

DESDE LAS INTERACCIONES PARTICIPATIVAS HACIA LAS COMUNIDADES MORALES

FROM PARTICIPATIVE INTERACTIONS TO MORAL COMMUNITIES

ANGELA NIÑO CASTRO

Universidad Santo Tomás, Colombia. angelaninocastro@gmail.com

RECIBIDO EL 2 DE JULIO DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE OCTUBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

En el marco del naturalismo moral Peter F. Strawson propone que la moralidad es parte de nuestra natural participación en relaciones humanas donde los otros no pueden resultarnos indiferentes. Sin embargo, esta innegable ganancia teórica de Strawson, puede quedar debilitada por la insuficiente importancia que el anglosajón concede a las comunidades morales. Como agudamente lo ha puesto de presente Rorty, los sentimientos morales, tal como los concebía Strawson, no transcurren fuera o al margen de diversas comunidades morales. Cuestión que nos ha conducido a afirmar, inspirados en Rorty, que responsabilizarse por el otro depende de la posibilidad de constituir comunidades morales más incluyentes. A ello debe sumarse, pensamos, el planteamiento de Baier, de una educación sentimental que comienza en el nacimiento con el recibimiento amoroso de nuestros familiares, quienes a través de su afecto progresivamente nos van entregando esa confianza inicial que nos permitirá conquistar "una versión modesta, atemperada, no fanática de la hermandad cristiana" de alcance universal.

In the framework of the moral naturalism Peter F. Strawson proposes that morality is part of our natural participation in human relations where others cannot turn out indifferent to us. Nevertheless, this undeniable theoretical achievement of Strawson, can result weakened because of the insufficient importance that the Anglo-saxon gives to moral communities. Acutely, has said Rorty, moral sentiments in the way conceived by Strawson do not takes place outside or to the margin of diverse moral communities. This issue has conducted us to affirm, inspired in Rorty, that being responsible for the other depends on the possibility of built more inclusive moral communities. We guess Baier's approach related to sentimental education should be added to that, which starts from the birth with the lovely reception of our relatives, who through their dearness progressively are giving us the initial trust that will permit us conquer "a modest version, attenuated, non fanatic of the Christian brotherhood" of universal reach.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

A. Baier, comunidades morales, confianza, sentimientos morales, Strawson, R. Rorty.

A. Baier, moral communities, trust, moral sentiments, Strawson, R. Rorty.

* Rorty, R. "Verdad y progreso". En: *Escritos filosóficos* 3. Barcelona: Paidós, 2000. p. 239.

*“Entonces el señor le preguntó a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel?
Y Caín contestó. No lo sé. ¿Acaso es mi obligación cuidar de él?”
(Gén. c.4, v.9)*

El punto de partida del presente escrito es el caso común pero, como lo señala Rorty, ignorado por buena parte de la filosofía moral, de aquel que se preocupa y responde de manera moralmente impecable por sus familiares y amigos, pero al que le resultan indiferentes todos los demás. En otras palabras, el motivo de estas reflexiones es la pregunta planteada por Caín al Señor ¿es mi obligación cuidar al otro? Nuestro propósito es mostrar, en un primer momento, en el marco del naturalismo moral de Peter F. Strawson, como el término obligación moral se debilita hasta el grado de convertirse en inapropiado para pensar la moral; para ello nos remitiremos a su ensayo *Libertad y Resentimiento*, en el que el anglosajón piensa la moralidad como parte de nuestra natural participación en relaciones humanas donde los otros no pueden resultarnos indiferentes.

En un segundo momento, confrontaremos la postura del pensador inglés con el naturalismo darwinista que propone el norteamericano Richard Rorty, para ver desde este diálogo una posible objeción a la propuesta de Strawson en términos de la poca relevancia que le concede a las comunidades morales. A partir de dicha objeción mostraremos, junto con Rorty en los textos aquí consultados, dos implicaciones que conllevan pensar el fenómeno moral tomando como centro de gravedad las comunidades morales; a saber: primero, un naturalismo moral que evoluciona por innumerables mediaciones simbólicas en una educación sentimental que nos lleva a la constitución de comunidades morales más amplias; segundo, una reconsideración de la supuesta diferencia entre el interés propio y el punto de vista general. Desarrollaremos especialmente este último aspecto, pues ha sido una preocupación constante de la filosofía moral pensar el supuesto paso del interés por los nuestros al interés por toda la humanidad. En este sentido la propuesta de Rorty representa una ganancia, su idea de un progreso moral atenua, si no elimina, esta distancia entre interés propio y moralidad. A nuestra consideración, en esta misma dirección se encuentra Annette Baier, quien afirma que la moralidad comienza en las relaciones recíprocas de confianza en nuestros círculos o grupos íntimos.

