

DESVERGÜENZA COSMOPOLITA Y ÉTICA DE LA MIGRACIÓN: PROPUESTA DE FRONTERAS MORALES ABIERTAS

Cosmopolitan Shamelessness and the Ethics of Migration: A Proposal for Open Moral Borders

Damián Bravo Zamora ^ª

Resumen. En este artículo clarifico la naturaleza de los compromisos morales más fundamentales de las discusiones contemporáneas en ética de la migración, algunos de los cuales son explícitamente adoptados tanto por los defensores como por los críticos de la propuesta de fronteras abiertas. Argumento que dichos principios fundamentales no son, a su vez, susceptibles de fundamentación racional, pero que esta situación está lejos de implicar la plausibilidad del relativismo moral. El reconocimiento de la peculiar naturaleza de los valores y principios éticos fundamentales (que aquí llamo ‘fundamentales-sin-fundamentos’) no implica la plausibilidad del relativismo moral, sino, por el contrario, implica reconocer que tanto el escepticismo moral como el relativismo moral son posiciones absurdas. Este resultado tiene consecuencias para la ética de la migración, pues bloquea intentos de justificar posturas anti-inmigrantes que apelan al relativismo moral.

Palabras clave: Ética de la migración; fronteras abiertas; escepticismo moral; relativismo moral.

Abstract. *In this paper, I clarify the nature of the most fundamental moral commitments that lie at the basis of contemporary discussions on the ethics of migration, some of which are explicitly adopted by both supporters and critics of the open borders proposal. I argue that it is impossible to provide a rational justification for these principles themselves, but that this situation does not imply that moral relativism is a plausible position. Understanding the unique nature of our commitment to fundamental ethical values and principles (which I here call ‘fundamental-and-groundless’ principles) does not imply that moral relativism is a plausible position, but quite the opposite, namely that we should become aware that both moral relativism and moral skepticism are absurd positions. This result has consequences on the ethics of migration, inasmuch as it blocks any attempt at justifying anti-immigrant positions which appeal to moral relativism.*

Keywords: *Ethics of migration; open borders; moral skepticism; moral relativism.*

^ª Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México. E-mail: damiánbravo@filos.unam.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3470-2866>.

¡Si la Razón no puede, que entonces vengan todos esos muertos y nos laven la mirada! (Patrick Chamoiseau)

§1. Al tratar el tema de la migración, siempre estamos expuestos a la posibilidad de desembocar en una reflexión genuina en torno a nuestros presupuestos fundamentales, sean éstos políticos, económicos, éticos o antropológicos. En nuestros días, en los que la posesión de un pasaporte ucraniano puede significar la diferencia entre recibir la ayuda oficial para huir en tren hacia Europa occidental –la exención del pago del pasaje– o tener que permanecer en el país invadido por Rusia (Olivares Alonso, 2022), la reflexión en torno a los principios que guían o deberían guiar nuestras políticas migratorias parece no sólo importante, sino urgente. Pero si la expresión ‘nuestros días’ no sólo se refiere a las últimas semanas, sino a los últimos años y acaso a las últimas décadas, tratar el tema de la migración en nuestros días puede tomar la forma de una interrogación sobre qué tipo de explicación y de justificación puede tener un orden mundial que posibilita la muerte de miles de personas en el Mar Mediterráneo, en las fronteras Norte y Sur de México, o en el Tapón del Darién (OIM, 2021).

En la filosofía contemporánea existen autores y autoras que, partiendo de una perspectiva que reconoce el valor fundamental de la vida y la libertad de cada individuo humano, someten las condiciones globales que generan y reproducen muerte, hambre y pobreza a una implacable pero constructiva crítica. Un autor que argumenta que el cierre de las fronteras de países ricos y democráticos a migrantes pacíficos que sólo buscan trabajar en ellos es parte esencial del mantenimiento de injustas desigualdades estructurales a nivel global, declara tomar como punto de partida para su propuesta de *fronteras abiertas* los siguientes tres principios:

Primero, no existe un orden social natural. Las instituciones y prácticas que gobiernan a los seres humanos son tales que los seres humanos las han creado y las pueden cambiar, por lo menos en principio. Segundo, al evaluar el estatus moral de formas de organización social y política, debemos partir de la premisa de que todos los seres humanos tienen el mismo valor moral. Tercero, las restricciones a la libertad de los seres humanos requieren una justificación moral. (Carens, 2013, p. 226)

Los tres puntos están interrelacionados. ¿Cómo renunciar a evaluar los sistemas sociales y políticos desde el punto de vista moral, sin al mismo tiempo renunciar a la libertad y sucumbir a una visión trágica y determinista, la de una humanidad sometida a órdenes sociales y políticos “naturales” e inamovibles? Y una vez que hemos decidido juzgar el mundo socio-político desde el punto de vista moral, ¿cómo partir de cualquier otra premisa que la de que todos los seres humanos tienen la misma dignidad o valor moral (*equal moral worth*)? Quizá sea necesario añadir nuevas premisas a estos tres principios y, desde

luego, habría que analizar la corrección del argumento que va de dichos principios a la conclusión de que las fronteras abiertas son una posible y factible solución a los problemas identificados, o que de todas maneras es una práctica deseable en sí misma a la que deberíamos encaminarnos como humanidad (cf. Chamoiseau, 2020); pero nuestros tiempos no nos permiten renunciar a estos tres principios morales. Partir de cualquier otra premisa sería una aberración moral en nuestra era.

