

Frágil idea de humanidad*

JUAN G. MORÁN

UNED, Madrid

Una de las cosas que difícilmente puede discutirse al tan mentado como controvertido fenómeno de la globalización, es la creciente percepción que ha traído consigo aparejada de que se están desarrollando —bajo el impulso principalmente de las nuevas tecnologías y de la progresiva interdependencia de la economía— las bases de una nueva civilización a escala planetaria. Parecen verse así confirmadas aquellas palabras escritas tiempo atrás por el gran poeta e intelectual mexicano Octavio Paz, en las que podía leerse: «Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres».¹ Ello ha contribuido sin duda a fortalecer la idea de que todos formamos una única humanidad, una sola *comunidad humana universal*, idea tras la cual ha reverdecido el viejo «ideal cosmopolita» alentado, a su vez, por la emergente y acariciada perspectiva de ver extendida por todo el globo una cultura política común basada en los principios universales de la democracia y los derechos humanos. Paradójicamente, sin embargo, no es menos cierto que esta tendencia globalizadora se ha visto al mismo tiempo acompañada por lo que se ha venido también a denominar un proceso de «tribalización» del mundo;² esto es, un resurgimiento del énfasis en la identidad particular que en ocasiones ha llegado a manifestarse de forma exacerbada, dando lugar a dramáticos conflictos étnicos, religiosos o nacionalistas entre distintas comunidades que han arremetido entre sí en nombre, muchas veces, de sus respectivas identidades culturales. Pues bien, es en este escenario dramatizado una vez más por la vieja y complicada dialéctica entre

* Este trabajo tuvo su origen en el curso sobre los *Ideales políticos de la humanidad* celebrado en Ávila del 12 al 16 de julio de 1999 dentro de los *X Cursos de Verano de la UNED*. Estoy agradecido a Fernando Quesada y José M.^a Hernández, director y secretario respectivamente de dicho curso, por su animosa invitación al mismo. Una versión anterior de este trabajo fue presentada al *I Simpòsi sobre Filosofia Política «Alberto Saoner»*, celebrado en Palma de Mallorca del 26 al 28 de abril de 2000. Quisiera agradecer a cuantos participaron en el mismo, que con su compañía hayan contribuido a hacer más llevadera la añorada ausencia de Alberto. En especial, quiero agradecer a Matilde Arévalo y a Silvia Saoner Arévalo su entusiasta presencia durante esas jornadas; y a los compañeros de la Universidad de las Islas Baleares Bernat Riutort, Joaquín Valdivielso y Guillermo Nadal el esfuerzo realizado para hacer posible este encuentro. Por último, el *VII Simposio de la Revista Internacional de Filosofía Política* celebrado en Cartagena de Indias del 20 al 22 de noviembre de 2000, me dio la oportunidad de discutir y profundizar algunos aspectos de este trabajo. El lector comprenderá y espero que disculpe el tono oral que predomina en estas páginas, dado el origen de las mismas.

particularidad y universalidad —y cuyo principal enredo está llamado a protagonizar, por decirlo en términos menos abstractos, la difícil tensión entre la identificación con una comunidad particular más inmediata (ya sea de tipo familiar, local, nacional, sexual, cultural, religioso, etc.) y la identificación con una comunidad universal más abstracta constituida por todos los seres humanos— en el que pretendo inscribir las reflexiones que siguen. Su propósito no es otro que el de tratar de repensar, en un contexto mundial marcado por la presencia simultánea —y aparentemente antagónica— de nuevas y más amplias formas de integración política y de reivindicaciones identitarias de muy variada índole, los límites y condiciones de posibilidad de la *idea de humanidad* en cuanto verdadera comunidad global de ciudadanos.

Fragilidad e indeterminación de lo humano

Dada la conocida y obstinada querencia que los filósofos (o como en mi caso, los aficionados a la filosofía) experimentan por los conceptos, me van a permitir que comience mi exposición estableciendo una diferenciación conceptual: la que tiene lugar entre «hombre» y «humanidad». O para ser más precisos: la que se establece entre «ser hombre», por un lado, y «tener humanidad», por otro.³ Lo primero no es sino una categoría que proviene de la especie biológica. Lo segundo, en cambio, parece abarcar connotaciones más amplias: pues puede aludir a cuestiones tales como la posesión de una virtud, la propensión a cierto sentimiento, la reivindicación de determinados derechos o incluso la propuesta de un proyecto político, cuestiones todas ellas que acreditan la importancia de la comunicación, el diálogo y la interacción con los demás como premisa básica para la existencia humana. Como nos recuerda la hoy día tan socorrida Hannah Arendt (y hemos de reconocer que la cita nos viene a este respecto de perlas):

«Una filosofía de la humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es el Hombre, hablándose a sí mismo en un diálogo solitario, sino los hombres hablando y comunicándose entre sí, quienes habitan la tierra.» Y en otro momento añade también nuestra autora: «Pues el mundo no es humano meramente por haber sido hecho por los seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque en él resuene la voz humana, sino solamente cuando se convierte en objeto de diálogo. Por muy intensamente que lleguen a afectarnos las cosas del mundo, por muy profundamente que puedan conmovernos y estimularnos, no se hacen humanas para nosotros más que en el momento en que podemos debatirlas con nuestros semejantes. Aquello que no puede llegar a ser objeto de diálogo [...] no puede decirse que sea precisamente humano. Humanizamos lo que sucede en el mundo y en nosotros mismos cuando hablamos de ello, y en el curso de ese hablar aprendemos a ser humanos».⁴

Lo que estos pasajes de Arendt revelan, es que al igual que «ser humano» consiste principalmente en relacionarse con otros seres humanos, así también la «humanidad» requiere de un marco humano para lograr manifestarse: pues los hombres se hacen humanos unos a otros y nadie puede darse la humanidad a sí mismo en la soledad o, por mejor decir, en el aislamiento. Por expresarlo más sucintamente con palabras de Todorov: «lo humano está fundado en lo interhumano».⁵ De manera que la humanidad nunca se adquiere en la soledad: sólo puede desarrollarse en la vida compartida con otros seres humanos. Y otro tanto ocurre con el lenguaje (nadie aprende a hablar por sí solo), el cual constituye a su vez la base de toda cultura. Y tan incuestionable es que el hombre se compone de una realidad natural o biológica como de una realidad cultural. Así pues, podríamos cifrar en la necesidad de *interacción con los demás*, el *lenguaje* y la *cultura* los presupuestos necesarios de la existencia humana. Si por cualquier lance de fortuna nos viésemos privados de los mismos, *la humanidad no llegaría a tener lugar*.

Lejos de tratarse de una exageración retórica, tan rotunda afirmación remite más bien a un «dato de la experiencia». Así lo atestigua, por traer a mano un ejemplo que de forma tan apasionada atrajera en su día el interés y la atención de algunos de los más dignos hijos del siglo de las Luces, el singular caso de los denominados «niños selváticos»: esto es, el de aquellas criaturas que al haber permanecido —por la circunstancia que fuese— al margen del proceso de socialización humana, condenadas desde temprana edad a llevar una existencia completamente aislada respecto de los otros individuos de su especie y desprovista de todo recurso comunicativo, vieron al cabo truncadas sus potenciales posibilidades de alcanzar la humanidad. En este sentido son elocuentes las palabras —claramente tributarias de Locke y Condillac— con las que el médico y pedagogo ilustrado Jean Itard —uno de esos ejemplares humanos poco frecuentes, dicho sea de paso, que prestigian la especie a la que pertenece— abre su conmovedor relato sobre uno de los casos más célebres y conocidos, el del *sauvage de l'Aveyron*:

Echado al mundo sin fuerzas físicas y sin ideas innatas, impedido para obedecer por sí mismo a las propias leyes constitutivas de su organización, que lo destinan, sin embargo, al primer puesto en la escala de los seres, solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la naturaleza; sin la civilización jamás podría llegar a situarse sino entre los más débiles y menos inteligentes animales.⁶

El fracaso y la consiguiente frustración con que se saldan los denodados esfuerzos y los pacientes desvelos que Itard prodigara al «niño bravío» en aras a rescatarle de su existencia casi animal y conducirlo al seno de la sociedad humana, son sin duda alguna reveladores tanto de nuestra *incompletud* original

como de la necesidad que tenemos de relacionarnos con los demás para lograr apropiarnos de nuestras potenciales capacidades humanas. Sin que, por cierto, quepa entender aquí esta apropiación en un sentido aristotélico, teleológico o menos aún determinista —por el cual el *homo potentia* se torna *homo in actu*—; pues antes bien lo que se está sugiriendo es que dado que la humanidad del hombre no tiene de antemano asignada un determinado contenido, son muchas las sendas por las que puede llegar a discurrir y realizarse lo humano. En este sentido, sí que da Itard plenamente en la diana cuando de su atribulada experiencia extrae la conclusión de que «el hombre no es sino aquello que se le hace ser». ⁷ Afirmación con la cual está apuntando, en realidad, a algo en lo que habré de insistir repetidas veces a lo largo de mi exposición: la *indeterminación esencial de lo humano*. De donde se infiere que *la humanidad del hombre no viene dada, no está constituida*, ni, menos aún, se trata de algo fijo e inalterable. De ahí que pueda verse sobre todo como una conquista; mejor aún, como un compromiso y una responsabilidad a asumir. Con la consecuencia inmediata que de esto se sigue: la idea de humanidad ha de ser fundamentalmente pensada como un *deber ser*.