Por esta razón, en un tercer y último momento, desde el aporte de pensadores como Baier, entre otros, nuestra intención será valorar positivamente estas relaciones cercanas, como las familiares, que nos

acogen en el mundo dándonos un sentido de lo humano sin el cual resultaría impensable integrar progresivamente a los extraños en nuestra comunidad moral.

I

En *Libertad y Resentimiento*, Strawson toma partido por el que llama el lugar común de la filosofía moral, “la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros”¹. En efecto, la anterior es una afirmación que ya encontramos en Hume y que en Strawson halla un desarrollo interesante al ofrecer una amplia gama de sentimientos que nos dan cuenta de “cómo es en realidad mantener relaciones interpersonales comunes”². A través de esta compleja red de sentimientos, demuestra que las relaciones interpersonales llevan anejo al menos un compromiso moral ineludible, a tenor del cual esperamos un grado razonable de buena voluntad o de interés hacia nosotros y hacia los demás. Strawson, a título de ejemplo, toma el caso de los “agravios”. Al respecto nos dice que cuando alguien sufre un daño es normal que experimente “resentimiento” contra el ofensor, pues en tal caso su esperanza de contar de parte de los otros con un grado de buena voluntad, ha sido defraudada. Se pregunta Strawson si este tipo de sentimiento y demanda pueden ser absolutamente inhibidos. Su respuesta es no; ni aún considerando las posibles disculpas que el agente pueda ofrecer, ninguna de ellas “invita a que suspendamos nuestras actitudes reactivas hacia el agente, ni en el momento de su acción ni en general”³. Así, cuando alguien ofrece disculpas alegando que no era su intención o que desconocía las consecuencias, con ello no hace inapropiada la demanda ni tampoco hace que él como agente no aparezca como el responsable de sus acciones.

La única forma posible de suspender las actitudes reactivas hacia el agente sería si dejamos de considerarlo como tal y lo empezamos a objetivar de manera que no sólo suspendemos nuestras actitudes reactivas hacia él, sino que de hecho lo dejamos por fuera de la interacción humana, convirtiéndolo exclusivamente en objeto de tratamiento clínico, de aislamiento, etc. Esta es la situación, por ejemplo, del trastornado mental a quien no le imputamos responsabilidad moral

¹ Strawson, P.F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995. p. 43.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibidem.*

alguna, sencillamente porque adoptamos una actitud objetiva en vista de la cual lo consideramos incapaz para las relaciones interpersonales.

Desde la perspectiva de Strawson, el juego de transacciones en el que entramos cotidianamente nos hace vernos unos a otros como agentes morales. Lo anterior también se aplica al importante caso de la "indignación", ese sentimiento que se produce en quien no ha sido objeto directo de ninguna ofensa o daño, empero, es capaz de experimentar resentimiento en nombre de otro. La indignación es la expresión de una demanda general de buena voluntad que esperamos para con los demás. Tal sentimiento sólo puede ser inhibido y con éste las expectativas que lo acompañan, a fuerza de considerar al otro bajo el punto de vista objetivo. Con la indignación suspendemos parcialmente nuestra buena voluntad hacia el agente sin que por ello lo excluyamos de la comunidad moral, pues precisamente la indignación es una demanda hecha al agente para que repare lo que haya de reparable en las expectativas normativas quebradas. A esta red de sentimientos es imprescindible, igualmente, la "culpa", que es la expresión de las demandas normativas que hacemos a nosotros mismos. Pese a su importancia, Strawson no se extiende en mayores consideraciones al respecto.