En el mismo espíritu, otro autor contemporáneo, también defensor de una sopesada propuesta de fronteras abiertas, señala la importancia de llamar a las injusticias por su nombre. Al hacerlo, indica el autor, reconocemos que una situación dada no es en sentido estricto una necesidad, lo cual implica reconocer también que el cambio está en las manos de alguien:

En nuestros tiempos no cabe aducir sin más fuerzas ingobernables a modo de respuesta ante cualquier efecto indeseado derivado de la estructura social o de las acciones u omisiones individuales. No en todo cabe invocar el destino o la necesidad como justificación. [...] Está ciertamente en nuestras manos calificar todo lo que nos acontece como *un golpe de fortuna* o bien atribuirlo a alguna forma de injusticia, con la consiguiente imputación de responsabilidades. [...] Calificar de injusticia una situación, y no fruto de un casual infortunio, implica admitir que ha de ser rectificada. (Velasco, 2016, p. 16-17)

En efecto, desde el momento en que nos apropiamos de la tarea de juzgar el mundo desde el punto de vista ético-moral, que en nuestros tiempos es aquel que se fundamenta en el respeto por la justicia, la libertad y la igualdad de cada ser humano, la visión trágico-determinista de la humanidad deja de ser la excusa perfecta para lavarnos las manos, al estilo de Poncio Pilatos. Por el contrario, al concebimos como libres, podemos intentar la domesticación del azar. En lenguaje rawlsiano, diríamos que en una sociedad ideal los accidentes de nacimiento –color de piel, sexo, clase social, lado de la frontera en que se nace, capacidades, talentos, grupo étnico, lengua materna– no deberían determinar nuestras oportunidades en la vida (Rawls, 1971; cf. Kymlicka, 2001); en lenguaje kantiano, diríamos que los seres que actuamos *bajo la idea de la libertad* podemos plantearnos modificar el orden social y político porque nuestra capacidad de juzgar y criticar moralmente el mundo empírico no puede someterse a ese mismo mundo: no se trata de cómo las cosas son, sino de cómo deberían ser. El planteamiento de una utopía moral implica la emancipación del azar tanto como del determinismo trágico (Kant, 2012, *GMS Ak. Ausg.*, IV, 448; cf. Rodríguez Aramayo, 2001).

Prueba del papel fundamental que juegan los principios morales antes mencionados es que incluso aquellos autores que rechazan la propuesta utópico-kantiana de fronteras abiertas proclaman hacerlo desde una perspectiva moral que adopta un ‘cosmopolitismo débil’, caracterizado precisamente por la adopción del principio según el cual todos los seres humanos tienen el mismo

valor o dignidad moral. De acuerdo con los detractores de la propuesta de fronteras abiertas, la adopción de este principio igualitario no es incompatible con la idea de que los Estados-nación tienen el derecho a priorizar los intereses de sus ciudadanos por sobre los de los demás seres humanos y, por lo tanto, tampoco es incompatible con la idea de que los Estados-nación tienen derecho a cerrar sus fronteras a migrantes pacíficos, e incluso a refugiados políticos (Miller, 2016).

En el presente ensayo no pretendemos argumentar directamente a favor de la propuesta de fronteras abiertas ni en contra de la visión conservadora del *status quo* internacional: el *status quo* que consiste en dejar las decisiones en torno al control del flujo migratorio a la discrecionalidad de los gobiernos de los Estados-nación. Lo que pretendemos con este texto es, más bien, clarificar la naturaleza de los presupuestos ético-morales fundamentales *en tanto tales*, y a través de ello ganar claridad sobre los presupuestos morales fundamentales del debate en ética de la migración: la igualdad en dignidad moral de todas las personas, el valor fundamental de la libertad y la necesidad de justificar moralmente toda limitación de la misma, la inexistencia de órdenes sociales naturales. Más específicamente, pretendemos clarificar la naturaleza del *compromiso* que tenemos con estos principios, en tanto principios morales fundamentales. ¿Qué significa decir que estos principios son fundamentales? Y, en caso de que descubramos que estos principios, al ser verdaderamente fundamentales, no son susceptibles, a su vez, de ser fundamentados racionalmente, ¿es esto algo que debería preocuparnos, o por lo menos ruborizarnos?

