

DERECHOS HUMANOS, RACIONALIDAD Y SENTIMENTALISMO*

Richard Rorty

En su «Carta desde Bosnia», un informe publicado en la revista *New Yorker* a finales del año pasado, 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». Rieff vuelve luego a este tema de la deshumanización:

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 pseudo-humanos. Hacen el mismo tipo de distinción que hacían los cruzados cuando distinguían entre los humanos

* Tomado de *The Yale Review*, volúmen 81, número 4, octubre de 1993, p.1-20.
Traducción: *Anthony Sampson*.

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. Sucedió 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». Como los serbios, Thomas 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 pseudo-humanidad. 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 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 en *La interpretación de las culturas*: «Las aseveraciones más importunas de los hombres respecto a su humanidad adoptan los acentos de un orgullo grupal».

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 pandillas 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 semi-consciente de: «¡Mala peste a vuestras dos familias!» 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 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 limítrofes. 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 tal crianza, eso demuestra que no pertenecen realmente al mismo tipo de ser que nosotros, las personas educables. Los negros, solían decir los blancos de los Estados Unidos y de Africa del Sur, son como los niños; por eso es apropiado llamar a un negro, cualquiera que sea su edad, «chico». Las mujeres, solían decir los hombres, son perpetuamente infantiles; por eso no conviene gastar dinero en su educación y sí 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 Catherine 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 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 todo 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 le 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. El 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 anti-platónicos, 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 singularmente 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.

A mi modo de ver, un importante avance intelectual que ha sido hecho en nuestro siglo estriba en la constante disminución del interés por la pugna 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, y ya no como el animal racional o como 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 Rabossi. En un artículo titulado «Los Derechos Humanos naturalizados», Rabossi sostiene que los filósofos deberían concebir esta cultura como un nuevo hecho afortunado del mundo de después del holocausto. Rabossi quiere que dejen de escudriñar por detrás o por debajo de este hecho, que dejen de intentar detectar y defender sus supuestas presuposiciones filosóficas. A juicio de Rabossi, los filósofos como Alan Gewirth se equivocan al afirmar que los derechos humanos no pueden depender de hechos históricos. «Mi argumento básico», dice Rabossi, es que «el mundo ha cambiado, el fenómeno de los derechos humanos vuelve el fundacionalismo de los derechos humanos caduco e impertinente».

El fundacionalismo de los derechos humanos consiste en la tesis filosófica de que los derechos humanos están incorporados en la naturaleza ahistórica de los seres humanos. La afirmación de Rabossi de que el fundacionalismo está caduco, me parece no sólo verdadera sino importante. En este ensayo me propongo ampliar y defender la afirmación de Rabossi de que la pregunta de si los seres humanos realmente *poseen* los derechos enumerados en la Declaración de Helsinki no vale la pena ser planteada. 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 demuestre la existencia de una naturaleza humana universal. Lo haría sólo si supusiéramos que una reivindicación moral está mal fundada si no la respalda el conocimiento de un atributo distintivamente humano. Mas 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 la existencia de una naturaleza humana universal.

Tradicionalmente, el nombre para el atributo humano compartido que supuestamente funda la moralidad es el de racionalidad. El relativismo cultural está asociado con el irracionalismo, porque niega la existencia de hechos moralmente pertinentes que tengan una existencia transcultural. En ese sentido, para estar de acuerdo con Rabossi, uno efectivamente tiene 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 estructura posibles para la trama 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 fundacionalistas 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 controvertidas. 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 de aumentar la capacidad de predicción, y, por ende, el poder y la eficiencia de nuestras instituciones; esto acrecienta el sentimiento de una identidad moral compartida que nos aglutina en una comunidad moral.

Los filósofos fundacionalistas, como Platón, Santo Tomás 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 todas afirmaciones con respecto a la naturaleza humana. También lo son las contra-afirmaciones 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. Le es esencial a esta idea de un saber moral 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 del pragmatista, punto de vista que auspicio, es una cuestión de eficacia -una pregunta por 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, Santo Tomás 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 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 haber 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 ahistórica, 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 del saber moral no conciernen a la existencia o inexistencia de tal saber, sino que me pregunto si tales invocaciones pueden transformar nuestro comportamiento. 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 constituye 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 se desploma 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 Pierce, consideramos que *toda* creencia es una guía para la acción.

No obstante, aun después de haber pensionado 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 tal vez formularon 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 fundacionalismo de los derechos humanos está caduco. Me propongo examinar, en la segunda parte de este ensayo, 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 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 preguntas 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?