Al cabo de este breve repaso de la propuesta de Strawson, podemos afirmar que sólo podemos hablar de obligación moral si por ésta entendemos este juego de demandas y expectativas que emanan de nuestra natural actitud de participantes en interacciones humanas; "excepcionalmente, he dicho, podemos tener vínculos directos con los seres humanos sin que exista grado alguno de compromiso personal, tratándoles simplemente como criaturas que pueden ser manejadas según nuestros propios intereses"⁴.

Este planteamiento de una moral de participantes, nos permite pensar un *punto de vista general* que se logra sin tener que asumir la postura de un espectador imparcial, muy por el contrario, incluso en el caso de la indignación, las demandas generales son posibles precisamente porque participamos de estas reacciones reactivas.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

II

Ahora bien, reconociendo las innegables ganancias teóricas de Strawson, consideramos que se puede plantear una objeción, a nuestro juicio válida, a partir del naturalismo darwinista rortiano. En efecto, para Strawson el punto de vista objetivo no es algo en lo que naturalmente podamos persistir, “no podemos adoptar tal actitud por mucho tiempo o del todo”⁵, pues ello no corresponde a la actitud de un sujeto “normal” en medio de interacciones personales “normales” de un mundo civilizado. El caso contrario sería para Strawson el del psicópata. No obstante, como lo mencionamos al comienzo, el caso más común es el de la persona que responde moralmente por los suyos, pero, que sin ser un psicópata, desconoce a aquellos que no entran en su círculo más cercano. No podemos ignorar que las actitudes reactivas que adoptamos como participantes están sujetas a nuestra pertenencia a comunidades morales, generalmente estrechas y limitadas. Quienes viven en sociedades como las nuestras, algunas tan violentas y convulsas, nos vemos tentados a pensar que no nos encontramos en la situación normal que describe Strawson, que, a nuestro parecer, corresponde cabalmente a una sociedad bien ordenada. A la luz de lo acabado de decir, cobra especial relieve el juicio de Rorty, quien hace notar que no basta con nuestra pertenencia a una misma especie para “formar parte de una comunidad moral”⁶.

Consecuente con lo anterior, Rorty muestra las profundas implicaciones de las comunidades morales. Por ejemplo, nos dice, en el conflicto entre serbios y musulmanes o entre nazis y judíos, no es posible que los unos sientan por los otros que están quebrando con sus actos las esperanzas normativas de buena voluntad, sencillamente los serbios jamás van a sentir indignación al presenciar la tortura de un musulmán; es más, con el sufrimiento de los musulmanes “consideran que están actuando en interés de la verdadera humanidad al purificar el mundo de pseudohumanidad”⁷. En situaciones como las mencionadas por el pensador estadounidense, no se trata tanto de que nazis o serbios asuman una actitud objetiva al tipo de Strawson, pues es evidente que incluso en la actitud objetiva se trata de controlar y comprender al otro del modo más deseable: en las situaciones mencionadas, de lo que se trata es de una desaparición absoluta del otro, simplemente el

⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶ Rorty, R. *Verdad y progreso*. Op Cit., p. 233.

⁷ *Ibíd.*, p. 220.

otro no es un ser humano. Incluso la parte del mundo que goza de democracias sólidas y ricas no es raro que se muestre incapaz de sentir indignación ante esta pugna entre serbios y musulmanes, para cuantos, desde su perspectiva, era simplemente un conflicto entre animales que no “parece que a los seres humanos se nos haya perdido nada en estas peleas”⁸. Por lo visto, los sentimientos reactivos de los cuales emergen nuestras consideración morales, dependerán en últimas de a quiénes consideremos que son como nosotros; “todo depende de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro”⁹.

