cambiar las cosas - gente como los ricos abolicionistas de la Nueva Inglaterra, o ricos de corazón sensible como Robert Owen y Friedrich Engels - en lugar de depender de algo que tenga poder sobre ellos. Tendremos que aceptar el hecho de que el destino de las mujeres de Bosnia depende de que los periodistas de la TV logren hacer para ellas lo que Harriet Beecher Stowe logró para los esclavos negros - de que estos periodistas logren que nosotros, el público que vive en los países seguros, sintamos que estas mujeres son más parecidas a nosotros, más parecidas a verdaderos seres humanos de lo que nos habíamos dado cuenta.

Depender de los impulsos del sentimiento, en lugar de los mandatos de la razón, equivale a creer que las personas poderosas gradualmente dejen de oprimir a los demás, o que dejen de tolerar la opresión de los demás, simple y llanamente por bondad y no por obediencia a la ley moral. Pero es repugnante pensar que nuestra única esperanza de una sociedad decente consista en ablandar los corazones autosatisfechos de una clase ociosa. Queremos que el progreso moral irrumpa desde abajo, en lugar de esperar pacientemente la condescendencia de parte de los de arriba. La popularidad residual de las ideas kantianas respecto a una "obligación moral incondicional" - obligación impuesta por profundas fuerzas no-contingentes y ahistóricas - me parece deberse casi por entero a que aborrecemos la idea de que la gente de arriba tiene el futuro en sus manos, que todo depende de ella, de que no hay nada más poderoso a lo que podamos apelar en contra de ella.

Como todos los demás, para alcanzar la utopía yo también preferiría un camino de abajo hacia arriba, una abrupta inversión de fortuna que haga de los últimos los primeros. Pero no creo que sea así como la utopía llegará a existir. Ni tampoco creo que nuestra preferencia por esta vía preste ningún apoyo a la idea de que el proyecto de la Ilustración yace oculto en las profundidades del alma de cada ser humano. Entonces, ¿por qué esta preferencia nos lleva a resistir la idea de que la sensibilidad quizá sea la mejor arma que poseemos? Creo que Nietzsche dio la respuesta correcta a esta pregunta:

resistimos por resentimiento. *Resentimos* la idea de que tendremos que esperar a que los poderosos dirijan sus pequeños ojos porcinos hacia los sufrimientos de los débiles. Desesperadamente esperamos que haya algo más poderoso y fuerte que *lastimará* a los fuertes si *no* lo hacen – *si* un Dios vengativo, o un alzado proletariado vengativo, al menos un vengativo superyó, o por lo menos la majestad ofendida del tribunal de la razón práctica pura de Kant.

El desesperanzado deseo de un aliado poderoso sin contingencia es, según Nietzsche, el núcleo común del platonismo, de la insistencia religiosa en la omnipotencia divina, y de la filosofía moral kantiana¹⁹.

Creo que Nietzsche dio perfectamente en el clavo cuando emitió este diagnóstico. Lo que Santayana llamó “supernaturalismo”, la confusión entre los ideales y el poder, es *todo* lo que subyace a la afirmación kantiana de que no sólo es mejor sino más racional incluir a los extraños dentro de nuestra comunidad moral que excluirlos. Si estamos de acuerdo con Nietzsche y Santayana respecto a este punto, ni por ello se justifica que le demos la espalda al proyecto de la Ilustración, como Nietzsche lo hizo. Ni tampoco obtenemos una justificación para un sardónico pesimismo respecto a las posibilidades de este proyecto, al estilo de admiradores de Nietzsche como Santayana, Ortega, Heidegger, Leo Strauss y Foucault.

Aunque Nietzsche estaba absolutamente en lo cierto al considerar que la insistencia de Kant en la incondicionalidad era una expresión de resentimiento, estaba absolutamente equivocado al considerar el cristianismo y la era de las revoluciones democráticas como signos de degeneración humana. Desgraciadamente, él y Kant tenían algo en común que ninguno de los dos compartía con Harriet Beecher Stowe - algo que Iris Murdoch ha llamado la “sequedad” y que Jacques Derrida ha llamado el “falocentrismo”²⁰. El elemento común en el pensamiento de ambos fue el deseo de pureza. Este tipo de pureza consiste en ser no sólo autónomo, en el dominio de sí mismo, sino en poseer la especie de autosuficiencia y autoconsciencia de sí que Sartre describe como la síntesis perfecta del en-sí y del para-sí. Sartre indicó, sin embargo, que tal síntesis sólo podría ser alcanzada al

¹⁹ El diagnóstico de Nietzsche se refuerza con el argumento famoso de Elizabeth Anscombe de que los ateos no tienen derecho de usar el término “obligación moral”

²⁰ Es un término que acuña Jacques Derrida, uniendo falocentrismo (centralidad del género masculino) y logocentrismo (la búsqueda central de la verdad) (nota librevista).

liberarse de todo lo viscoso, pegajoso, húmedo, sentimental y mujeril.