La humanidad se declina en plural

Es precisamente esa indeterminación esencial de lo humano la que subyace o está detrás de los muchos y distintos modos de «ser humano»; la que explica, en otras palabras, que la humanidad se haya manifestado a lo largo de la historia (y se manifieste aún) de múltiples y muy variadas formas. Ya Herder atinaba a señalar, a propósito de la naturaleza humana, que se trataba de «un barro dúctil, susceptible de adoptar diversas formas en las situaciones, necesidades y agobios más distintos». ⁸ Y ya Marx nos ponía en guardia para evitar convertir la naturaleza de un hombre históricamente concreto en la naturaleza humana *per se*, cuando definía al «ser humano» como un «ser social» que «es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales». ⁹ A partir de estas premisas nada más conveniente, en consecuencia, que empezar por hacerse cargo de que *el reconocimiento de la unidad de la humanidad tiene como corolario inmediato el reconocimiento mismo de la pluralidad humana*. Máxime si tenemos en cuenta que esta tensión entre *unidad y pluralidad* no siempre ha sido satisfactoriamente resuelta a la hora de definir o de trazar las lindes de lo que comprendía la humanidad, como testimonia el uso que a menudo se ha hecho de la lógica inclusión-exclusión para delimitar la pertenencia a la misma. Pues unas veces, en efecto, la proclamada unidad de la humanidad se basaba en una supuesta inclusión que, bien mirado, no consistía sino en la imposición de un particularismo disfrazado con los ropajes del universalismo, con lo cual la humanidad quedaba ocasionalmente asimilada de forma explícita o implícita a Europa, a Occidente, a la cristiandad o a la mitad masculina de la especie. ¹⁰ Otras veces,

en cambio, dicha unidad se basaba abiertamente en la exclusión, restringiendo así el ámbito de la humanidad a unos grupos y excluyendo sin más a otros.

Bastaría con acudir, sin ir más lejos, a las propias características o supuestos básicos en los que cifrábamos líneas más arriba los fundamentos mismos de la existencia humana —el lenguaje, la cultura y la necesidad de interacción con los demás— para dar expresa cuenta de esa pluralidad y diversidad humanas. Pues así como el «lenguaje universal» de Adán se convierte con el transcurrir del Génesis en una «Babel de lenguas» incomunicables entre sí, del mismo modo no cabe hablar de *una* cultura humana sino de una pluralidad de ellas, y no es preciso estar completamente de acuerdo con Samuel Huntington¹¹ como para dejar de reconocer la conflictiva relación existente entre las mismas (algo que por lo demás este final de tan sangriento siglo, fiel a sí mismo hasta su último estertor, no deja de recordarnos). Innecesario es decir cómo afectan estas cosas a la interacción o convivencia entre unos y otros. De modo que aquellos elementos constitutivos de nuestra humanidad, aquello que nos une, es, al mismo tiempo, lo que nos separa.

A decir verdad, la idea de que todos los pueblos del mundo forman una única humanidad no es, ciertamente, algo natural o consustancial al género humano. Antes al contrario —y como la Antropología se ha encargado a menudo de recordar—, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies animales es, precisamente, que no se reconocían unos a otros como miembros de la misma especie. Sólo quienes pertenecían al propio grupo eran considerados como semejantes, mientras que aquellos otros pertenecientes a tribus o poblados distintos quedaban por lo general excluidos de la categoría de lo humano. Da prueba de cuán difícil les resultaba creer que compartían una humanidad común, el hecho de que la mayor parte de los pueblos primitivos acostumbrase a reservar celosamente el título de «hombre» exclusivamente para los miembros de su propia comunidad, con lo cual la humanidad acababa muchas veces en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico o, incluso a veces sin ir más lejos, del mismo poblado. Ello explica que la expresión «hombre» o «ser humano» casi siempre fuera sinónimo de «miembro de nuestra tribu». Todavía en nuestros días un autor como Richard Rorty ha vuelto a subrayar, tomando como base los escalofriantes relatos llegados desde Bosnia, esa reiterada incapacidad que manifiestan los seres humanos para reconocerse recíprocamente como tales. Pues según Rorty, los asesinos y violadores serbios no consideran que estén violando los derechos humanos, ya que a su modo de ver, no hacen esas cosas a otros seres humanos sino a musulmanes, discriminando así también por su parte entre los verdaderos humanos y los pseudohumanos.¹² Asimismo, huelga decirlo, proliferan hoy día por doquier los ejemplos que muestran cómo para muchos hombres ser mujer no es propiamente una forma de ser humano.

Es preciso advertir en este punto que no se trata, claro está, de que quienes

se designan a sí mismos como «hombres» sean ciegos a las semejanzas corporales que guardan con aquellos otros a quienes se les excluye de lo humano. Más bien, lo que ante todo se pone aquí de relieve es que no basta con tener rostro humano (es decir, no basta con las determinaciones visibles de su ser) para pertenecer de pleno derecho a la humanidad. Se hace preciso, además, vivir conforme a una arraigada tradición, una determinada cultura, unos usos y costumbres particulares. Pues por más que determinados rasgos físicos sean *universalmente humanos, no por ello constituyen un salvoconducto universal*; es decir, no crean por sí mismos ningún tipo de identidad de pertenencia entre grupos humanos diferentes. Lo que cuenta sobre todo es la manera de vivir, las formas de vida y sus prácticas privadas o sociales, las cuales funcionan como verdaderas señales de reconocimiento que separan sin discusión lo humano de lo no humano. Esto es precisamente lo que no parecía entender Shylock —el personaje de Shakespeare en *El Mercader de Venecia*— cuando, abrumado por la carga de su pertenencia judía, exclamaba en conmovedora y conocida queja:

Soy un judío. ¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido de los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano? Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos cosquilleáis, ¿no nos reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos morimos? Y si nos ultrajáis ¿no nos vengaremos? Si nos parecemos en todo lo demás, nos pareceremos también en eso.¹³

Al apelar a una humanidad común que pueda ser reconocida por todos los hombres en términos exclusivamente físicos o corporales (con la única excepción, digna desde luego de no pasar desapercibida, de la venganza), el desdichado Shylock parece ignorar que la verdadera naturaleza del problema radica en otra parte: que el conflicto surge, en realidad, cuando se traspasan las fronteras corporales y nos adentramos en el terreno de los juicios, de las opiniones, de las creencias y de los valores, máxime cuando aparecen vinculados a una etnia concreta, a una determinada cultura o a una forma particular de vida. La raíz de la que brota la radical incomprensión entre el judío Shylock y el cristiano Antonio, la fuente de la que nace su recíproca e insalvable hostilidad, está en que cada cual actúa de acuerdo con los principios de su fe. Son sus diferentes credos, sus respectivas y opuestas visiones del mundo, sus distintos modos de vivir los que vedan, en definitiva, cualquier posibilidad de arreglo entre ambos y los hace incapaces de mirarse mutuamente como seres humanos. Así lo ha advertido con su proverbial agudeza Allan Bloom, para quien si Shylock restringe expresamente su invocación a la fraternidad humana al nivel más bajo, el del cuerpo, mientras evita aludir a un nivel superior o espiritual (digamos, el más

genuinamente humano), es porque basta con que en este último tengan cabida las distintas opiniones y creencias que los hombres tienen sobre las cosas para que se convierta en campo de permanente discordia entre los mismos. Con lo cual extrae la conclusión de que Shakespeare no parece dejar aquí más opción que la de «una diversidad hostil en un plano elevado o una humanidad común en el nivel de los animales, una humanidad común fundada en la indiferencia respecto de la opinión sobre la naturaleza del bien».¹⁴

Ciertamente, pueden hallarse otras obras literarias o filosóficas que aun siendo conscientes de la dificultad que entraña la convivencia entre diversos credos y culturas, no por ello dejan de ofrecer una perspectiva más halagüeña sobre las posibilidades de la misma. Estoy pensando, sin ir más lejos, en el *Natán el sabio* de Lessing y su conocida idea de tolerancia simbolizada por la parábola de los tres anillos.¹⁵ Pero aun así, me parece conveniente no dejar caer en saco roto la lección principal que podemos extraer del texto de Shakespeare, que no es otra que la de mostrar las dificultades que se oponen a la fraternidad humana, dificultades que son reales y que distan de poder ser eliminadas mediante piadosas exhortaciones morales.¹⁶

Así pues, en vista de cuanto llevamos dicho y como anticipo al mismo tiempo de lo que después veremos, quisiera destacar por de pronto y por encima de todo dos cuestiones: una, la dificultad de alcanzar una idea común de humanidad, máxime cuando nos sentimos constreñidos por la etnia, las imposiciones coercitivas de la pertenencia grupal o el desconocimiento mutuo; otra, los posibles retrocesos o recaídas que pueden producirse, aun en el caso de haber superado dicha dificultad. Trataré pues de mostrar en lo que sigue, valiéndome para ello de una perspectiva genealógica, la difícil andadura a través de la cual ha ido poco a poco abriéndose paso y adquiriendo una mayor concreción la idea filosófica de unidad de toda la humanidad.