¿Qué supone este cambio de centro de gravedad de las cuestiones morales? ¿Qué implica pensar en la construcción de las comunidades morales cada vez menos estrechas? ¿Acaso pensar fuera de los límites del naturalismo? Rorty, sin abandonar el horizonte naturalista, propone un naturalismo evolutivo. En efecto, siendo consecuente con el naturalismo que instauraron Hume y Strawson, entre otros, considera que la moral no es producto de una facultad ahistórica llamada “razón” que *a priori* nos impone principios universales e incondicionados. Sin embargo, su planteamiento parte de un pragmatismo darwinista, que consiste en afirmar que entre los seres humanos y el resto de animales sólo hay una diferencia de grado de complejidad, no de naturaleza. Según este orden de ideas, la evolución cultural sucede a la evolución biológica, sin que ello signifique un cambio radical. Aceptando que no hay diferencias cualitativas entre animales y humanos, nuestra mayor complejidad, según piensa Rorty, sólo nos conduce a hacernos cargo de nuestra propia evolución. Esta perspectiva darwinista, sumada al pragmatismo, nos permite afirmar que la mejor forma de encargarnos de nuestra evolución es apostarle a acciones que favorezcan lo mejor posible la vida. Lo anterior, en el ámbito de la moral, se traduce en la cuestión de buscar eficazmente, ajustar o adaptar nuestra identidad moral a las necesidades de otros seres humanos, es decir, cómo lograr una coexistencia no excluyente. Este proceso de ajustamiento progresivo no precisa de un incremento de conocimiento moral, sino de una apuesta por una identidad moral que expanda sus fronteras, dispuesta a no tomar como esenciales alguno de sus rasgos.

Ahora bien, Rorty acepta que una concepción sobre la moral como la esbozada en su pragmatismo combate con la tradicional distinción entre prudencia y moral de principios, prescindiendo en últimas de los

⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁹ *Ibid.*, p. 232.

principios morales incondicionados. En efecto, la idea de reajustar la propia identidad moral a las necesidades de los otros, obedece en últimas al reconocimiento de nuestra naturaleza relacional; es consecuencia de comprender que los demás están referidos a mi vida, pues comparto con ellos un contexto de tradiciones y contextos históricos. Por ello, tanto Dewey como Rorty están de acuerdo en que la filosofía moral que ha pretendido buscar principios incondicionados y universales supone que el ser humano es no relacional, capaz de una existencia independiente de los otros. Por su parte el pragmatismo, profesado por los dos pensadores del norte, afirma el carácter relacional del ser humano que le hace imposible lograr un punto de vista imparcial. En este sentido, la moralidad no es más que el ejercicio de la prudencia. Para sustentar tal afirmación se apoya en Dewey: según éste en la vida cotidiana recurrimos a formas familiares y relativamente no controversiales para lidiar y adaptarnos a las necesidades de los otros, formas dadas por el hábito y la costumbre. Cuando lo acostumbrado se muestra como ineficiente para ayudarnos en nuestra convivencia se hace necesaria una deliberación más consciente, como también formular explícitamente esos preceptos que nos son habituales. Sin embargo, dicha deliberación no conlleva nunca a adoptar un valoración neutral, está vinculada internamente con uno mismo, con su contexto vital, con su biografía; sólo que, según lo complejo o controvertido de la situación, análogamente será la deliberación para sortear la dificultad, *“morality is simply a new and controversial custom”*¹⁰.

La pretensión de Rorty de acercar la eticidad y la moralidad, también permite reconsiderar la radical oposición entre el propio interés y el interés por los demás, que ha sido siempre el punto de quiebre de la filosofía que privilegian los sentimientos en la constitución moral de los individuos. Un problema que ya Hume planteaba una vez introdujo su dispositivo de la simpatía como aquel que nos hace naturalmente preocuparnos por la suerte de los otros, pues encuentra que este dispositivo es parcial, condicionada por las relaciones que esos otros tengan con nosotros. Una vez expuesta esta debilidad de la simpatía, Hume descubre la manera en que corregimos nuestros sentimientos para lograr un punto de vista estable y general; tal manera es la “conversación” que nos lleva a extender nuestra preocupación por los otros. Por su parte Rorty, haciendo eco de la postura humeana, juzga que los intereses de los otros se pueden relacionar con mi propio proyecto

¹⁰ Rorty, R. “Ethics without principles”. En: *Philosophy and social hope*. New York: Penguin books, 1999. p. 76.

vital sin oposición en tanto vayamos reconstruyendo los límites de nuestro propio yo, “*increasing responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people and things*”¹¹.