Argumentaremos que, en efecto, no se puede dar fundamentación racional ulterior a la adopción de principios morales fundamentales; ello implica que no se puede dar fundamentación racional ulterior a los principios fundamentales del debate en la ética de la migración. Pero también argumentaremos que no es necesaria dicha fundamentación. Al escéptico o escéptica moral –i.e. a quien exige la fundamentación racional de los principios morales en tanto tales y se rehúsa a adoptarlos hasta que no cuente con dicha fundamentación– no se le puede responder, no porque haga una pregunta cuya respuesta exceda nuestras capacidades cognitivas; más bien, no se le puede responder porque su pregunta es absurda. Si los principios del debate en ética de la migración son en verdad fundamentales, entonces no podemos darles fundamentación racional ulterior, no porque sea demasiado difícil darla, sino porque la exigencia de darla es absurda. Este resultado tendrá importantes consecuencias tanto para la refutación del relativismo moral como para la refutación de uno de los argumentos más comunes en contra de la propuesta de fronteras abiertas: el argumento que justifica en la adopción del relativismo moral el derecho de los Estados-nación a otorgar más peso a los intereses de sus ciudadanos, y a cerrar sus fronteras a migrantes pacíficos.

§2. La palabra 'ética', como sustantivo, puede significar al menos dos cosas. La primera de ellas es el conjunto de normas, valores y concepciones de la virtud que rigen el comportamiento de las personas en comunidad. En su segunda acepción, la palabra se refiere a una reflexión crítica, generalmente en la forma de una disciplina filosófica, que se pregunta cuáles son los fundamentos racionales, si es que los hay, del conjunto de normas, valores y concepciones de la virtud antes mencionado. Como puede verse, la segunda acepción presupone la primera, en la medida en que es la crítica racional de la primera. En la primera acepción, la ética es un lenguaje que establece reglas, adopta valores y promueve la vida virtuosa. Todas las comunidades tienen un sistema normativo tal, lo han tenido y lo tendrán, sin necesidad de reflexionar crítica y filosóficamente acerca de él, y como precondition de toda reflexión crítica y filosófica en torno a él; todas las comunidades tienen ética (es decir, ética pre-filosófica, ética comunitaria). En cambio, no se puede hacer ética en su segunda acepción sin tomar cierta distancia crítica con respecto a los valores, reglas y concepciones de la virtud que la ética en su primera acepción simplemente asume. Quizás sería mejor llamar a la ética en su segunda acepción 'metaética' (Sayre-MacCrod, 2012). En todo caso, es preciso ser conscientes de que preguntar cuál es el fundamento racional de algo conlleva un riesgo muchas veces insospechado: descubrir que no hay tal fundamento. También puede llevarnos a descubrir que no se necesita tal fundamento.

Las subdisciplinas de la ética filosófica, como la bioética o la ética de la migración, de alguna manera se encuentran a medio camino entre la ética comunitaria o pre-filosófica, por un lado, y la metaética o ética filosófica, por el otro. Por un lado, estas 'éticas aplicadas' toman como punto de partida ciertos valores, como el de la vida humana y la vida en general (bioética), o la libertad y la igualdad de todos los seres humanos, así como la necesidad de justificar moralmente toda coerción (ética de la migración). En este sentido, se parecen más a la ética comunitaria, pues sus discusiones parten de estos principios y no los cuestionan filosóficamente, sino que los asumen a la hora de someter a análisis crítico determinadas prácticas, instituciones, y acciones. Por otro lado, dado que, una vez adoptados ciertos valores fundamentales, otros valores *menos fundamentales* pueden ser criticados e incluso rechazados, las éticas aplicadas también proceden a la manera de la ética filosófica, pues a menudo terminan tomando distancia crítica con respecto a concepciones muy arraigadas entre las comunidades históricas. Esta es la incómoda situación actual de la ética de la migración. Como hemos visto, una parte de los autores y las autoras en esta subdisciplina asumen ciertos principios morales (igualdad, libertad, necesidad de la justificación moral de toda coerción). Pero una vez asumidos estos principios fundamentales, otros principios menos fundamentales son sometidos a crítica e incluso rechazados, y en este punto no podemos sino reconocer que la ética

de la migración va inequívocamente a contracorriente. Tan arraigada está entre la comunidad internacional la idea de que el control de los flujos migratorios debe quedar a discreción de los gobiernos de los Estados-nación, que incluso la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en su artículo 13, si bien reconoce el derecho de todo individuo a salir de su Estado-nación y a circular libremente al interior de un Estado-nación, no proclama el derecho a la libre circulación *entre* países, pues no proclama el derecho de todo ser humano a ser recibido por cualquier país:

Artículo 13

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.
2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.
(Organización de las Naciones Unidas, 10 de diciembre de 1948).