La escabrosa senda hacia la idea de humanidad universal

Es ya un lugar común señalar que nuestra civilización debe a la *Biblia* y a la *Filosofía* el cuestionamiento, cuando no más propiamente el rechazo, de estas atávicas divisiones selladas por rasgos físicos distintivos o, más aún, por adscripciones a formas particulares de vida. La Biblia (esa obra cumbre de la humanidad a la que un multiculturalismo mal entendido no debiera excluir del «canon literario»); tal vez —al menos así me lo parece a mí— una de las mejores si es que no la mejor obra en su género, que por lo demás no es otro que el de la literatura fantástica), al proclamar la existencia de un único Dios a cuya imagen y semejanza todos los hombres son creados iguales, descubre a éstos la unidad del género humano. Cabe afirmar, por tanto, que la idea de humanidad universal nace al mismo tiempo que el Dios de Israel (es, se podría decir, una invención de Moisés). Más aún: si del relato de la Creación pasamos acto se-

guido al relato de la Caída tal y como aparece recogido en el Génesis, observaremos cómo éste refrenda a su vez el advenimiento de lo humano. Pues no puede decirse, ciertamente, que la vida paradisíaca de Adán y Eva antes de desobedecer la primera prohibición fuera propiamente humana: no eran mortales, no sufrían dolor, no padecían enfermedades, tampoco eran dados a la reflexión. Sólo al infringir la prohibición se convirtieron en humanos, o sea: se hicieron mortales, sufrientes y reflexivos. Con lo cual la expulsión del Paraíso, lamentable por cuanto supuso una caída en desgracia, también puede ser celebrada como el momento del nacimiento de la condición humana, pues fue realmente la consecuencia de un acto surgido de la libertad, la voluntad y la reflexividad humanas (que quedaron así convertidas en rasgos específicos y definitorios del ser humano).

La Filosofía, por su parte, conduciría a una revelación semejante. Al interrogarse en clave universalista —como solía hacer Platón en sus obras— por ¿qué es lo Verdadero?, ¿qué es lo Bueno?, ¿qué es lo Justo? o ¿qué es lo Bello?, va a poner en tela de juicio —por mor de un *logos* común— a la tradición y a las costumbres particulares como garantes de tales respuestas, al tiempo que, en su lugar, emerge la noción de que la humanidad es una. Dicho de otro modo: al dejar mi humanidad de ir vinculada a mis costumbres o formas particulares de vida, no habría ya razón alguna para negar el nombre de «hombres» a aquellos cuyos hábitos difieren fortuitamente de los míos.

Con todo, y como bien constata Alain Finkielkraut en su obra *La humanidad perdida*¹⁷ —que, como veremos, he tenido muy presente en la preparación de este trabajo—, esta noción de humanidad aparece transida por una visión *jerárquica y vertical* de la misma que recorrerá toda la filosofía antigua y medieval. Ahí está sino, como botón de muestra, la afirmación de Aristóteles de que se es esclavo por naturaleza, y de que dicho esclavo participa de la razón en tal grado como para reconocerla pero no para poseerla, lo que le excluye de la categoría de «ser humano»; así como que la mujer posee razón, pero —¡faltaría más!— no en el mismo grado que los hombres, por lo que la «forma» humana de quien se ve tildada de «varón imperfecto» sería poco menos que incompleta. De tal suerte que la misma filosofía griega que había «desnaturalizado» las costumbres y las formas de vida presentándolas como «convenciones», no muestra tampoco empacho alguno en postular la «naturalización» de aquellas jerarquías y desigualdades que, a despecho de la idea de humanidad universal, permiten distinguir entre griegos y bárbaros y excluyen a las mujeres, a los extranjeros y a los esclavos de la ciudadanía. La filosofía cristiana medieval, por su parte, siguió deslizándose por esta misma pendiente aristotélica, sólo que ahora dicha jerarquía y verticalidad encontrarán su fundamento en Dios (o en un orden divino) en vez de en la naturaleza (o en un orden natural). Ello explica que a los ojos de los cruzados los paganos no fueran seres humanos plenamente desarrollados, siendo así que para la denominada «Iglesia del amor» matar ma-

hometanos y judíos —incluidos mujeres y niños— y robarles todos sus bienes terrenales no constituía pecado alguno.

Conviene no obstante llamar la atención sobre la importancia que va a tener la aparición, ya en el ocaso de la Edad Media, de la obra de Dante Alighieri la *Monarquía* (a cuyo innegable interés añade el aliciente de haber figurado en el *Index* de libros prohibidos desde 1564 hasta bien entrado el siglo XIX), pues en ella encontramos por primera vez explícitamente expresada la idea de humanidad universal o de unidad del género humano (bastante antes por tanto, contra lo que suele creerse, a la llegada de la Ilustración). Partiendo de un esquema y en un lenguaje que reflejan ambos por igual las coordenadas aristotélico-tomistas y averroísta en las que el autor de *La divina comedia* se mueve¹⁸ —pero que no son obstáculo que le impida ir más allá, revelándose realmente como un auténtico precursor de la modernidad que incluso llega a anticipar, como veremos, al propio Kant de la filosofía de la historia y de la «paz perpetua»—, tras preguntarse si existe un fin último al que tiende la humanidad en su conjunto responde:

Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad.¹⁹

El fin específico de esta operación propia de la *universalis civilitas humani generis*, como el Alighieri la llama, es «actualizar siempre la totalidad de la potencia del entendimiento posible» (el «reino de la razón», diríamos con otro lenguaje que está aún por llegar). El hecho de que este fin requiera para su completa realización la colaboración de todo el género humano, lleva a la humanidad a descubrir su unidad y a saber que ella misma es su propio fin. El mejor medio para que el género humano alcance su propia finalidad, y con ella la felicidad es la «paz universal». Y, a su vez, el mejor medio de asegurar esta paz universal es instaurar una *monarquía universal*. Aquí es precisamente donde puede decirse que radica la gran originalidad de Dante: en la vinculación que establece entre la idea de humanidad y una determinada forma de gobierno político. La *monarquía universal* o *Imperio* se erige en la única forma de organización política que puede garantizar la justicia, la paz y la felicidad para toda la humanidad. Lo que convierte, claro está, al *Monarca universal* o *Emperador* en el mejor de los gobernantes.

Se comprende así pues fácilmente, tal como ha puesto de relieve Claude Lefort,²⁰ el enorme atractivo y la gran influencia que ejercerá esta obra en la imaginación de los príncipes europeos durante la época de formación de los grandes Estados-nación. En efecto, la imagen del soberano universal renacerá en el

siglo XVI acompañada, a su vez, de una reelaboración del tema del «pueblo elegido» mediante la cual un acontecimiento decisivo va a señalar, bajo el reinado de cada monarca, el momento singular que anuncia a éste su misión universal —ya se trate del descubrimiento de América en el caso de Carlos V, de la unión de las dos Rosas en el caso de la reinal Isabel o de la reconciliación de ambas fes, la católica y la protestante, en el caso de Enrique IV. Ni siquiera va a agotarse aquí la influencia de esta obra sino que se prolongará en el tiempo, continúa señalando Lefort, hasta verse ulteriormente transferida la imagen de la Monarquía universal en la de la República Imperial. Mas, para nuestro propósito, lo que me interesa destacar ahora de todo esto es la identificación que Dante acaba estableciendo entre el ideal de una humanidad universal y el ideal imperial de la monarquía universal. Pues ello nos permite entrever, en última instancia, el riesgo de imperialismo que puede llegar a ocultarse bajo el velo del universalismo, con lo cual el precio de esa «paz universal» tan ansiada por Dante pudiera realmente consistir en el sometimiento de las distintas formas de vida de los pueblos subyugados a los cauces impuestos por el poder imperial. Un riesgo que habría llevado bastante tiempo después, a un autor como Carl Schmitt, a sostener: «La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. A ese respecto es válida [...] una máxima de Proudhon: “Quien dice humanidad, quiere engañar”».²¹

Así pues, por mucho que tanto los exégetas apostólicos de la Biblia como los primeros filósofos griegos o más tarde el propio Dante hubieran proclamado solemnemente la unidad del género humano, lo cierto es que no debiera extrañarnos que en un mundo tan diverso, desigual y hasta tal punto regido por el principio de jerarquía, a los hombres les resultara difícil creer que formaban parte de la misma humanidad. El gran acontecimiento revelador en este sentido de dicha dificultad lo constituyó sin duda más tarde el descubrimiento o la invasión (según desde qué lado se mire) del Nuevo Mundo. Representa un momento estelar para lo que aquí estamos tratando, pues señala el mutuo encuentro de las dos mayores mitades de la humanidad (aunque tal vez cupiera decir mejor encontronazo, atendiendo a los cientos de miles de muertos con que se saldó). ¿Quiénes son esas criaturas emplumadas? ¿Merecen acaso que se les dé el nombre de hombres? ¿Tienen alma siquiera? ¿Son accesibles a la razón? ¿Qué tratamiento debe dispensárseles? Éstas eran algunas de las preguntas, como nos recuerda en otro momento de su mencionada obra *Finkelkraut*,²² que estaban sobre el tapete en la llamada Gran Polémica de Valladolid, allá por 1550, y que como saben tuvo en Ginés de Sepúlveda —para quien los indios son tan diferentes de los españoles como los simios lo son de los seres humanos, lo que justificaba su inclusión en la categoría aristotélica del esclavo por naturaleza así como su reducción a la obediencia mediante el uso de las armas— y en Bartolomé de Las Casas —«el gran colector de las lágrimas de los

indios» y su ardiente defensor— a sus dos grandes contrincantes. Como sobre la cuestión, que además de conocida, se han dedicado en estos últimos años excelentes monografías, comprenderán que amparándome en un mínimo de pudor deje aquí la misma por zanjada.²³ Mas no sin antes advertir que en su reconocimiento de los indios como seres humanos Las Casas apuntaba más lejos: a la inaceptabilidad del concepto mismo de esclavo natural. Pues a partir de ahora la idea de que la naturaleza es lo que une a los hombres y no lo que los separa, iría cobrando, permítaseme el juego de palabras, carta de naturaleza. Al menos la suficiente como para que, dos siglos más tarde y no tras pocas porfías, un autor como Montesquieu pudiera permitirse ironizar a propósito de la esclavitud de esos seres hasta tal punto «negros de pies a cabeza» y de «nariz tan aplastada» que a duras penas logran despertar compasión alguna, afirmando con rabia contenida: «No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente negro».²⁴