El dispositivo para ampliar nuestras comunidades morales consiste aquí, como en Hume, en privilegiar la conversación, pero también en potenciar nuestra capacidad narrativa. Al respecto es pertinente mencionar la contribución de Ricoeur, para quien la identidad es básicamente narrativa, “la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa”¹². Nos autocomprendemos en la medida en que nuestra vida se nos presenta como un relato, tejido por las historias que nos cuenta, por nuestra participación en los relatos de otros. Así, “ningún ser humano puede prescindir de las formas de mediación simbólico- narrativas que condicionan su ser en el mundo”¹³. Lo anterior nos permite afirmar, junto con Rorty, que nos ponemos en relación con los otros narrativamente; gracias a este tipo de comunicación somos capaces de participar imaginativamente en la vida de otros, conocerlos, ponernos en sus zapatos. En esta interacción narrativa tiene lugar esa posibilidad de ver que las similitudes sobrepujan las diferencias entre nosotros, similitudes que no tienen “que ver con compartir un verdadero yo profundo”¹⁴, sino en encontrar “coincidencias modestas” y superficiales, como creencias y deseos. Además de lo ya dicho, la narración tiene un valor adicional en los asuntos morales; ésta es indispensable para la deliberación prudencial. Recordemos que la prudencia está ligada a la perspectiva personal, a la autocomprensión y a la forma en que me gustaría vivir. En este tipo de deliberación nos movemos dinámicamente entre memoria e imaginación, ello es posible gracias a que podemos configurar nuestra vida narrativamente, pues al narrar no sólo rememoramos quiénes hemos sido sino que en esta vuelta al pasado podemos dotar de nuevo sentido lo ya transcurrido. Resemantizando continuamente nuestra vida vamos encontrando nuevas alternativas de configurar nuestro propio yo para nuestro futuro. Nuestra capacidad narrativa viene a confirmar esa maleabilidad del yo, que puede responder a las necesidades de grupos cada vez más incluyentes.

En este sentido el progreso moral consistirá en una educación sentimental, que no puede consistir más que en valerse de los dispositivos

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

¹² Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. Vol. III. México: Siglo veintiuno, 1995. p. 997.

¹³ Barcena, F. *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós, 2000. p. 103.

¹⁴ Rorty, R. *Verdad y progreso*. Op. Cit., p.236.

anteriormente mencionados, que permiten estemos “menos tentados de mirar a los que son diferentes como si sólo fueran cuasihumanos”¹⁵.

Se podrá advertir que la propuesta rortyana de las modestas coincidencias, aún con su innegable importancia, se queda corta en el intento de construir comunidades morales amplias. Para ver sus limitaciones, podríamos recordar aquel cuento de Eduardo Galeano que describe a un torturador que después de aplicar a su víctima las estrategias más dolorosas, se sentaba junto al torturado y “le hablaba de sus problemas familiares y del ascenso que no llega y lo cara que está la vida. El torturador hablaba de su mujer insufrible y del hijo recién nacido, que no lo había dejado pegar un ojo en toda la noche”¹⁶. ¿Quiere decir con ello que vemos la propuesta de Rorty tan poco definitiva en los asuntos morales que es mejor descartarla? De ninguna manera; a nuestra consideración es indispensable complementar las ganancias que la propuesta de Rorty significa, con el aporte de Baier.

III

El pensamiento de Annette Baier aporta un elemento indispensable para pensar la conformación de comunidades morales tanto íntimas como amplias, un elemento previo a las interacciones comunicativas conversacionales y narrativas, “*morality starts out not as an obligation but as relation of reciprocal trust among a closely knit group, such as a family or clan*”¹⁷. Para Baier la moralidad empieza con la experiencia en la familia, la cual sin importar que tan convencional o no sea, brinda afecto y amor al recién nacido, en esa experiencia de acogida se van entretejiendo lazos de confianza recíproca que nos permiten vivir con la certeza de que los miembros de nuestra familia responderán a nuestras necesidades. Desde la postura de Baier, no es posible que atendamos al rostro del otro, sin esta primordial experiencia de amor “*we get psychopaths-people whose self conception involves no relations to others- only when parental love, and the trust such love creates in the child, are absent*”¹⁸. Para esta pensadora en el hondón de la moralidad se encuentra la confianza como uno de sus momentos cenitales. Esta convicción la ha llevado a indagar con notable finura las distintas expresiones y modalidades de la confianza,

¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

¹⁶ Galeano, E. “La vida profesional”. En: *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo veintiuno, 2002. p. 93.