La reanimación -obra de la Ciencia Nueva durante el siglo xviii- de una visión corpuscular, demócrito-lucreciana, de la naturaleza, aterró a tal punto a Kant que lo obligó a inventar la filosofía trascendental, un tipo totalmente nuevo de conocimiento que fue capaz de rebajar 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 supremo. Pero ya para la época de Darwin, esta idea comenzaba a parecer trasnochada. El historicismo que dominaba el mundo intelectual de principios del siglo xix había creado un clima anti-esencialista. De modo que cuando Darwin 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 perennes para determinar la conveniencia del cambio. Son ellos los que piensan que tanto Platón como Nietzsche son anticuados.

La mejor explicación, tanto del triunfo relativamente fácil de Darwin, como de nuestra propia tendencia creciente a substituir la esperanza por el saber, es ésta: los siglos xix y xx presenciaron, entre los europeos y los norte-americanos, 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 nosotros. No necesitamos escudriñar detrás de este hecho histórico en busca de hechos no-históricos respecto a 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 ahistórica. Mientras más posibilidad vemos de re-crearnos 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 preguntar 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 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 substituirle 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 ahistórica de los seres humanos?»- se debía a la respuesta corriente: somos el animal *racional*, aquél que puede *saber* y no sólo sentir. La popularidad residual de esta respuesta explica la popularidad residual de la asombrosa afirmación de Kant de que el sentimentalismo no tiene nada que ver con la moralidad, de que existe algo distintiva 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 fundacionalismo de los derechos humanos es un proyecto caduco.

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 substitución nos permitiría deshilar las entretejidas enseñanzas de Cristo, por un lado, quien decía que el amor importa más que el saber, y, por el otro, la neo-platónica que pregona que la verdad nos hará libres. Mientras sigamos creyendo que existe un poder ahistórico 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 la manipulación 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 apuntalar 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 el ser moral?» El pensaba que la mejor manera de manejar gentes como Trasímaco y Calicles era demostrarles que tenían un interés del que no eran conscientes, un interés en ser racionales, en la adquisición del conocimiento de sí. 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 distinguía entre una obligación moral rígida y categórica y el interés personal flexible y empíricamente determinable. La filosofía moral contemporánea aún está entorpecida por esta oposición entre el interés personal 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 no es más externo a mí mismo que mi deseo de éxito económico.

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 frente al sufrimiento de los que caen por fuera de esa gama, aquellos que él o ella considera como pseudo-humanos.

Platón dejó las cosas montadas de tal modo que los filósofos morales pueden pensar que han fallado, a menos de que convengan al egotista racional de que no debería ser un egotista -convencimiento logrado hablándole de su verdadero, pero lamentablemente descuidado, ser. 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, ramera malévola, 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 son buenos para las matemáticas o la ingeniería o la jurisprudencia. Los jóvenes y resentidos matones de los 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 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 agentividad 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. 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 post-ilustración, el círculo de personas relativamente salvas y seguras quienes han estado manipulándose 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 insensatamente peligroso- permitir que el sentido de comunidad moral se ampliara 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» dominada por una cultura de derechos humanos, no es de ninguna 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 está emparentado con ellas como si fuese un hermano, o a un negro como si fuese blanco, o a un marica como si fuese normal, o a una pagana 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. Responden que estos filósofos parecen ciegos ante distinciones morales absolutamente obvias, distinciones que cualquier persona decente trazaría.

Esta réplica no es meramente un artificio retórico, ni es de ningún modo irracional. Es muy sincera. 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 quiénes *no* son. La mayoría de las personas -especialmente las relativamente no afectadas 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 maricas, *no* ser mujeres, *no* ser intocables. En la misma medida en que están empobrecidos, y en que sus vidas están perpetuamente en peligro, no les queda mucho más que el orgullo de no ser lo que no son para poder sostener su auto-estima. Comenzando con la época cuando 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 negativa a concordar con nosotros obedece al «prejuicio». De este modo, nuestra manera de emplear estos términos nos lleva a asentir cuando Colin McGinn nos dice, en la introducción a su libro reciente, *Moral Literacy: Or, How to Do the Right Thing*, 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 convertirlos a los puntos de vista liberales corrientes con respecto al aborto, a los derechos de los homosexuales 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 impertinentes». Esto se hace manipulando sus sentimientos de tal modo que ellos se imaginan estar en el pellejo de los menospreciados y oprimidos. Semejantes estudiantes ya son tan bondadosos que están muy dispuestos a definir su identidad en términos no-excluyentes. A estos estudiantes únicamente les cuesta esfuerzo dar muestras de bondad hacia quienes consideran irracionales -el fundamentalista religioso, el violador satisfecho de sí, el «skinhead» que se pavonea.