He dicho dos siglos más tarde. Si ustedes llevan la cuenta, habrán advertido que en mi precipitada andanza con la humanidad a costas he arribado a la Ilustración. Y es aquí, justamente, donde la idea de humanidad como atributo universal cobrará sentido de una forma más radical a partir de la ruptura con esa «falsa naturaleza» bajo la cual eran contempladas las costumbres, las formas de vida y las tradiciones. Pues mientras cada grupo o colectivo humano tenga a éstas por «naturales», esto es, por las que mejor expresan lo auténticamente humano, resultará imposible alcanzar una humanidad universal. La Ilustración —como pone de relieve Robert Legros en su excelente libro *L'idée d'humanité*—²⁵ supone una recusación del concepto mismo de «naturaleza humana», al afirmar enfáticamente que el hombre no es nada por naturaleza. Afir-mar que «el hombre no es nada por naturaleza» significa, precisamente, que la humanidad del hombre es engendrada por el hombre mismo. Con esto, en realidad, la Ilustración no hacía sino prolongar aquella concepción del hombre y de lo humano alumbrada por el Renacimiento —y de manera central por el discurso fundador del humanismo renacentista: el *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola. Para éste, el hombre es la consecuencia de un demiurgo poco previsor y distraído. No llega, ciertamente, al extremo al que llegará más tarde Fontenelle, cuando al aludir a esa «pintoresca especie de criaturas que se llama “género humano”» sostendrá que «los dioses estaban ebrios de néctar cuando hicieron a los hombres; y que, cuando vinieron a ver su obra, ya serenos, no pudieron contener la risa».²⁶ No. El demiurgo de Mirandola se muestra más condescendiente. De hecho, coloca al hombre en medio del mundo y le habla en los siguientes términos:

No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tú escojas sean

tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido definida y se rige por leyes prescritas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza [...]. No te he creado ni celestial ni terrenal, ni mortal, ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modes en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores que son los animales brutos; podrás, si así lo dispone el juicio de tu espíritu, convertirte en las superiores, que son seres divinos.²⁷

En una palabra: lo que aquí se nos dice es que cada ser es lo que es por su propia naturaleza, salvo el hombre. El hombre es una excepción en el ser, no hay un límite infranqueable a su acción; en vez de recibir su vida lista y determinada por el orden de las cosas, tiene el poder de darle forma y el privilegio, por consiguiente, de forjar por sí mismo su propio destino: ahí radica su grandeza y su dignidad. De donde se infiere —y ésta es la idea a la que dará su impulso la Ilustración— que la separación o el alejamiento de la naturaleza es revelador de lo propiamente humano. (Nada más impropio de una actitud ilustrada, por tanto, que la de andar por ahí midiendo el cráneo de la gente o urgando en su sangre en busca del Rh negativo. Tal actitud más bien parece propia de viejos clérigos oscurantistas.) Así pues, cabría cifrar en este paradójico privilegio concedido al hombre —no ser, originalmente, absolutamente nada— el genuino postulado básico del humanismo. No debe por tanto sorprendernos el volver a encontrarlo más tarde en Sartre, en la conferencia pronunciada en 1945 en un París sobrecogido aún por el sentimiento de horror ante la experiencia nazi, y que lleva por título *El existencialismo es un humanismo*. Es conocida la tesis que aquí plantea, según la cual «el hombre es el ser cuya existencia precede a la esencia». Lo que significa, en palabras textuales de Sartre tras las que resuenan los ecos de Mirandola, que «el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define». Que «[el hombre] si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho».²⁸ O como por su parte sintetizó lo mismo Simone de Beauvoir en su no menos conocida sentencia: «No se nace mujer: llega una a serlo».²⁹

Sentado esto, convendría a su vez constatar que la afirmación de que «el hombre no es nada por naturaleza» puede admitir una interpretación contrapuesta a la ilustrada, y ésta —como no podía ser de otro modo— es la que ofrece su rival el Romanticismo. Aquí dicha afirmación significa que el hombre no es nada (es decir, que no tiene nada humano) fuera de su inscripción en una humanidad *particular*. Dicho de otro modo, ahora la humanidad del hombre reside en la naturalización, consistente en su enraizamiento en una determinada cultura, tradición, comunidad, lengua, etc. Pues como de forma tan insistente señalara a este respecto Herder, la naturaleza humana sería ininteligible al mar-

gen de su contexto cultural específico. Y hemos de reconocer, en efecto, que cuando nacemos difícilmente nos adscribimos a la especie humana tal cual sino, antes bien, a alguna de las múltiples culturas particulares que la forman. En este sentido, qué duda cabe, el romanticismo plantea una importante objeción al humanismo universalista y abstracto característico de la Ilustración, a su concepción del hombre abstraído de toda determinación particular. Así, podemos escuchar al propio Herder afirmar en un revelador pasaje: «El salvaje que se ama a sí mismo, su mujer y su hijo... y que trabaja tanto por el bien de su tribu como por el suyo propio... desde mi punto de vista es más auténtico que ese espectro humano, el... ciudadano del mundo, que, al arder en amor por todos sus compañeros espectros, ama una quimera».³⁰ O como exclamara con una mayor radicalidad el conservador De Maistre en su famosa frase tantas veces citada: «Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: pero en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia».³¹

En mi opinión, sería preciso reconocer lo que de suyo tiene de pertinente esta crítica formulada por el Romanticismo a la Ilustración. Más allá de su característica contraposición, creo que ambas corrientes conforman nuestra modernidad, hasta el punto de permitir también hablar de una «modernidad ilustrada» y de una «modernidad romántica». (Algo que, a mi modo de ver, ha vuelto a poner en buena medida de relieve el conocido debate entre liberales y comunitaristas que tanto ha ocupado el escenario de la filosofía política en estas últimas décadas.) Sin duda este punto merece una mayor consideración de la que yo puedo ahora prestar aquí. Por lo demás y atendiendo al tema que nos ocupa, respecto a la cuestión de si lo particular se sustenta en lo universal (tesis ilustrada) o si lo universal se sustenta en lo particular (tesis romántica), considero que la respuesta que Kant ofreció continúa siendo digna de atención. Permítanme, pues, que conceda a este autor las palabras que siguen.

Kant, es sabido, opera con dos conceptos de especie humana: el *homo noumenon* (la idea de la humanidad, la humanidad como *debería ser*) y el *homo fenomenon* (el concepto de la humanidad existente, con las posibilidades inherentes a la existencia de la humanidad). El *homo fenomenon* existe en el tiempo, tiene por lo tanto una historia; es cognoscible porque es un hecho de la experiencia. El *homo noumenon*, por el contrario, es la idea, por lo que no se le puede aplicar la visión propia de la época; es, asimismo, incognoscible. Pero en tanto que concepto axiológico apropiado a la especie humana, no es sino una idea regulativa, el valor que *debe* dirigir las acciones del hombre. Esta revelación de la máxima puramente moral supone el sometimiento completo del *homo fenomenon* al *homo noumenon*. Bien mirado, es justamente en este sentido en el que creo que puede decirse que presenta una «realidad objetiva», por cuanto regula las acciones humanas insertas en el mundo causal, temporal y fenoménico. En última instancia, la idea de humanidad que nos obliga como una ley a los seres humanos en tanto que seres racio-

nales, termina siendo la única fuente posible de la moralidad. Como el propio Kant señala: «El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa». ³² O ahí está también esa otra conocida formulación del imperativo categórico: «Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre y en todo momento como un fin y nunca como un medio».