Al proponer que también debería existir un derecho a *entrar* en cualquier país, y con ello a la libre circulación entre Estados-nación, aquellos y aquellas que desde la ética de la migración proponen una política de fronteras abiertas se enfrentan al arraigado nacionalismo excluyente, y con ello a un *ethos* comunitario, pre-filosófico, cuyo papel en la historia mundial y en la política contemporánea es innegable.

§3. Es preciso entender en qué consiste esa distancia crítica que la ética filosófica o metaética toma con respecto a la ética pre-filosófica. La pregunta filosófica en torno a la ética comunitaria es siempre una pregunta desvergonzada. La desvergüenza (*anaídeia*) era la característica principal de Diógenes de Sinope, miembro estelar de la escuela de los cínicos—ese “Sócrates enloquecido”, en palabras de Platón (cf. Diógenes Laercio, 2014). La razón por la cual la ética filosófica está inextricablemente asociada a la desvergüenza es que la pregunta por los fundamentos racionales de la ética genera inmediatamente otras preguntas: ¿Por qué he de seguir *yo* las reglas que mi comunidad ética sigue?, ¿Por qué he de valorar *yo* las mismas cosas que mi comunidad ética valora?, ¿Por qué he de considerar *yo* como virtuosas, y por lo tanto perseguir, las mismas formas de vida que mi comunidad ética considera virtuosas y persigue? Son preguntas de un ser libre. Son preguntas incómodas, provenientes de un ser incómodo. Quizá, las más de las veces, ni siquiera sea una persona concreta quien las plantea, sino acaso un oscuro personaje, una voz en nuestro interior a la que decidimos dar rienda suelta, sólo para ver si podemos convencerla de que sí, en efecto, hay buenas razones para seguir las reglas de nuestra comunidad, para respetar sus valores, para perseguir las formas de vida que ella nos enseñó a concebir como virtuosas. Quizás Diógenes de Sinope, al igual que Sócrates, no sea sino eso: un

personaje cuya “biografía” está rodeada de leyenda, más que una persona de carne y hueso. En todo caso, es a un personaje con la osadía de quien daría la vida por su derecho a preguntar, a un personaje con la desvergüenza de quien no tuvo empacho en pedirle a Alejandro Magno que se hiciera a un lado pues le estaba tapando el sol, a quien debemos responder cuando preguntamos, en la desnudez de quien conversa consigo mismo o misma, ¿Cuál es el fundamento racional de la ética?, ¿Hay tal fundamento? ¿Se necesita una fundamentación tal?

Kant se refería a esta pregunta por los fundamentos de la ética como la pregunta por *el fundamento de la determinación de la voluntad* (*Bestimmungsgrund des Willens*) (Kant, 2012, *KpV* Ak. Ausg. V, p. 25). Una intérprete contemporánea de Kant, Christine Korsgaard, la llama, contundentemente, *la pregunta normativa*: ¿Por qué la moralidad obliga? ¿Por qué debo yo someterme a los dictados de la moralidad? (Korsgaard, 1996, p. 7-48; cf. Kant, 2012, *GMS*, Ak. Ausg. IV, p. 450). Otro filósofo reciente lo llama el problema de construir la ética ‘desde cero’ (*from the ground up*) (Williams, 1985, p. 54). El problema es viejo, y se parece a éste: ¿Cómo convencer a una persona de que debe comportarse éticamente, sin presuponer que esa persona tiene ya un punto de vista ético? ¿Cómo convencer al ‘escéptico moral’? El escéptico o escéptica moral es aquella persona que se rehúsa o al menos dice rehusarse a adoptar valores ético-morales a menos de que cuente con una justificación racional de dicha adopción. Para formularse la pregunta normativa – ¿Por qué la moralidad ha de legislarme? – todo filósofo o filósofa debe dar rienda suelta a la desvergüenza de un Diógenes de Sinope; el escepticismo moral es una posición sutil pero crucialmente diferente, en la medida en que propone *suspender* la adopción de aquellos valores, la obediencia a aquellas normas, la admiración de ciertas formas de vida como virtuosas, hasta que no cuente con una *buena razón* para adoptarlos, obedecerlos, o admirarlos. Pero si desde la filosofía puede darse una refutación del escepticismo moral sin necesidad de encontrar los fundamentos racionales que el o la escéptica exigen, entonces puede abrirse la puerta para una adopción no-dogmática, sino irónica, de ciertos valores éticos fundamentales. Eso es lo que pretendemos contribuir con el presente escrito.