Aunque este deseo de pureza viril vincula a Platón con Kant, el deseo de reunir tantos tipos diferentes de personas como sea posible en una cosmópolis vincula a Kant con Stowe. En la historia del pensamiento moral, Kant representa una etapa transicional entre el inútil intento de condenar a Trasímaco por irracional y el útil intento de considerar a cada nuevo bípedo sin plumas que aparece como otro más de nosotros. El error de Kant fue el de pensar que la única manera de lograr una versión modesta, moderada, sin fanatismo de la hermandad cristiana, después del abandono de la fe cristiana, era la de revivir los temas del pensamiento filosófico precristiano. El pretendía que el conocimiento del núcleo del yo hiciera lo que puede hacerse, por medio de una continua actualización y recreación de ese yo, a través de la interacción con otros yo tan diferentes como fuera posible.

Kant realizó ese tipo incómodo de baile en la cuerda floja que se requiere en los períodos transicionales. Su proyecto medió entre una moribunda tradición racionalista y una visión de un nuevo mundo democrático, el mundo de lo que Rabossi llama “el fenómeno de los derechos humanos”. Con el advenimiento de este fenómeno, el espectáculo de Kant en la cuerda floja se ha vuelto anticuado e irrelevante. Ahora estamos en condiciones de abandonar los últimos vestigios de la idea de que los seres humanos se distinguen por su capacidad para saber, más que por sus capacidades para la amistad y el matrimonio igualitario, de que se distinguen por la racionalidad rigurosa, más que por una sensibilidad flexible. Si procedemos así, habremos abandonado la idea de que el conocimiento seguro de una verdad respecto a lo que poseemos en común es un prerrequisito para la educación moral, así como la idea de una motivación específicamente moral. Si hacemos todas estas cosas, entonces consideraremos a los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* de Kant como un antecedente (*placeholder*) del lugar educativo moral que ocupa *La Cabaña del Tío Tom* – según una concesión a las expectativas de una época intelectual en la que la búsqueda del conocimiento cuasicientífico parecía la única respuesta al exclusionismo religioso²¹.

²¹ Véase Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction* (Diseños sensacionales: la obra cultural of American Fiction), Universidad de Oxford Press, NYork, 1985, 179A-1860, para un tratamiento de la novela sentimental que resuena con el

Desgraciadamente, muchos filósofos, especialmente en el mundo angloparlante, todavía intentan aferrarse a la insistencia platónica de que el deber principal de los seres humanos es el de *saber*. Esa insistencia fue la tabla de salvación a la que Kant y Hegel creían teníamos que aferrarnos²². Así como los filósofos alemanes en el período entre Kant y Hegel creían que salvaban a “la razón” frente a Hume, muchos filósofos angloparlantes ahora creen que salvan a la razón frente a Derrida. Pero con la sabiduría de la visión retrospectiva, y con la ayuda de Baier, hemos aprendido a leer a Hume, no como un iconoclasta peligrosamente frívolo, sino como el pensador más húmedo, más flexible, menos falogocéntrico de la Ilustración. Algún día, sospecho, nuestros descendientes llegarán a desear que los contemporáneos de Derrida hubiesen podido leerlo no como un frívolo iconoclasta, sino más bien como un educador de los sentimientos, como otro de “los filósofos morales de la mujer”²³.

punto que estoy tratando de hacer aquí. En su capítulo sobre Stowe, Tompkins dice que le está pidiendo al lector que “deje de lado algunas categorías familiares para evaluar la ficción - complejidad estilística, sutileza psicológica, complejidad epistemológica- y ver la novela sentimental no como un artificio de la eternidad que responde a ciertos criterios formales y a ciertas preocupaciones psicológicas y filosóficas, sino como una empresa política, a medio camino entre sermón y teoría social, que codifica e intenta moldear los valores de su tiempo” (p 126). El contraste que traza Tompkins entre autores como Stowe y “autores masculinos como Thoreau, Whitman y Melville, que son celebrados como modelos de audacia intelectual y honestidad” (p 124) es paralelo al contraste que traté de establecer entre la utilidad pública y perfección privada en mi *Contingency, Irony and Solidarity* (Contingencia, Ironía y Solidaridad), Cambridge University Press, Cambridge, England, 1989. Veo a *La cabaña del tío Tom* y *Moby Dick* como logros igualmente brillantes, logros que no debemos intentar clasificar jerárquicamente, porque sirven para propósitos diferentes. Discutir sobre cuál es la mejor novela es como discutir cuál es el tratado filosófico superior: *Sobre la libertad* de Mill o *Fragmentos filosóficos* de Kierkegaard.