¹⁷ Rorty, R. “Justice as larger royalty”. En: *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 78.

según los sujetos, las circunstancias, las motivaciones, el carácter de aquello que es objeto de confianza, etc. Esta ardua pesquisa le deja una curiosa constatación; con lo que se encuentra en su búsqueda es con un *“strange silence on the topic in the tradition of moral philosophy with which I am familiar”*¹⁹. Lo anterior no significa que nadie haya reparado hasta ahora en un ingrediente tan capital en toda relación humana como es la confianza. Muy al contrario, juristas, sociólogos, psicólogos, filósofos morales, cada uno desde su particular óptica y según determinados intereses y propósitos, se han ocupado largamente de analizar la confianza, no obstante, *“but we, or at least I, search in vain for any general account of the morality of trust relationships”*²⁰.

Dentro de los acotados márgenes de un trabajo de esta naturaleza, resultaría impertinente, internarnos en el análisis del multifacético y dinámico fenómeno de la confianza en la infinidad variopinta de las relaciones humanas. Ni siquiera, podríamos dar un tratamiento idóneo a las relaciones más cercanas dentro del círculo de la familia. Más bien, en el seno de éste esbozaremos, inspirados en Baier, también en Duch y en Zubiri, los perfiles de lo que a todas luces es su centro irradiador, la natalidad. Esas “coincidencias modestas” que, según Rorty, son suficientes para participar en las conversaciones y narrativas que tejen las relaciones y participaciones humanas, no tienen que ser necesariamente “superficiales”. Hay al menos un “coincidencia” modesta ciertamente -que no superficial-, si por tal entendemos elemental o primordial, que nos liga a todos los humanos: la “acogida”. Según el pensar del catalán Lluís Duch, todo humano es un “ser acogido y reconocido”²¹. Nacer, para el ser humano es mucho más que iniciar la vida extrauterina. Ciertamente nacer es desprenderse de la progenitora, pero a la vez es “venir al mundo”, en la forma de ese concreto mundo humano que lo acoge. Todo grupo humano va constituyendo unas “estructuras de acogida”²²; una de éstas y la primordial es la familia, según sus múltiples formas de organización e institucionalización propias de cada grupo y de sus formas de evolución histórica y cultural.

En esa originaria estructura de acogida que es la familia, tiene lugar no sólo la entrada al mundo humano y a la realidad toda, sino que ocurre, mediante diversos “rituales de iniciación”, la *instalación* en ese mundo

¹⁹ Baier, A. *Moral prejudice*, Cambridge: Harvard University press, 1996. p. 96.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Duch, Ll. *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta, 2002. p. 11ss.

²² *Ibid.*, p. 13 ss.

y en sus respectivos universos institucionales y simbólicos. Para Zubiri, el carácter esencial de toda vida es la “autoposición”²³. La humana no hace excepción a ello. En efecto, el desarrollo embrionario y fetal es, en cuanto vida, un proceso de autoposición manifestado externamente en algún grado de “independencia” para ejercer “control” sobre su medio. Paradójicamente, la enorme dilatación del medio y la consiguiente “ampliación de la independencia” conquistadas por el pimpllo al nacer, las logra al precio de una correlativa y riesgosa “pérdida de control”. Por eso, lo que para los padres es un venir al mundo, para el nuevo retoño es un “quedar a la intemperie” como un ser indigente y atenazado por la necesidad. De ahí que la desvinculación implique para el crío un “retorno” a la madre y a quienes le rodean en busca de “sustento” y “protección”; dos necesidades, nos dice el pensador vasco, que dejan indeleble impronta en la vida²⁴. Los nuevos lazos que va a anudar especialmente con la progenitora constituirán esa profunda “urdimbre afectiva” fuente de “confianza”²⁵ de la que manan toda fe y toda esperanza, y que dejará indeleble huella, en casos penosa y corrosiva, en la nueva vida.