La refutación más adecuada del escepticismo moral, consideramos, adquiere la forma de lo que en lenguaje kantiano se llama un ‘argumento trascendental’: un argumento que trata de mostrar que la pregunta misma se auto-refuta. Para que la pregunta tenga sentido, se debe *presuponer* la respuesta; ergo, la pregunta no tiene sentido en tanto tal. La escéptica pregunta si *X* es posible; pero el hecho de que pueda preguntar si *X* es posible implica que *X*, en efecto, es posible, y que la escéptica debe presuponer que *X* es posible; dado que la escéptica está preguntando, entonces *X* es posible, ella misma lo presupone, y la pregunta era, por lo tanto, innecesaria y absurda en la medida en que contemplaba ‘*X* no es

posible' como una posible respuesta. Este tipo de argumentos está asociado a la respuesta kantiana al escepticismo del mundo externo en epistemología, pero también se han ensayado argumentos trascendentales en ética (Korsgaard, 1996). Es un procedimiento argumentativo que en epistemología ha dado lugar a intensos debates (cf. Cabrera, 1999), y, sin tomar posición acerca de la viabilidad de estos argumentos en epistemología, proponemos el siguiente argumento trascendental en el ámbito de la ética filosófica:

La escéptica moral exige una fundamentación racional para su adopción de los principios morales, y se rehúsa a adoptarlos mientras no cuente con dicha fundamentación. Quiere que le proporcionemos razones que la convenzan de que ella ha de someterse a los mandatos de la moralidad. ¿Por qué he yo de ser moral?, se pregunta. Lo que busca es una *justificación* para ser moral, para seguir los mandatos de la moralidad. Ahora bien, una justificación es de tipo moral o no-moral. Por ejemplo, si alguien nos pregunta por qué trabajamos horas extras el viernes pasado, lo más seguro es que demos una justificación no-moral para nuestra acción: diremos que necesitamos más dinero, que queremos quedar bien con la jefa, que no nos quedaba de otra, etc. Pero si alguien nos pregunta por qué hemos ayudado a una persona a subir las escaleras del metro, lo más seguro es que demos una justificación moral para nuestra acción: diremos que esa persona necesitaba ayuda y que es nuestro deber ayudar, que tenemos el valor de la fraternidad o de la sororidad, que intentamos ser solidarios, etc. Así, pues, una justificación de una acción es, o bien moral, o bien no-moral. Regresemos ahora a la pregunta de la escéptica moral. Su pregunta es: ¿Cuál es la justificación para *seguir las reglas de la moralidad*? Esta justificación, como dijimos, sólo puede ser, o bien moral, o bien no-moral. Ahora bien, no podemos dar una justificación de orden moral, porque una justificación tal tendría que ser por apelación a reglas o valores morales, pero lo que se está preguntando es por qué hemos de seguir las reglas o adoptar los valores morales, de forma que estaríamos presuponiendo lo que teníamos que demostrar. De forma que la única manera que quedaría de responder a la pregunta de la escéptica moral, la única manera de justificar la obediencia a las reglas morales, y la adopción de valores morales, tendría que ser una justificación no-moral. Pero ésta parece ser también una opción cerrada, pues una justificación no-moral parece inmediatamente desmoralizar la acción o práctica justificada. Ésta es una afirmación polémica, pero podemos tratar de ilustrarla con una serie de reflexiones inspiradas en Kant. Imaginemos que somos comerciantes y que vendemos nuestras mercancías a buen precio, no porque ese sea nuestro deber, ni porque creamos que ser justos sea la mejor forma de ser nosotros mismos, sino porque no queremos que nuestros clientes se vayan con la competencia; vender a precio justo es nuestra manera de evitar que el cliente se vaya al negocio de al lado. O imaginemos que nos abstenemos de robar el dinero de algún conocido,

no porque respetemos su propiedad por principio, sino porque tenemos miedo a ser descubiertos y a las probables consecuencias de nuestra acción. O que nos abstenemos de asesinar a alguien, no por un respeto incondicionado a la vida de las personas, sino por miedo a ser encarcelados, o incluso a ser privados de nuestra propia vida. Kant pensaba que la descripción no-moral del móvil de la acción, de alguna forma, desmoraliza a la acción misma. Aunque la acción sea *conforme a lo que manda el deber* (vender a precio justo, respetar la propiedad de los demás, respetar la vida de los demás), no es una acción hecha *por deber*, y de ello resulta que la descripción no-moral de la acción termine por imponerse: una acción, al ser atribuida a intenciones no-morales (a la búsqueda del beneficio propio, al intento de evitar el perjuicio propio) deja de “poseer un valor moral” (cf. *GMS*, Ak. Ausg, IV, 2012p. 406). Puede ser que sintamos satisfacción de que los agentes en cuestión hayan respetado esas prescripciones, pero no encomiamos a los sujetos en virtud de su moralidad, pues el respeto a las leyes se ha dado en función de la búsqueda del beneficio propio, o para evitar perjuicio propio. Si esta idea kantiana es correcta, podemos ver que exigir una justificación no-moral de la obediencia a leyes morales sería como exigir que la moralidad dejara de ser ella misma. Lo que la escéptica moral estaría pidiendo al pedir una justificación no-moral para ser morales, sería que le dijéramos por qué *le conviene* a un sujeto el ser moral. Pero con ello estamos dando a entender que el sometimiento de la voluntad a la ley moral es sólo “de dientes para afuera”, i.e. que no es un sometimiento en sentido estricto. De forma que tampoco es posible dar una justificación no-moral del sometimiento de la voluntad a las normas morales.