En vista de lo dicho, no es exagerado afirmar que Kant formuló realmente una idea que hizo época: descubrió una exigencia moral realmente vinculante para todo aquel que considere un valor la idea de humanidad. Ésta, una vez aparecida, debe ser aceptada como el *valor supremo* y por eso su observancia *debe* dirigir nuestros actos; hasta el punto de que si alguien que considera un valor la idea de humanidad elige una máxima de actuación que esté en contradicción con la observancia de esta idea, si en algún momento menosprecia, ya sea en sí o en otro, la condición de ser racional y libre, entonces no puede haber ninguna duda de que nos asiste toda la razón para condenarle. Ni que decir tiene que la aplicación rigurosa de este criterio, en cuanto exigencia moral propia de la idea de humanidad, no hubiera podido llevarse a cabo en otras épocas históricas previas a la formulación de esta idea (hubiera provocado hilaridad, por ejemplo, tratar de recriminar a alguien en la antigüedad o en el medievo por no respetar en sus esclavos la condición de «seres racionales y libres»). Kant señala, a este respecto, un punto y aparte histórico: pues a partir de ahora cobrará perspectiva la idea de una *comunidad moral humana* en ininterrumpida marcha hacia el «reino de la libertad» en toda la tierra. La idea regulativa de humanidad asumirá así un papel activo en la configuración de este mundo, adquiriendo además una dimensión eminentemente política al aparecer sobre todo vinculada al «ideal cosmopolita». Este ideal, tal y como aparece *proyectado* en sus opúsculos sobre filosofía de la historia y, en especial, en su texto *Sobre la paz perpetua*, promueve la instauración de un Estado mundial o de una federación de Estados independientes ³³ bajo el gobierno de la ley, como la mejor forma de asegurar y mantener la paz universal. Se explica fácilmente que los textos de Kant, convertidos en uno de los ejes intelectuales del internacionalismo liberal contemporáneo, inspirasen más tarde la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas. Pero sobre lo que quiero llamar la atención en este momento es cómo a diferencia de lo que veíamos anteriormente en el caso de Dante —pues no en vano el horizonte de experiencia histórica se ha ampliado entretanto considerablemente con el surgimiento de los Estados-nación modernos y la reconocida hostilidad entre los mismos—, Kant va a dirigir con cautela sus esfuerzos a defender una concepción marcadamente pluralista de ese nuevo orden cosmopolita que propugna. Pues, en efecto, el ideal de una «paz perpetua» emerge como consecuencia de una visión realista sobre la conflictiva diversidad humana, merced a la cual se sustenta en el respeto a la soberanía de los diferentes Estados. La pregunta que entonces inevitablemente se plantea es la siguiente:

¿cómo se articula un Estado de Derecho mundial con el principio de soberanía de los distintos Estados? Desde luego la respuesta no es tarea fácil, y no puede decirse que Kant se prodigara al respecto. De ahí que entre sus intérpretes contemporáneos unos —los más declaradamente «comunitaristas» o «particularistas»— consideren que ha ido demasiado lejos y otros —los más declaradamente «cosmopolitas» o «universalistas»— consideren que se ha quedado corto.³⁴ Pero este asunto es ya harina de otro costal.

Por mi parte, me limitaré a subrayar con la debida brevedad algo que considero relevante por cuanto guarda una estrecha relación con el contenido de mi trabajo, a saber: que la observancia de la idea de humanidad es el único «sentimiento moral» que Kant «admite» en su filosofía moral. Con frecuencia se le ha reprochado —ya en su época Schiller, por ejemplo— el haber sacrificado los sentimientos en el altar de su rigorismo racionalista. Es innegable el primado que Kant concede a la razón frente a los sentimientos, si bien considero que una atenta lectura de una obra tardía como *La metafísica de las costumbres* ayudaría a mitigar un tanto esta apreciación, al mostrar que Kant no niega valor humano general a todo lo que es característico del hombre sensorial.³⁵ (En cualquier caso, valga la recién señalada «admisión» de la idea de humanidad como *sentimiento moral* para avalar esta consideración.) Algo que, me apresuro a señalar, no le convierte por ello en menos ilustrado: pues nada tan característico igualmente de la Ilustración como la identificación de la idea de humanidad con el llamado *sentimiento de humanidad*. Y esto me da pie para adentrarme en el siguiente apartado de mi exposición. ·

El sentimiento de humanidad

Por más que los filósofos del siglo de las Luces no dejaran de hacer hincapié en la fuerza de la razón y del intelecto, lo cierto es que tampoco sintieron empacho alguno por abogar a favor del *sentimiento de humanidad*. Así, en ese texto emblemático del movimiento ilustrado que es la *Enciclopedia*, podemos leer a propósito de nuestro término: «*Humanidad (moral)*: es un sentimiento de benevolencia por todos los hombres, que no se enciende sino en un alma noble y sensible. Este noble y sublime entusiasmo, se atormenta con los dolores ajenos y con su necesidad de aliviarlos; desearía recorrer el universo para abolir la esclavitud, la superstición, el vicio y la desdicha».³⁶ Tras esta declaración de «simpatía» universal por el género humano resuenan, sin duda, las célebres palabras de Terencio que fueron divisa del humanismo clásico: «*homo sum et nihil humani a me alienum puto*». Pero frente a la acusación de «aristocratismo» que ha merecido el humanismo antiguo al haber ignorado la igualdad potencial de todos los hombres —así como el renacentista: proclive a magnificar no al hombre en general sino al hombre «dotado de la suprema razón»—, aquí en cambio la idea de humanidad va a implicar una especie de «empatía de

sentimientos» por *todos* los hombres. Pues a partir de ahora la idea de unidad y de igualdad entre los hombres se va a testimoniar también bajo la forma de una condolencia ilimitada por todos los males que aquejan a la especie humana, mostrando humanidad quien se compadece o se apiada ante el dolor ajeno y se afana además por remediarlo.

Un punto de referencia obligado a la hora de señalar este primado de la sensibilidad moral es, como ustedes habrán adivinado, Rousseau. Él fue, en efecto, quien llamó «compasión» a la repugnancia innata de ver sufrir a un semejante, cifrando además en ella la propensión a descubrir al semejante en todos los seres que sufren. Y quien no dudaba, a su vez, en recomendar a *Emilio* «perfeccionar la razón por el sentimiento» para la mejora de su educación. Sería demasiado larga, claro está, la lista de pensadores ilustrados que hicieron, en este sentido, de la idea de humanidad uno de los ejes centrales de su actividad creadora como para intentar relatarla aquí ahora.³⁷ Y es que no en vano la *humanidad*, junto con la *tolerancia* y la *benevolencia* se van a erigir, de acuerdo con la acreditada opinión de Paul Hazard, en las tres virtudes que mejor van a responder a las exigencias de la nueva moralidad dieciochesca.³⁸ En cualquier caso, lo que sí deseo es dejar aquí clara constancia de cómo el uso normativo de la voz «humanidad» se va a identificar *también* con la actitud compasiva ante el sufrimiento ajeno, ante el dolor de los demás, convirtiéndose así la complacencia en causar dolor (esto es, la crueldad) en el auténtico reverso del valor «humanidad». Por lo demás, ¿cómo no recordar asimismo el entusiasmo suscitado en los propios enciclopedistas por la obra de Cesare Beccaria *De los delitos y las penas* (entre cuyos méritos cabría destacar el de haber sido prohibida en nuestro país por la Inquisición), cuyo apasionado alegato en pro de lograr una justicia más humanizada, pasaba por cambiar radicalmente unas prácticas judiciales entonces al uso que no sólo ofendían a los principios racionalistas del siglo, sino también a los sentimientos humanitarios?

Si me permiten otro alto en mi camino, necesario para lo que vendrá después, déjenme constatar que de esta identificación con «lo doliente» dio prueba a su vez ese heredero original y crítico de la Ilustración que fue Karl Marx. Éste descubre al proletariado —según se desprende de la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*— en esa «humanidad doliente» (o «sufriente», como también se podría decir), en esa «humanidad despojada de toda humanidad» sobre la que cifrará más tarde la liberación humana universal. Aquí la idea abstracta de humanidad se va a encarnar, por tanto, en un «universal concreto»: el proletariado. Éste es visto por Marx como la única clase que tiene derecho a hablar *sub specie generis humani*, pues se trata de una clase universal que en la lucha por su propia causa lucha por la causa de toda la humanidad, esto es: por una humanidad para sí, por una humanidad no alienada, ya que un mundo alienado sería un mundo en el cual la humanidad se ve degradada al quedar despojada de su potencial y posibilidades. De ahí que, en definitiva, la revolución proletaria

deba poner término a la «prehistoria» de la humanidad dando así comienzo a la verdadera historia humana sobre unas nuevas bases. Será a partir de ese momento cuando tenga lugar el salto de la humanidad desde el «reino de la necesidad» al «reino de la libertad».

Pues bien: llegados a este punto, que no es sino un punto de inflexión, quisiera recapitular en dos palabras lo antedicho con el fin de dar paso al siguiente apartado de mi intervención, llamando especialmente la atención sobre cómo esa transcendental mutación histórica que trae consigo la Ilustración supone una significativa disminución de aquella «jerarquía» y aquella «verticalidad» que, como veíamos, habían permanecido hasta entonces inherentes a la idea de humanidad. Disminución reforzada asimismo más tarde por el marxismo con su visión de una humanidad despojada de su humanidad que, al liberarse a sí misma, liberaría a todo el género humano. Hemos podido ver, en efecto, cómo el «reconocimiento sensible» del hombre por el hombre es tan característico de la Ilustración como su reconocimiento, «fundado en la razón», de una única humanidad. Y hemos visto también cómo las connotaciones políticas que adquiere esta idea de humanidad bajo el ideal cosmopolita kantiano o el ideal marxiano de una sociedad humana emancipada apuntan, en realidad, hacia la propuesta de un orden mundial en el que todos los pueblos y todos los hombres puedan reconocerse como libres e iguales. Ahora bien, tras todo lo que llevamos dicho hasta aquí, ¿será preciso insistir en que tal reconocimiento lejos de ser natural o inmediato es, por el contrario, resultado de un largo e intrincado proceso histórico? Creo que no está de más recordarlo. Así como creo llegado el momento de recordar también aquellos «retrocesos» o «recaídas» que según señalaba al inicio de mi intervención, pueden llegar a producirse aun una vez adquirida la idea de humanidad universal.