Para entender mejor la enorme trascendencia personal y social de esta urdimbre amorosa, es necesario volver analíticamente sobre la estructura de ese tándem radical ya mencionado: retorno a la madre del niño menesteroso y desorientado y respuesta hospitalaria de ésta. No se trata acá de que el niño tenga una especie de conciencia larvada que le dijera: es así que me encuentro en este estado de inaplazable necesidad, luego debo acudir a mi madre para que me satisfaga. Esto es imposible, ante todo porque el recién nacido no empieza por ser un yo que va en busca de otro u otros yo que lo socorran. Inicialmente, el infante acude vacilante a su entorno en el que, si tiene suerte, pronto empiezan a destacarse aquellas “cosas” que acuden a socorrerlo acercándole los satisfactores de su necesidad y brindándole cobijo protector. Es de esta manera que esas “cosas semovientes” se van convirtiendo para el cachorro en lo “míos”; inicialmente son los “otros como míos”, poco más que extensiones de su propio cuerpo. De ahí ese “egoísmo” tan característico de los pequeños. Sólo a medida que avanza, se diversifica y consolida esa alboral interacción, van dibujándose los “otro como yo”,

²³ Cfr. Zubiri, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986. p. 576

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 561.

²⁵ Científicos sociales como el germano U. Beck denominan a las sociedades postmodernas, “sociedades de riesgo”, en ellas hombres y mujeres experimentan la pérdida o la erosión de esa confianza fundamental que alimenta el sano discurrir de la vida y de las relaciones humanas. Cfr. Duch, Ll. Op. Cit., p. 105 ss.

hasta que si todo se desenvuelve bien se constituyen en “otros que yo”, es decir, en alteridades subjetivas plenas. Así, queda bien claro que en este punto las cosas no ocurren como modernamente se ha pensado, esto es que lo originario y fundante es el yo y luego, por ejemplo por una especie de analogía, se va conformando la subjetividad de los otros. Subjetividad e intersubjetividad ni siquiera parecen transcurrir como dos procesos paralelos, son más bien uno solo de carácter bifronte, grandemente complejo y problemático.

Todavía podría pensarse que esa busca afanosa del niño y esa ayuda salvadora de los otros, es una especie de neutro “ir y venir”. No es así, no sólo porque en él se le ponen al alcance las cosas que el retoño necesita, sino fundamentalmente porque con esas “cosas” se le trasmite algo más, ¿qué?: ante todo y sobre todo, el “sentido de lo humano”, “[...] se transmite al nacido –certifica Zubiri-, ante todo el *sentido humano* de las situaciones en que está incurso y de las realidades con las que tiene que tratar [...]”²⁶. Esa transmisión es lo que el pensador español entiende por educación, dándole a ésta su sentido más fundamental. En efecto, ese sentido originario va decantando el “círculo” humano y humanizante en el que el “otro”, se constituye en mi semejante y mi prójimo del que soy, antes de cualquier pacto u obligación, ya responsable. Cuando para ese niño, el “círculo” queda huérfano de esa trama afectiva tejida entre él y los otros que le son significativos o lo más común tal vez, cuando esa trama por los motivos que sea queda defectuosa y contrahecha, los distintos plexos de interacciones humanas de las que naturalmente nos vamos haciendo participantes en calidad de sujetos morales, quedarán irremediabilmente dañadas. Difícilmente se irán fraguando en ellas esas actitudes e intereses de los otros hacia nosotros y de nosotros hacia ellos, que tan lúcidamente examina Strawson, y menos se irán decantando esas demandas recíprocas de buena voluntad operantes antes de cualquier obligación.

Quizá lo más perverso de esa urdimbre amorosa fallida, sea lo que bien ha puesto de presente Rorty, esto es, que se estreche y cierre prematuramente ese “círculo hermenéutico” originario. Esa cerrazón es la que prohija situaciones morales tan paradójicas y ominosas como la que tan bellamente ha sabido poetizar Eduardo Galeano. Pese a lo repudiable de esas situaciones, no parecen por desgracia ser algo excepcional. Todo lo contrario, en los conflictos y situaciones de

²⁶ Zubiri, X. Op. Cit., p. 139.