Resumiendo: lo que el escepticismo moral exige es una fundamentación racional de la moralidad, es decir, una justificación para la adopción de valores morales y para la obediencia a las reglas de la moral. Esta justificación sólo puede ser moral o no-moral. Pero no podría ser ni una ni la otra: no podría ser moral, porque entonces la justificación sería circular, es decir, no sería justificación en absoluto; y no podría ser no-moral tampoco, porque entonces la moralidad dejaría de ser lo que es.

Si este argumento es correcto, entonces podemos afirmar la tesis siguiente: *La racionalidad crítica más radical no es enemiga del valor*. La racionalidad crítica más radical es una herramienta que filósofos y filósofas a veces utilizan para encontrar su propia forma de valorar, una forma incomprendida y odiada por el dogmatismo, a menudo confundida con el escepticismo moral e incluso con el nihilismo, y siempre denunciada como racionalismo. Esa forma de valorar consiste en buscar, pero no encontrar, fundamentos racionales en los cuales basar la valoración de lo que *de hecho valoramos* (*quienes así lo hacemos*). Sólo así se revela para la razón el esplendor de lo valorado; sólo así resplandece el valor. Cuando el valor brilla sin necesidad de fundamentos racionales, ahí la

razón se rinde y puede tomar esta valoración como punto de partida axiomático para fundamentar otras valoraciones, otras reglas, prácticas, e instituciones, otras concepciones de la virtud. El valor fundamental en cuestión se ha revelado como carente, a su vez, de fundamentos; pero ello no significa que no sea un valor fundamental. Se trata de un valor fundamental-sin-fundamentos.

Junto con los autores citados al inicio de este ensayo (Carens y Velasco) podemos decir que, en tanto colectividad, a los habitantes del mundo globalizado contemporáneo *más les vale* valorar cada vida humana individual (Dussel, 1998), en su absoluta dignidad (Habermas, 2010), así como la libertad de cada una de esas vidas humanas, e incluso extender la valoración, en la medida de lo posible, a los otros seres sintientes no-humanos (Singer, 2011), a la Tierra y en última instancia al *cosmos* en su inagotable totalidad. Sólo así llegaríamos a ser verdaderos *cosmopolitas* del siglo XXI (Appiah, 2006). Sólo así habrá siglo XXI. Esta jerarquía axiológica (*humanidad – otros animales – cosmos*), como toda jerarquía hecha desde una mente finita, es provinciana, y cabe esperar que las vacas, las aves, los cerdos y los peces, si tan solo pudieran protestar, ya lo habrían hecho hace un buen rato. “Si pudiéramos comunicarnos con la mosca”, decía Nietzsche (1996, 17), “llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo”.

Pero es precisamente el derecho a las valoraciones irónico-provincianas lo que hemos defendido en este ensayo. Una valoración irónico-provinciana es aquella que por momentos se ruboriza, y es este ruborizarnos lo que nos salvará del dogmatismo, i.e. de las valoraciones dogmático-provincianas. Nos ruborizamos cuando sentimos vergüenza. Y una cierta dosis de vergüenza parece apropiada al descubrirnos finitos, con todo y nuestras jerarquías axiológicas antropocéntricas. La racionalidad crítica, en efecto, nos ha hecho reconocer la posibilidad de jerarquías axiológicas moscocéntricas. La refutación del escepticismo moral que hemos presentado en este ensayo nos permite deshacernos de esta vergüenza saludable, y recobrar algo de la desvergüenza con la que iniciamos nuestra indagación crítica sobre los fundamentos de la moral. Pues una valoración sólo puede ser reconocida como provinciana (dogmática o no) desde un punto de vista externo, es decir, desde la perspectiva de la tercera persona. Pero el valor fundamental-sin-fundamentos es algo que sólo puede apreciarse desde la perspectiva de la primera persona. Los y las filósofos nos ruborizamos al reflexionar, desde la perspectiva de la tercera persona, sobre nuestro límite, al descubrirnos asombrados por el resplandor del valor *para nosotros* de la vida humana: al descubrir que *nosotros, humanos*, en la perspectiva de la primera persona valoramos *la vida humana*. Pero el argumento trascendental en contra del escéptico moral esgrimido en esta sección permite que ya no nos ruboricemos al continuar la reflexión. Pues la exigencia de justificar los valores éticos fundamentales es una exigencia absurda. Tan absurda –para decirlo con el

lenguaje del Kant de la *Metafísica de las costumbres*— como hablar de “tener el deber de reconocer deberes” (*die Pflicht auf sich haben Pflichte anzuerkennen*). (MS, Ak. Ausg., VI, 2005, p. 400).

§4. Hay una razón por la cual la discusión con el escéptico o escéptica moral en torno a los fundamentos de la ética es relevante para el debate a propósito de la propuesta de fronteras abiertas en la filosofía de la migración. Es la siguiente.