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 más jóvenes criemos de este 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 hubiera podido 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 propia culpa insensata por la que no lo saben. Lo único que tenían que hacer era pensar con un poquito más de empeño, ser un poquito más reflexivas, 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 impertinentes -que todos estos hechos son anulados 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 volvemos irracionales cuando nos preguntan por qué lo desaprobamos». Así que sería mejor enseñar a nuestros estudiantes que estas personas malas no son menos racionales, ni menos clarividentes, ni más atiborradas de prejuicios que nosotros las personas buenas que respetamos la Alteridad. Más bien, el problema de las personas malas consiste en que no tuvieron tanta suerte como nosotros en las circunstancias de su crianza. En lugar de considerar como irracional a toda esa gente allá en el ancho mundo que está tratando de encontrar a Salman Rushdie para matarlo, deberíamos considerarla como despojada de todo lo que nosotros hemos recibido.

Los fundacionalistas piensan que estas personas carecen de la verdad, del saber moral. Pero sería mejor -más concreto, más específico, más indicativo de posibles remedios- pensar que carecen de dos cosas más concretas: la seguridad y la simpatía. Por *seguridad* quiero decir condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgo como para que la diferencia respecto a otros sea inesencial para la auto-estima, el sentimiento del valor personal. Los norteamericanos y los europeos -las personas que tuvieron el sueño de la cultura de los derechos humanos- han gozado de estas condiciones mucho más de lo que ningún otro ha podido gozarlas. Por *simpatía* quiero decir la especie de reacciones que los atenienses tuvieron más frecuentemente después de haber visto *Los Persas* de Esquilo que antes, la especie de reacciones que los

estadounidenses blancos tuvieron más frecuentemente después de leer *La Cabaña del Tío Tom* que antes, la especie de reacciones que tenemos más frecuentemente después de mirar programas televisivos sobre el genocidio en Bosnia. La seguridad y la simpatía van a la par, por las mismas razones por las que la paz y la productividad económica van a la par. Mientras más difíciles están las cosas, más razón hay para tener miedo, más peligrosa es la situación, y dispone uno de menos tiempo y energías para ponerse a pensar en cómo las cosas podrían estarles yendo a personas con quienes uno no se identifica de manera inmediata. La educación sentimental sólo funciona para personas que pueden distensionarse el tiempo suficiente para ponerse a escuchar.

Si Rabossi y yo tenemos la razón al pensar que el fundacionalismo de los derechos humanos está caduco, entonces Hume es un mejor consejero que Kant en lo que concierne a cómo, nosotros los intelectuales, podemos acelerar el advenimiento de la utopía de la Ilustración que ambos pensadores anhelaron por igual. Entre los filósofos contemporáneos, la mejor consejera me parece ser Annette Baier. Baier llama a Hume «el filósofo moral de la mujer», pues Hume sostenía que «una simpatía corregida (a veces corregida por las reglas) y no la razón que postula leyes, es la capacidad moral fundamental». Baier propone que nos deshagamos tanto de la idea platónica de que poseemos un verdadero sí mismo, como de la idea kantiana de que es racional ser moral. Para coadyuvar a este proyecto, ella sugiere que tomemos la «confianza» y no la obligación moral como la noción moral fundamental. Esta substitución implicaría que pensemos la difusión de la cultura de los derechos humanos no como una cuestión de llegar a ser más conscientes de los requisitos de la ley moral, sino más bien como lo que Baier llama «un progreso de los sentimientos». Este progreso consiste en una capacidad creciente para considerar las semejanzas entre nosotros y personas muy desemejantes como algo de mucho más peso que las diferencias. Este es el resultado de lo que he venido llamando una «educación sentimental». Las semejanzas pertinentes no consisten en el hecho de compartir un verdadero y profundo sí mismo que ejemplifica concretamente la verdadera humanidad, sino que son semejanzas superficiales tales como el velar por nuestros padres e hijos -semejanzas

que no nos distinguen en un grado apreciable de muchos animales no humanos.

No obstante, para aceptar las propuestas de Baier, tendríamos que superar la noción 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 persistente. Creo que esta persistencia se debe principalmente a la idea, sólo semi-consciente, de que si entregamos nuestras esperanzas de un progreso moral al sentimiento, se las entregamos, de hecho, 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 generoso 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 televisión logren hacer para ellas lo que Harriet Beecher Stowe logró para los esclavos negros -de que estos periodistas logren que nosotros, el público a salvo 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 consiste en ablandar los corazones satisfechos de sí de una clase ociosa. Quisiéramos que el progreso moral irrumpiera 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, de hecho, así sea 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 el sentimentalismo 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 su puerca mirada, abriendo lentamente sus mequinos corazones, hacia los sufrimientos de los débiles. Desesperadamente anhelamos que haya algo más fuerte y más poderoso que *herirá* a los fuertes si no hacen caso -si no un Dios vengador, entonces un sublevado proletariado vengador, o, por lo menos, un superyo vengativo, o, como mínimo absoluto, la majestad ofendida del tribunal kantiano de la razón práctica pura. El anhelo desesperanzado de un aliado poderoso y no-contingente es, según Nietzsche, el núcleo común del platonismo, de la insistencia religiosa en la omnipotencia divina, y de la filosofía moral kantiana.