Hecatombes de lo humano

¿Pues cómo es posible, en efecto, que después del reconocimiento ya *intelectual* ya *sensible* del hombre por el hombre, tantos de ellos hayan podido enfrentarse tan agresivamente, con una ferocidad y una crueldad sin parangón hasta entonces en la historia de la humanidad? ¿Qué ha sucedido para que la idea de humanidad universal haya caído en un olvido tan absoluto y tan radical en el corazón mismo de la civilización donde había alcanzado su desarrollo más portentoso? Estas preguntas, como ustedes habrán adivinado, tienen por trasfondo los dramáticos acontecimientos que jalonaron nuestro siglo XX hasta convertir a este período en el más terrible de la historia de los hombres. La Primera Guerra Mundial marcó, en este sentido, la primera quiebra de esa idea de humanidad tan arduamente conquistada por la modernidad ilustrada. Representó, por decirlo de otro modo, la primera *caída* del ideal de humanidad. No tardaría en producirse la segunda y aún más espantosa bajo el terror del régimen nazi. Y en medio de ambas, creo que entre nosotros nunca está de más recordarlo, el ho-

ror de la guerra civil española provocada por un alzamiento militar fascista y la cruel y prolongada represión que le siguió.

Mas, por lo general y como nos recuerda Finkielkraut³⁹ —a cuya obra ya citada me parece obligado acudir nuevamente para lo que ahora veremos—, el nazismo y el gulag soviético son considerados como los dos grandes acontecimientos turbadores y dolorosos que signan la catástrofe de lo humano. Y lo más estremecedor es que ambos, movidos por la creencia de que actuaban en interés de la verdadera humanidad, pretendieron llevar a cabo, de una forma radical, la realización misma del ideal de humanidad universal (si bien el primero estaba lejos de reconocer a todos la común pertenencia a la misma). Pues si Hitler desea la muerte de los judíos, nos dice Finkielkraut, es para liberar a la humanidad y conducirla a su realización final. El judío se alza así como el enemigo del género humano: «Si Alemania se libera de la opresión judía —escribía Hitler en *Mein Kampf*— se podrá decir que la mayor amenaza que pesaba sobre los pueblos ha sido desbaratada para todo el universo».⁴⁰ Por lo que toca al comunismo soviético, Finkielkraut trae a colación las palabras que Koestler en su novela *El cero y el infinito* pone en boca del héroe Rubachov, miembro de la vieja guardia bolchevique que hizo la revolución de octubre y que, encarcelado por Stalin, firma la declaración autculpatoria que le piden confesándose «culpable de haber seguido unos impulsos sentimentales y por lo tanto de haber acabado encontrándome en contradicción con la necesidad histórica». Y precisa acto seguido ante el juez de instrucción: «He atendido las lamentaciones de los sacrificados, y por ello me he vuelto sordo a los argumentos que demostraban la necesidad de sacrificarlos. Me declaro culpable de haber colocado la cuestión de la culpabilidad y la inocencia por delante de la utilidad y la nocividad. Finalmente, me declaro culpable de haber colocado la idea del hombre por encima de la idea de la humanidad».⁴¹ Quienes hayan leído en su día *La confesión* de Artur London o hayan visto más recientemente la película *Quemados por el sol* de Nikita Mijailov, sabrán mejor de qué estamos hablando, podrán comprender más fácilmente el significado de las palabras de Rubachov. En este caso, ¿qué fascinación, qué poder de seducción pudo provocar el que tanta gente inocente se hubiera autoacusado de delitos no cometidos y consintiera voluntariamente en entregar su vida?, ¿qué causa es esa que ha inspirado tales sacrificios, por la que tantos individuos en lugar de oponerse críticamente al poder despótico que había asesinado a sus camaradas y seres queridos, no dudaron en cambio en legitimar ese mismo poder con su sometimiento voluntario? En el caso del nazismo, ¿qué le ha otorgado licencia, de dónde ha extraído el permiso para llevar al sacrificio a millones de seres humanos en cámaras de gas, campos de concentración y genocidios?

La conclusión a la que llega el ensayista francés, tras la que resuenan los ecos de Hannah Arendt en los *Orígenes del totalitarismo*, no se hace esperar: más allá de las numerosas diferencias que distinguen al Estado nazi del régimen

soviético, ambos sistemas, nazismo y comunismo, compartirían un mismo núcleo ontológico fundamental que les lleva a proclamar «el triunfo de la voluntad sobre todas las modalidades de la finitud».⁴² Con lo cual ambos acabarían participando de una misma concepción de la política como campo de la omnipotencia y de la Historia como portadora de la misión de liberar a la humanidad de la finitud y conducirla a su realización final. Desde estos supuestos no es difícil de explicar la *supremacía ontológica otorgada a la humanidad en marcha sobre los hombres de carne y hueso*, así como la justificación de la subordinación y el sacrificio de millones de individuos a entidades de orden superior que trascienden su propia vida. Estos crímenes perpetrados en nombre de la humanidad universal ofrecen un buen ejemplo, en definitiva, del uso (o mejor aún, del abuso) que puede hacerse de la idea de humanidad al servicio de propósitos totalitarios, aun en el caso de que éstos se presenten bajo los seductores oropeles que preconizan la resolución perfecta y definitiva respecto de los asuntos humanos. Frente a estas frustradas y horrendas tentativas de alcanzar ya sea una humanidad superior o bien una humanidad finalmente reconciliada consigo misma, convendría oír las esclarecedoras palabras de Isaiah Berlin:

La posibilidad de una solución final (incluso si olvidamos el sentido terrible que estas palabras adquirieron en los tiempos de Hitler), resulta ser una ilusión; y una ilusión muy peligrosa. Pues si uno cree realmente que es posible solución semejante, es seguro que ningún coste sería excesivo para conseguir que se aplicase: lograr que la humanidad sea justa y feliz y creadora y armónica para siempre, ¿qué precio podría ser demasiado alto con tal de conseguirlo? Con tal de hacer esa tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper.⁴³

Ante esto, la lección del siglo tal vez debiera ser que la vicisitud humana es precisamente el lugar de lo inesperado, de las consecuencias imprevistas, de los efectos perversos. Y también, como hemos podido ver, que ni la razón ni los buenos sentimientos ni los ideales de la universalidad y del humanismo son suficientes para librarnos de la barbarie. Chile, Argentina, Camboya, Ruanda... u hoy día esa herida lacerante que constituye la antigua Yugoslavia para Europa han vuelto a recordárnoslo, avalando con tantas matanzas masivas y tantas atrocidades como han sido perpetradas que nuestro siglo XX sea justamente recordado como el siglo del exterminismo.

Nada tiene pues de extraño que ante esta universal capacidad humana para infringir y sufrir dolor, hayan surgido algunas voces, como la de Judith Shklar, proponiendo que nuestra primera obligación moral consista en atender la necesidad de evitar la crueldad y el sufrimiento extremo, anteponiendo así esta tarea a la de cualquier ilusorio «proyecto de perfectibilidad humana».⁴⁴ O como la de Richard Rorty, cuando arguye —con Hume y contra Kant (si bien *su* Kant, como hemos visto, no es precisamente el *nuestro*)— que la cultura de los dere-

chos humanos debe más a la «fuerza de los sentimientos» que a la fuerza de la razón o al conocimiento sobre la naturaleza humana, abogando así —en clave pragmática— a favor de una «educación sentimental» en la cual las historias narrativas o sentimentales, los lazos de amistad, los matrimonios mixtos y el modo como criamos a nuestros hijos pasan a desempeñar un papel fundamental.⁴⁵ Ciertamente, si partimos de la consideración de que la conflictividad y la crueldad son también elementos primordiales de la condición humana, podemos entonces convenir en que la tarea prioritaria estribe más bien en tratar de prevenir tantas situaciones de inhumanidad como obstinadamente se producen y, en este sentido, otorgar a la construcción o formación de la sensibilidad moral la importancia que merece. Pero no es menos cierto que resulta bastante sorprendente ese optimismo en la «fuerza de los sentimientos» o de la «educación sentimental» que tanto recuerda, por otra parte, al optimismo ilustrado en la razón. Y es que en el caso de conceder —lo que ya sería mucha concesión— que resulte problemático hablar de progreso moral en la historia de la humanidad, sí que al menos podemos acordar que se ha producido un mayor conocimiento respecto de nuestra condición humana, conocimiento del que pueden extraerse las lecciones morales que se consideren oportunas. Con todo, y ante lo que no cabría sino catalogar como la persistencia del «mal radical» en el mundo, pienso que en absoluto está de más echar mano de todos los recursos imaginables. Pues, en efecto: sentimiento y razón, compasión y comprensión, sensibilidad y reflexión, educación sentimental y conocimiento ético pueden ayudar a forjar una voluntad de resistencia frente a las formas extremas de inhumanidad y deshumanización de las que hemos sido y continuamos siendo testigos. Aun a sabiendas, claro está, de que se trata de instrumentos frágiles que, no por necesarios, pueden llegar a ser suficientes.