A pesar de las apariencias, el hecho de que tengamos compromisos morales que no son susceptibles de ser fundamentados racionalmente no fortalece el relativismo moral, sino precisamente lo contrario: un cosmopolitismo hospitalario compatible con la adopción de valores transculturales entre los seres humanos. Pues descubrir, en general, que tenemos compromisos morales no susceptibles de fundamentación racional *no es lo mismo* que descubrir que éste o aquel compromiso moral particular es arbitrario y contingente. Lo que hemos defendido en la sección anterior, al refutar al escéptico o escéptica moral, es que la pregunta por la fundamentación racional (justificación) *de la moralidad en general* es una pregunta absurda, como lo es toda pregunta por la fundamentación racional de la adopción de los valores morales más fundamentales —cualesquiera que éstos sean. Esto es perfectamente compatible, por supuesto, con concebir que muchas reglas y muchos valores particulares no-fundamentales son susceptibles de fundamentación racional por apelación a reglas y valores más fundamentales. Pero también es compatible —y esto es crucial— con decir que muchos valores particulares no-fundamentales son susceptibles de *crítica y rechazo* por apelación a reglas y valores más fundamentales. Al descubrir que un determinado compromiso moral es arbitrario y contingente estamos justificados y justificadas en relativizarlo e incluso rechazarlo. El relativista moral se entusiasma con esta idea, y pretende relativizar o incluso rechazar todo compromiso moral. Pero no se percató de que tal relativización o rechazo sólo pueden ser considerados como *justificados* si hay compromisos morales subyacentes: por ejemplo, el compromiso con una normatividad según la cual la relativización de un compromiso moral que ha sido caracterizado como contingente es la actitud *apropiada*; o el compromiso con una normatividad según la cual, cuando nos percatamos de que un compromiso moral es arbitrario, *debemos* rechazarlo o permitir que otros lo hagan. El relativismo moral, por lo tanto, es tan absurdo como el escepticismo moral. Pero si el relativismo moral es absurdo, también lo es todo intento de derivar del relativismo moral un supuesto derecho de los gobiernos de los Estados-nación a desentenderse de toda responsabilidad con respecto a la situación de destitución en la que se encuentran aquellos y aquellas que no tuvieron la suerte de haber nacido al interior de las fronteras de un país rico, en paz, y democrático. Las posturas anti-inmigrantes pierden, de este modo, uno de sus argumentos más comunes para rechazar la propuesta de fronteras abiertas:

Presuponiendo la verdad del relativismo moral, infiriendo a partir de él que no puede afirmarse con seguridad que las personas fuera de las fronteras de un Estado-nación tengan los mismos valores fundamentales que los ciudadanos que sí pertenecen al Estado-nación, se argumenta a menudo que los Estados-nación no están obligados a otorgar a las necesidades apremiantes de los *extranjeros* tanto peso como sí están obligados a otorgar a los intereses (incluso intereses excluyentes, cuando no abiertamente racistas) de *sus* ciudadanos (Miller, 2016). Pero si el relativismo moral no es verdadero, sino más bien absurdo, entonces la crítica de la propuesta de fronteras abiertas que se basa en él carece de validez.

§5. Desvergüenza no es lo mismo que cinismo en el sentido contemporáneo de esta última palabra. La desvergüenza es necesaria para hacer las preguntas más osadas, aquellas que sólo en raras ocasiones nos atrevemos a formular, casi siempre ante nosotros mismos y mismas. La desvergüenza también es el sentimiento que tenemos después de haber sentido vergüenza, al deshacernos de la vergüenza, al darnos cuenta de que la vergüenza era el resultado de estar sometidos y sometidas a exigencias absurdas. El cinismo es la actitud burlona ante toda valoración; la desvergüenza es compatible con la valoración más sincera: aquella que se reconoce desnuda de razones ulteriores para adoptar los valores verdaderamente fundamentales. El cinismo sólo se parece a la desvergüenza filosófica como el lobo se parece al perro.

Sólo puede descubrirse que algo es éticamente fundamental-sin-fundamentos si las fronteras morales se dejan abiertas, no necesariamente a la transgresión práctica de las mismas, sino a la racionalidad crítica que pregunta por los fundamentos. La transgresión práctica de las fronteras morales no necesita de la venia de argumentos filosóficos para ser llevada a cabo: basta abrir un periódico, o simplemente observar cuidadosamente nuestro alrededor, para percatarnos de que no hay nada más común que la transgresión de fronteras morales, las más de las veces sin argumentos filosóficos de por medio, ni reconocimiento de valor alguno como brillando con el resplandor propio de los valores fundamentales-sin-fundamentos. Particularmente a propósito de la migración, nada es más común en nuestro mundo, en nuestros días, que encontrar servidores públicos que banalmente toman un sistema generador de muerte y sufrimiento como natural e inamovible—e.g., policías fronterizos texanos a caballo “aplicando la ley” a latigazos, “gestionando” la migración, acorralando haitianos (Debusmann Jr, 2021)—; nada tan común como encontrar políticos a quienes—en Brasil, en España, en Estados Unidos, en Reino Unido, en Hungría, en Alemania—les resulta redituable azuzar el racismo y la xenofobia de sus votantes (Meredith, 2018; Riveiro, Castro, 2021; Mehta, 2019); nada tan probable como que existan redes criminales internacionales que—en Chiapas, México—provocan verdaderas tragedias migratorias contemporáneas