extrema violencia que son tan frecuentes en casi todas las circunstancias y lugares de nuestro mundo hodierno, los victimarios, con la mejor conciencia, están convencidos que con sus acciones de exterminio y deshumanización de sus víctimas están simplemente cumpliendo la “laudable” misión de limpiar el mundo de “seudohumanidad”, según la atinada expresión de Rorty. Estudiosos actuales, como la antropóloga india Veena Das, con impar rigor científico y entereza ético política, ha investigado horrores como los cometidos en la ola de violencia que se desencadenó con ocasión de la partición de la India a mediados del pasado siglo. Según los testimonios de las víctimas sobrevivientes, los dos bandos se esforzaron no sólo por aniquilar a sus contrincantes, sino, lo más aterrador, seleccionar algunas de sus víctimas, generalmente mujeres, para dejar en sus cuerpos marcas indelebles que les recordaran no sólo los terribles dolores y humillaciones infligidas, sino su condición de permanentes destituidos de todo vestigio de dignidad y de todo rasgo de vida humana²⁷. En nuestro país, vamos ya para un siglo de estar registrando casi a diario genocidios, masacres, torturas y desplazamientos que ponen de presente no sólo la extrema crueldad de los victimarios de turno, sino la creciente insensibilidad de los ciudadanos de bien. La pregunta que surge incontenible es ¿qué hacer no sólo para frenar este avance incontenible de violencia y crueldad extrema no sólo contra los oponentes sino contra tantos inocentes? ¿Qué hacer para que esas afrentas horrorosas a la dignidad humana no se vuelvan a repetir? Al parecer no existen respuestas fáciles y de éxito garantizado.

A nuestro juicio, apuestas como la de Baier anteriormente bosquejada, resulta fundamental e inaplazable, por supuesto necesitada de complementos y extensiones. En suma, pide tratar de hacer de la hospitalidad que experimentamos al nacer la fuente de relaciones más armónicas con quienes nos son más ajenos. De esta manera, con Baier, acabamos definitivamente con la preocupación humeana de una simpatía parcial; al contrario debemos dirigir parte de nuestros esfuerzos a fortalecer esas relaciones significativas que rodean nuestra vida. También desde aquí se plantea la necesidad de una educación para el amor, la hospitalidad y el recibimiento de los otros.

Tanto Rorty como Baier nos han puesto de manifiesto que los sentimientos morales, tal como los concebía Strawson, como aquellas demandas y expectativas normativas que emanan de nuestra interacción con los

²⁷ Cfr. Das, V. *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Francisco Ortega (Ed). Bogotá: Universidad Javeriana-Universidad Nacional, 2008.

otros, no transcurren fuera o al margen de las diversas comunidades morales. Cuestión que nos ha conducido a afirmar, inspirados en Rorty, que responsabilizarse por el otro depende de la posibilidad de constituir comunidades morales más incluyentes. Rorty propone para ello una educación sentimental que potencie las virtudes de la conversación y la narración. A ello debe sumarse, pensamos, el planteamiento de Baier, de una educación sentimental que comienza en el nacimiento con el recibimiento amoroso de nuestros familiares, quienes a través de su afecto progresivamente nos van entregando esa confianza inicial que nos permitirá conquistar “una versión modesta, atemperada, no fanática de la hermandad cristiana”²⁸ de alcance universal.

REFERENCIAS

- BAIER, A. (1996). *Moral prejudice*. Cambridge: Harvard University Press.
- BARCENA, Fernando. (2000) *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós
- DAS, V. (2008). *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Francisco Ortega (Ed). Bogotá: Universidad Javeriana-Universidad Nacional.
- DUCH, LI. (2002). *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta.
- GALEANO, Eduardo. (2002). “La vida profesional”. En: *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo veintiuno.
- RICOEUR, Paul. (1995). *Tiempo y narración*. Vol III. México: Siglo veintiuno.
- RORTY, Richard. (1999). “Ethics without principles”. En: *Philosophy and social hope*. New York: Penguin books.
- _____. (2000). “Verdad y progreso”. En: *Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2007). “Justice as larger royalty”. En: *Philosophy as cultural politics*. Cambridge University. p. 17.
- STRAWSON, P.F. (1995) *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- ZUBIRI, Xavier. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

²⁸ Rorty, Richard. *Verdad y progreso*. Op. Cit. p. 239.