Reflexiones finales

He tratado de dar cuenta a lo largo de esta exposición de algunas de las dificultades que se alzan y que es preciso superar para lograr alcanzar la noción de común humanidad. Pues por más que dicha noción aparezca en un principio afirmada religiosa o filosóficamente, lo cierto es que se ve de inmediato puesta en entredicho por la tajante división que se establece entre griegos y bárbaros, hombres libres y esclavos, cristianos y paganos o también por la afirmación de la superioridad natural de los hombres sobre las mujeres o de unas razas sobre otras. De suerte que la idea de una humanidad universal va haciéndose realidad conforme va siendo asumida progresivamente en el curso de la historia; y, a tenor de lo referido, creo que podemos convenir en que cada paso dado en ese sentido bien puede ser visto como un jalón en la lucha milenaria de los hombres contra su propia (y recurrente) barbarie. Ello demuestra que la unidad del género humano no está dada empíricamente, no proviene del dominio de la expe-

riencia sino que, antes al contrario, representa una tarea, un objetivo a alcanzar que, en cuanto tal, solicita nuestra actuación y requiere ser asumido como un compromiso y una responsabilidad. Pues como he insistido, lo que hace problemática la idea de una comunidad universal humana es precisamente esa enorme y compleja pluralidad de comunidades que la conforman y, más concretamente, la conflictiva relación derivada de la misma. Ser conscientes de esta tensión o conflicto entre unidad y pluralidad se convierte así en el principal requisito para pensar la idea de humanidad. He procurado también dar cuenta de cómo esta idea alcanza su plenitud con la Ilustración, así como de los peligros que pueden ocultarse bajo las propuestas de realización del ideal de humanidad, especialmente cuando su vocación universalista se ve puesta al servicio del imperialismo o incluso de propósitos totalitarios. En definitiva, creo que a la vista de cuanto he referido se puede pues colegir que la idea de humanidad universal requiere ser pensada históricamente, esto es, atendiendo en cada momento al estado del mundo en que dicha idea es formulada. Sentado esto, el interrogante que entonces inevitablemente se plantea es el siguiente: ¿cómo pensar en nuestro contexto actual esta idea de humanidad?

En principio parece estar claro que en la presente situación en que nos hallamos inmersos sobresalen, al menos, dos fenómenos que contribuyen en gran medida a acrecentar nuestra conciencia de una común humanidad. Por un lado la llamada globalización, cuyas presiones —como señalaba ya al inicio de mi intervención— empujan en nuestros días hacia nuevas formas políticas u organizativas de carácter internacional que sobrepasan el estrecho marco de los Estados nacionales. Por otro lado, una serie de peligros que amenazan mortalmente al conjunto de la humanidad y que exigen una respuesta global, tales como la explosión demográfica, la destrucción ecológica o la proliferación misma de armamento nuclear por cuanto entraña la posibilidad, antaño impensable, de una aniquilación instantánea de toda vida humana. Innecesario decir que todos estos peligros suponen desafíos inaplazables que hacen de la supervivencia de la humanidad el valor humano básico.

Sin embargo, y como muestra de la paradójica situación del mundo en que nos movemos, dichos fenómenos encuentran hoy día su reverso en la eclosión de diversos particularismos identitarios que, en no pocas ocasiones, han llegado a manifestarse dramáticamente en forma de violentos estallidos nacionalistas. Este otro fenómeno, claro está, representa un obstáculo para el desarrollo y el arraigo de una conciencia y un sentimiento de pertenencia respecto al conjunto de la especie humana, haciendo que también resulte más difícil advertir que la humanidad como tal se ha convertido en la principal unidad de supervivencia para todos los individuos y para todas las comunidades particulares que la forman. ¿Cómo se pueden hacer compatibles ambas tendencias, cómo conciliar en este caso lo universal y lo particular? O mejor, ¿cómo hacer efectiva la conciencia y el sentimiento de pertenencia e identificación con la humanidad en cuanto

«comunidad de comunidades», dado que cuanto más amplias son las comunidades más evanescentes se presentan? Ciertamente no faltan propuestas que buscan la manera de armonizar o, cuando menos, articular esta difícil tensión entre la enorme diversidad de comunidades y culturas humanas y la idea de una comunidad humana universal, las cuales insisten en promover una «democracia global», una «ciudadanía mundial» o un «orden cosmopolita» como la mejor respuesta ante los desafíos que tiene que afrontar la humanidad en esta nueva civilización planetaria que empieza a columbrarse.⁴⁶

Sin menoscabo del interés que puedan contener tales propuestas, me parece que la dificultad que entraña su articulación *política* hace que el horizonte de un «mundo sin fronteras» o de una «ciudadanía mundial» quede aún bastante lejano. De ahí que por mi parte me incline más bien a pensar que mientras la humanidad no supere las condiciones de pobreza, de desigualdad, de discriminación y de exclusión que privan de una vida digna a un número cada vez mayor de seres humanos, difícilmente muchos individuos y comunidades puedan llegar a *pensar* y *sentir* que forman parte de una misma humanidad o a reconocerse como miembros de una humanidad común. La pobreza, como el racismo o la guerra, vienen a señalar en este caso límites infranqueables a cualquier consideración esencialista sobre la unidad de la especie humana. De ahí que también considere que aquella formulación del imperativo categórico kantiano que nos insta a tratar a la humanidad como un fin en sí mismo —entendiendo por humanidad, e invirtiendo así aquella supremacía ontológica que como veíamos era característica de los regímenes totalitarios: *todos y cada uno* de los individuos que la componen—, se vería mejor reforzada si fuese acompañada por «el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable».⁴⁷ Mas, como en cualquier caso no me creo tan ingenuo como para dejar de reconocer que no están los tiempos para optimismos ilustrados (y menos aún para dejarse seducir por proposiciones marxianas), y al hilo sobre todo de cuanto hasta aquí hemos ido exponiendo, considero igualmente que uno de los mejores modos con que contamos hoy día para «actuar en pro de la humanidad» y hacer frente a la barbarie, es el de apoyar la *institucionalización efectiva en lo jurídico y en lo político de la humanidad como valor*. No cabe sino saludar en este sentido la firma el 17 de julio de 1998 en Roma del Tratado de adopción del Estatuto de la Corte Penal Internacional. Pues ante la escasa o nula capacidad de enmienda que muestra la protervidad humana, sin duda una de las mejores formas de defender a la humanidad de sí misma sea, hoy por hoy, la de promover un nuevo orden jurídico internacional capaz de instituir leyes y sendos tribunales donde los Pinochets, los Videlas, los Pol Pots, los Milosevics y cualesquiera otros que puedan pasar a engrosar la ominosa lista de acusados de crímenes contra la humanidad, puedan encontrar un lugar en el que alegar en su defensa aquello que, según escribió Nietzsche en su *Aurora*, dijo un animal que hablaba: «la humanidad es un prejuicio del que nosotros, los animales, carecemos».

NOTAS

1. Octavio Paz: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (14.ª impresión), p. 174. (El texto citado aparece ya en la primera edición de Cuadernos Americanos, México, 1950.)

2. Cfr., por ejemplo, entre las numerosas referencias posibles Michel Maffesoli: *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, París, 1988 (hay trad. cast. de B. Moreno con prólogo de Jesús Ibáñez en Icaria, Barcelona, 1990) y *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, París, 1992. O asimismo Michael Walzer: «The New Tribalism», *Dissent*, vol. 39, n.º 2 (1992), pp. 164-171.

3. Retomo esta distinción conceptual de Fernando Savater: «La humanidad en cuestión», en *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 17-36, esp. p. 23.

4. Hannah Arendt: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego - Nueva York - Londres, 1983, pp. 90 y 24-25 respectivamente. (Hay trad. cast. de C. Ferrari en Gedisa, Barcelona, 1990. No obstante, la traducción aquí reflejada es mía.) Asimismo y como es bien sabido, teóricos de la acción comunicativa como Habermas y Apel también han insistido más recientemente en cifrar en el diálogo y la comunicación la universalidad básica humana.

5. Tzvetan Todorov: *La vida en común* (trad. cast. de H. Subirats), Taurus, Madrid, 1995, p. 42.

6. Jean Itard: *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron* (trad. y comentarios, que por cierto no tienen desperdicio, de Rafael Sánchez Ferlosio), Alianza, Madrid, 1982, p. 7.

7. *Ibid.*

8. Johann G. Herder: *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta* (prólogo, trad. y notas de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1982, p. 301.

9. «VI Tesis sobre Feuerbach», en C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1976, p. 9.

10. Ésta es precisamente la principal crítica que Heidegger dirige contra el concepto de «humanismo» cuando analiza las raíces del mismo: esto es, la de ser un concepto cuyo supuesto universalismo encubre, en realidad, un particularismo. Así, por ejemplo, al asumir los valores implícitos en las costumbres romanas el *homo humanus* se identificaba con el *homo romanus*, calificando a todos aquellos cuyos valores y costumbres eran distintos de *homo barbarus*. Véase al respecto su *Carta sobre el Humanismo* (versión cast. de H. Cortés y A. Leyte), Alianza, Madrid, 2000, esp. pp. 21 y ss.

11. Me refiero, claro está, a su influyente y controvertido libro *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996 (hay trad. cast. de J.P. Tosaus Abadía en Paidós, Barcelona, 1997).

12. Richard Rorty: «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.): *De los derechos humanos* (trad. cast. de H. Valencia y prólogo de J. González Amuchastegui), Trotta, Madrid, 1998, pp. 117-118. Agradezco a José M.ª Hernández que me haya llamado la atención sobre este texto de Rorty, así como sus valiosos comentarios sobre el mismo.