(Henríquez, 2021). Los seres humanos no parecen necesitar los servicios de la racionalidad crítica para transgredir prácticamente las fronteras morales.

El servicio que sí puede brindar la racionalidad crítica es el de descubrir que algunos valores son axiomáticos, fundamentales-sin-fundamento. Pero este servicio no puede ser brindado si las fronteras del mundo de la moral no se dejan abiertas para que penetre la racionalidad crítica, la cual en algún momento descubrirá, no sin rubor inicial, que hay valores que, aunque pueden concebirse como fundamentando todos los demás, ya no tienen fundamento ellos mismos. Sólo entonces podremos, en el espíritu de Sócrates y de Diógenes *el Perro*, sostener una conversación amigable, sosegada y desvergonzada con nosotros mismos y nosotras mismas¹.

Referencias

- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. W.W. Norton & Company, 2006.
- CABRERA, Isabel (comp.). *Argumentos trascendentales*. México: UNAM, 1999.
- CARENS, Joseph H. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Hermanos migrantes*. Valencia: Pre-Textos, 2020.
- DIÓGENES LAERCIO. *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos*. Trad. García Gual, Carlos. Alianza Editorial, 2014.
- DEBUSMANN Jr, Bernd. Grim echoes of history in images of Haitians at US-Mexico border. *BBC News*, 23.09.2021. Disponible en: <<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-58654351>>.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. Trad. Juan Luis Fuentes Osorio. *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, n. 44, p. 105-121, 2010.
- HENRÍQUEZ, Elio. Tragedia migrante satura la morgue de Tuxtla; llevan cuerpos a otras localidades. *La Jornada*, 12.12.2021. Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2021/12/12/politica/003n1pol>>.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica [KpV]*. Trad. Dulce María Granja Castro. México: FCE, UAM-I, UNAM, 2005.
- KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres, [MS]*. Trad. Adela Cortina Ortis y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres [GMS]*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

¹ Una versión anterior del presente artículo fue leída y comentada cuidadosamente por Pablo Guerra Casado. De igual manera, dos lectores(as) anónimos(as) de la *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana* hizo sugerencias importantes tanto de forma como de contenido. Agradezco sinceramente ambas aportaciones. Cualquier posible error en el texto, no obstante, sólo puede imputárseme a mí.

- KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Harvard University Press, 1996.
- KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MEHTA, Suketu. Immigration panic: how the west fell for manufactured rage. *The Guardian*, 27.08.2019. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/uk-news/2019/aug/27/immigration-panic-how-the-west-fell-for-manufactured-rage>>.
- MEREDITH, Sam. Who is the 'Trump of the Tropics?': Brazil's divisive new president, Jair Bolsonaro—in his own words. *CNBC*, 29.10.2018. Disponible en: <<https://www.cnbc.com/2018/10/29/brazil-election-jair-bolsonaros-most-controversial-quotes.html>>.
- MILLER, David. *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis ML Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1996.
- OLIVARES ALONSO, Emir. Ayuda oficial europea discrimina a los desplazados no nacidos en Ucrania. *La Jornada*, 20.03.2022. Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2022/03/20/politica/005n1pol>>.
- Organización de la Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. 10.12.1948. Disponible en: <<https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>>.
- Organización Internacional para las Migraciones. *Este año las muertes de migrantes aumentan y llegan a 4.400*: La OIM registra más de 45.000 desde 2014. 10.12.2021. Disponible en: <<https://www.iom.int/es/news/este-ano-las-muertes-de-migrantes-aumentan-y-llegan-4400-la-oim-registra-mas-de-45000-desde-2014>>.
- PLATÓN. *Republica*. Trad. Conrado Eggers Lan. In: *Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- RIVEIRO, Aitor; CASTRO, Irene. Abascal eleva su discurso xenófobo y señala a las personas migrantes como los “enemigos de España”. *El Diario.es*, 15.09.2021. Disponible en: <https://www.eldiario.es/politica/abascal-eleva-discurso-xenofobo-senala-personas-migrantes-enemigos-espana_1_8303726.html>.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. México: EDAF, 2001.
- SAYRE-MACCROD, Geoff. Metaethics. In: ZALTA, Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University: 2012. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>>.
- SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- VELASCO, Juan Carlos. *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, 1985.