²² Técnicamente, por supuesto, Kant negó el saber para hacer lugar a la fe moral. Pero, ¿qué es la filosofía moral trascendental sino la garantía de que el imperativo no cognitivo, entregado a través de la conciencia moral común, muestra la existencia de un “hecho de la razón” - un hecho acerca de lo que es ser un ser humano, un agente racional, un ser que es algo más que un haz de determinaciones espaciotemporales? Kant nunca pudo explicar cómo el conocimiento trascendental podía ser conocimiento, pero nunca pudo renunciar al intento de reclamar tal conocimiento. Sobre el proyecto alemán de defender la razón frente a Hume, ver Fred Beiser, *El destino de la razón: Filosofía alemana de Kant a Fichte* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1987.

²³ He discutido la relación entre Derrida y el feminismo en *Desconstrucción, Ideología y Feminismo: Una Visión Pragmatista*, a publicarse próximamente en *Hypatia*, y también en mi respuesta a Alexander Nehamas en *Lire Rorty*, Echt, Paris, 1992. Richard Bernstein está,

Si seguimos los consejos de Baier, veremos que no le incumbe al educador moral responder a la pregunta del egotista racional “¿Por qué debería ser moral?” sino más bien a la que se formula mucho más frecuentemente “¿Por qué debe importarme un extraño, una persona que no está emparentada conmigo, una persona cuyos hábitos me resultan repugnantes?” La respuesta tradicional a esta última pregunta ha sido “Porque el parentesco y la costumbre son moralmente irrelevantes, irrelevantes respecto a las obligaciones impuestas por el reconocimiento de la pertenencia a la misma especie”. Esto nunca ha sido muy convincente, pues elude la pregunta: no es seguro si, de hecho, la mera pertenencia a la especie es un sustituto suficiente de un parentesco cercano. Por lo demás, esa respuesta nos deja indefensos ante la réplica desconcertante de Nietzsche: esa noción universalista diría Nietzsche con desdén, sólo se le habría ocurrido a un esclavo - o quizá, a un intelectual, o un sacerdote cuya autoestima y subsistencia depende de que logre que los demás aceptemos una paradoja sagrada, inargumentable, inimpugnable.

Una respuesta mejor sería una larga, triste historia sentimental que comenzara diciendo “Porque así sería si tú estuvieras en la posición de ella - lejos del hogar, entre extraños”, o “Porque quizá llegue ella a ser tu nuera” o “Porque su madre sufría por ella”. Tales historias, repetidas y variadas durante siglos, nos han inducido a nosotros, los pueblos ricos, seguros y poderosos a tolerar y aún a proteger a gentes indefensas - gentes cuyas apariencias o hábitos o creencias al principio parecían un insulto a nuestra propia identidad moral, a nuestro sentido de los límites de la diversidad humana permisible.

Para las personas que, como Platón y Kant, creen en una verdad filosóficamente determinable acerca de lo que significa ser un ser humano, la buena obra permanece inconclusa mientras no respondamos a la pregunta “Sí, pero ¿estamos bajo una *obligación moral* ante ella?” Para personas como Hume y Baier, plantear esa pregunta es una indicación de inmadurez intelectual. No obstante, seguiremos formulando esa pregunta mientras sigamos creyendo con Platón que es nuestra capacidad para *saber* lo que nos vuelve

yo pienso, básicamente acertado al leer a Derrida como un moralista, aunque Thomas McCarthy también tiene razón al decir que la *desconstrucción* carece de uso político.

humanos.

Platón escribió ya hace mucho rato en una época cuando los intelectuales teníamos que pretender que éramos los sucesores de los sacerdotes, cuando teníamos que pretender que sabíamos algo más bien esotérico. Hume hizo lo que pudo por sacudirnos y llevarnos a dejar esa pretensión. Creo que Baier eventualmente tendrá éxito, porque la historia de progreso moral de los últimos doscientos años está a favor suyo. Estos dos siglos se comprenden mejor, no como un período de una profundización en la comprensión de la naturaleza de la racionalidad o de la moralidad, sino como un período en el que ocurrió un progreso asombrosamente rápido en los sentimientos, uno en el que ha llegado a ser mucho más fácil para nosotros ser llevados a la acción gracias a historias tristes y sentimentales.

Este progreso nos ha conducido a un momento en la historia humana en el que es plausible que Rabossi diga que el fenómeno de los derechos humanos es un “hecho del mundo”. Este fenómeno quizá sea pasajero. Pero tal vez señale el comienzo de una época en la que la violación en manada produzca una respuesta tan fuerte cuando ocurre a mujeres como cuando ocurre a hombres, o cuando ocurre a extranjeros como cuando ocurre a gente como nosotros. ||

www.librevista.com, nº 47, agosto 2022