13. William Shakespeare: *El mercader de Venecia* (trad. cast. de Luis Astrana Marín), Espasa Calpe, Madrid, 1986.

14. Allan Bloom: «Sobre cristianos y judíos. *El mercader de Venecia*», en *Gigantes y enanos* (trad. cast. de A.L. Bixio), Gedisa, Buenos Aires, 1991, pp. 71-72.

15. G. E. Lessing: *Natán el sabio* (trad. cast. e introd. de Agustín Andreu), Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Véanse del propio Agustín Andreu las pertinentes consideraciones que ha ofrecido sobre este punto en «La ontología de Lessing y las metáforas de la deshumanización», *Daimon*, n.º 8 (1994), pp. 39-54.

16. No puedo detenerme aquí a considerar con detalle el importante papel desempeñado por

el ideal de la *fraternidad* a la hora de dar impulso y contenido al propio ideal de humanidad, pero en relación con lo que vengo exponiendo no quisiera dejar de llamar la atención sobre las «concreciones particulares» en que ha solido plasmarse el supuesto universalismo de la fraternidad, para lo cual remito al artículo de María José Agra: «Fraternidad. (Un concepto político a debate)», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3 (1994), pp. 143-166.

17. Alain Finkielkraut: *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX* (trad. cast. de Th. Kauf), Anagrama, Barcelona, 1998.

18. Cfr. para un análisis más detallado de esta cuestión, Étienne Gilson: *Dante et la philosophie*, 4.ª ed., Vrin, París, 1986. Concretamente para el tema que nos ocupa, cap. III, pp. 163-222.

19. Dante Alighieri: *Monarquía* (estudio preliminar, trad. y notas de L. Robles Carcedo y L. Frayle Delgado), Tecnos, Madrid, 1992, p. 7.

20. Claude Lefort: «La nation élie et le rêve de l'empire universel», en VV.AA.: *L'idée d'humanité*, Albin Michel, París, 1995, pp. 97-112.

21. Carl Schmitt: *El concepto de lo político* (ed. de José Aricó; trad. cast. de E. Molina y Vedia y R. Castro), Folios, Buenos Aires, 1984, p. 51.

22. Cfr. al respecto A. Finkielkraut: *La humanidad perdida*, op. cit., pp. 21 y ss.

23. Me refiero más concretamente, entre la amplísima bibliografía que puede encontrarse sobre el tema, a los libros de Anthony Pagden: *La caída del hombre natural* (trad. cast. de B. Urrutia Domínguez), Alianza, Madrid, 1988; Tzvetan Todorov: *La conquista de América: la cuestión de lo otro*, Seuil, París, 1982; y Francisco J. Fernández Bucy: *La gran perturbación*, Destino, Barcelona, 1995.

24. Montesquieu: *Del espíritu de las leyes* (trad. de M. Blázquez y P. de Vega e introd. de Enrique Tierno Galván), Tecnos, Madrid, 1985, p. 167.

25. Robert Legros: *L'idée d'humanité*, Grasset & Fasquelle, París, 1990.

26. Fontenelle: *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (versión cast. de L. Hernández Alfonso), Aguilar, Madrid, 1963, p. 77.

27. Citado por María Morrás (ed.): *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 2000, p. 99.

28. Jean Paul Sartre: *El existencialismo es un humanismo* (trad. cast. de V. Praci de Fernández y M.C. Llerena), Edhasa, Barcelona, 1999, p. 31.

29. Simone de Beauvoir: *El segundo sexo*, tomo II (trad. cast. de P. Palant), Ediciones Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1987, p. 13.

30. Citado por John Dunn: *La teoría política de Occidente ante el futuro* (trad. cast. de C. Zamora), Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 162.

31. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia* (trad. y notas de J. Poch Elfo y presentación de A. Truyol y Serra), Tecnos, Madrid, 1990, p. 66.

32. Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica* (trad. cast. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente), Espasa Calpe, Madrid, 1975, p. 127.

33. Que Kant haya pasado de proponer inicialmente un «Estado mundial» en su texto *Teoría y práctica* de 1793 a abogar poco después por una «federación de Estados republicanos independientes» en *Sobre la paz perpetua* (1795), tal vez sea reflejo de las propias vacilaciones que Kant mantenía al respecto. Sobrepassa obviamente los límites de este trabajo detenerme a considerar con detalle este punto, pero sobre esta y otras cuestiones afines relacionadas con estos textos kantianos, quisiera destacar entre la ingente bibliografía a que dio lugar la celebración del bicentenario de *Sobre la paz perpetua* las obras de James Bohman y Matthias Lutz-Bachman (eds.): *Perpetual Peace*, The MIT Press, Cambridge, MA, Londres, 1997; y, entre nosotros, Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996; y Juan Carlos Velasco Arroyo: «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano», *Isegoría*, n.º 16 (1997), pp. 91-117.

34. Cfr. para un mayor desarrollo de esta cuestión Kenneth Baynes: «Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant's Conception of World Peace», en J. Bohman y M. Lutz-Bachman (eds.): *Perpetual Peace, op. cit.*, pp. 219-234.

35. Cfr. para un mayor desarrollo sobre este punto, Agnes Heller: «La "primera" y la "segunda" ética de Kant», en *Crítica de la Ilustración* (trad. cast. de G. Muñoz y J.I. López Soria), Península, Barcelona, 1984, pp. 21-96.

36. *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Éditions Sociales, París, 1962, pp. 132-133. Existen algunas dudas sobre si atribuir la paternidad de la cita a Diderot, pero a juzgar por lo que puede leerse en otros textos que llevan su inequívoca rúbrica, bien podrían quedar disipadas a favor de su autoría. Así, y a título de ejemplo, leemos en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*: «La dificultad que sienten los ciegos para recobrar las cosas perdidas los hace amigos del orden; me he dado cuenta de que quienes se acercan familiarmente a ellos participan de esta cualidad, ya sea por efecto del buen ejemplo, ya por el sentimiento de humanidad que hacia ellos se experimenta» (introd., trad. y notas de Ángel J. Cappelletti, La Piqueta, Madrid, 1978, p. 25. El subrayado es mío).

37. No puedo dejar pasar la ocasión sin señalar el relevante trabajo dedicado de forma más general al tema por Aurelio Arteta en *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 1996. El mismo fue objeto de debate entre J.L. Pardo, C. Gómez, C. Thiebaut y el propio Arteta en la *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 11 (1998), pp. 155-187.

38. Cfr. Paul Hazard: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (versión cast. de J. Marfás), Alianza, Madrid, 1985, pp. 153-155.

39. Cfr. para lo que sigue el cap. III titulado «El triunfo de la voluntad» de su obra *La humanidad perdida, op. cit.*, pp. 62-86.

40. Cit. por Finkielkraut, *ibid.*, p. 75.

41. *Ibid.*, pp. 78-79.

42. *Ibid.*, p. 77.

43. Isaiah Berlin: «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad* (trad. cast. de J.M. Álvarez Flórez; ed. a cargo de Henry Ardy con prólogo de Salvador Giner), Península, Barcelona, 1992, p. 33.

44. Cfr. para una más amplia consideración sobre este punto Judith N. Shklar: «Putting cruelty first», en *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984, pp. 7-44.

45. Richard Rorty: «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.): *De los derechos humanos, op. cit.*, pp. 117-136. No deja, en cierto modo, de apuntar también en esta misma dirección, la propuesta planteada por Martha C. Nussbaum de promover una «nueva educación» centrada en la reforma curricular efectuada en los centros de enseñanza. Una reforma orientada a promocionar los estudios transculturales y a salvaguardar los tres valores centrales de lo que Nussbaum entiende por una educación liberal: la reflexión crítica, el ideal de la ciudadanía mundial y el desarrollo de la imaginación narrativa. Véase al respecto su *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997.

46. Entre la creciente bibliografía a que están dando lugar estas propuestas, merecen destacarse las obras de David Held: *Democracy and the global order*, Polity Press, Cambridge, 1995 (hay trad. cast. de S. Mazzuca en Paidós, Barcelona, 1997); David Held y Daniele Archibugi (eds.): *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1995; Richard Falk: *On Human Governance: Towards a New Global Politics*, Polity Press, Cambridge, 1995. Por lo que respecta al intento de solventar la conflictiva lógica de delimitación de la pertenencia, véase Martha C. Nussbaum y otros: *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»* (trad. cast. de C. Castells), Paidós, Barcelona, 1999; y Javier Muguerza: «Los peñaños del cos-

mopolitismo», en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, op. cit., pp. 347-374.

Como contrapunto a esta tendencia pro «globalista» o «cosmopolita», véase Danilo Zolo: *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial* (trad. cast. de R. Grasa y F. Serra), Paidós, Barcelona, 2000. He tenido ocasión de profundizar sobre estas cuestiones en mi trabajo «El renacer de la ciudadanía cosmopolita. ¿Un espejismo de la globalización?» (en prensa).

47. Karl Marx: *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (trad. cast. de J.M. Ripalda), en *Obras de Marx y Engels/OME-5* (ed. dirigida por Manuel Sacristán), Crítica, Barcelona - Buenos Aires - México, 1978, p. 217.

Juan García-Morán Escobedo es profesor de Filosofía Política y Filosofía de la Historia en la UNED (Madrid). Entre sus más recientes publicaciones en revistas y libros colectivos cabe mencionar: «A vueltas con la cuestión alemana: entre la democracia y la tentación nacionalista» (1993), «Retorno al sujeto» (1999) y «Al norte del liberalismo: el debate sobre las identidades en la filosofía política canadiense» (2001).