Creo que Nietzsche dio perfectamente en el blanco 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 más bondadoso 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, no 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 pesimismo sarcástico respecto a las posibilidades de este proyecto, al estilo de admiradores de Nietzsche como Santayana, Ortega, Heidegger, Leo Strauss y Foucault.

Pues, aunque Nietzsche estaba absolutamente en lo cierto al considerar que la insistencia de Kant en la incondicionalidad era una expresión del resentimiento, estaba absolutamente equivocado al considerar el cristianismo y la era de las revoluciones democráticas

como signos de la degeneración humana. Tristemente, 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 falogocentrismo. El elemento común en el pensamiento de ambos fue el deseo de pureza. Esta especie de pureza consiste en ser no sólo autónomo, en el dominio de sí, sino en poseer la especie de autosuficiencia consciente 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 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 cosmopolis 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, no-fanática de la hermandad cristiana, después del abandono de la fe cristiana, era la de resucitar los temas del pensamiento filosófico pre-cristiano. El pretendía que el conocimiento de un sí mismo nuclear hiciera lo que sólo puede hacerse mediante la continua renovación y re-creación del sí mismo, a través de la interacción con otros tan disímiles de uno mismo como 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 impertinente. Ahora estamos en una posición que favorece que dejemos de lado 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 inter-étnico, de que se distinguen por la racionalidad rigurosa, más que por un sentimentalismo 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 prerequisite 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 lugarteniente de *La Cabaña del Tío Tom* -una concesión a las expectativas de una época intelectual en la que la búsqueda del conocimiento cuasi-científico parecía la única respuesta al exclusionismo religioso.

Desgraciadamente, muchos filósofos, especialmente en el mundo anglo-parlante, todavía intentan aferrarse a la insistencia platónica de que el deber principal de los seres humanos es el de *saber*. Esa insistencia fue la boya de salvamento a la que Kant y Hegel creían que teníamos que aferrarnos. Así como los filósofos alemanes en el período entre Kant y Hegel creían que salvaban a «la razón» frente a Hume, muchos filósofos anglo-parlantes 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».

Si seguimos los consejos de Baier, veremos que no le incumbe al educador moral responder a la pregunta del egotista racional «¿Por qué debo 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 grado de parentesco y la costumbre no son moralmente pertinentes, no son pertinentes respecto a las obligaciones impuestas por el reconocimiento de la pertenencia a la misma especie». Esto nunca ha sido muy convincente, pues es una petición de principio: no es seguro si, de hecho, la mera pertenencia a la especie es un subrogado 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, a un sacerdote cuya auto-estima y *modus vivendi* dependen de que logre que los demás aceptemos una paradoja indefendible, inimpugnable y sagrada.

Una respuesta mejor sería una larga, triste historia sentimental que comienza diciendo «Porque así sería si tú estuvieras en la posición de ella -lejos de casa, 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 aun a proteger a gentes indefensas - gentes cuyas apariencias o hábitos o creencias al principio parecían un insulto a nuestra propia identidad moral, nuestro sentido de los límites de la variación humana permisible.

Para las personas que, como Platón y Kant, creen en una verdad filosóficamente determinable respecto a lo que significa ser un ser humano, la buena obra permanece inconclusa mientras no respondamos a la pregunta «Sí, ¿pero está bajo una *obligación moral* frente a ella?» Para personas como Hume y Baier, plantear esa pregunta es una indicación de puerilidad intelectual. Pero seguiremos formulando esa pregunta mientras sigamos creyendo con Platón que es nuestra capacidad para *saber* lo que nos vuelve humanos.

Platón escribió ya hace mucho rato, en una época cuando los intelectuales teníamos que fingir que éramos los sucesores de los sacerdotes, cuando teníamos que fingir que sabíamos algo más bien esotérico. Hume hizo lo que pudo por sacudirnos y llevarnos a dejar de fingir. Baier, a mi juicio el más original y el más útil de los filósofos morales contemporáneos, sigue aún tratando de sacudirnos y llevarnos a dejar el fingimiento. 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 real». Este fenómeno quizá no sea sino una pompa de jabón. Pero tal vez señale el comienzo de una época en la que la violación en pandilla 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.