

Capítulo 6 del libro *Interdependientes y ecodependientes*, que publicará en 2012 la editorial Proteus de Barcelona

Jorge Riechmann

De una moral de proximidad a una moral de larga distancia

«Es corto en verdad el vivir de los hombres/ y al que es duro y no muestra
piedad al tratar con los otros/ le abominan las gentes!»

Penélope en la *Odisea*¹

«De un modo natural somos parciales para con nosotros mismos y nuestros
amigos; pero somos capaces de ver las ventajas de una conducta más equitativa
[e imparcial hacia los demás miembros de la sociedad]».

David Hume²

«Parece que el sentimiento de humanidad se evapora y debilita en cuanto se
extiende al mundo entero, y que no nos afectarían las calamidades de Tartaria
o de Japón como las de un pueblo de Europa. Hay que acotar y comprimir en
cierta manera el interés y la conmiseración para que sean activos.»

Jean-Jacques Rousseau³

«Por desgracia, la razón puede conducir con demasiada facilidad al egoísmo
antisocial, y la lealtad de grupo a la xenofobia irracional. Necesitamos crear
sistemas legales en los que el interés propio no conduzca a la destrucción
social, y mitos que extiendan la lealtad de grupo a la especie humana en su
conjunto.»

John Maynard Smith y Eörs Szathmáry⁴

«En un mundo donde grupos pequeños tendrán cada vez más poderes de
destrucción, hasta ahora limitados al Estado-nación, se ha vuelto imperativo
aplicar la Regla de Oro globalmente, para garantizar que todos los pueblos
sean tratados como nos gustaría que nos trataran a nosotros. Si nuestras
tradiciones religiosas y éticas no logran abordar este reto, no pasarán la prueba
de nuestro tiempo.»

Karen Armstrong⁵

¹ Canto XIX, hexámetros 328-330. He utilizado la traducción de José Manuel Pabón (Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid 1982, p. 411).

² David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), parágrafo 17; edición de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid 2006, p. 58

³ Rousseau en su *Discurso sobre la economía política* de 1755, citado en Michael J. Sandel, *Justicia*, Debate, Barcelona 2011, p. 259.

⁴ John Maynard Smith y Eörs Szathmáry, *Ocho hitos de la evolución*, Tusquets, Barcelona 2001, p. 229.

En síntesis, lo que requerimos es una ética universalmente válida para toda la humanidad; pero esto no significa que necesitemos una ética que prescribiera un estilo uniforme del bien vivir para todo individuo o para todas las diferentes formas socioculturales de vida. Por el contrario, podemos aceptar e incluso obligarnos a proteger la pluralidad de formas individuales de vida, siempre y cuando quede garantizado que una ética universalmente válida de derechos iguales e igual corresponsabilidad para la solución de los problemas comunes de la humanidad, sea respetada en cada forma particular de vida.⁶

Kart-Otto Apel

A la globalización de la economía tiene que corresponder una ética mundial basada en la conciencia de especie (í). Sólo que la conciencia de especie está aún por construir.⁷

Francisco Fernández Buey

Un cerdo en Papantla

En Papantla, un hermoso pueblecito de México, me despiertan a las seis de la mañana los gritos desgarradores de un cerdo al que van a degollar en una pequeña carnicería adyacente a pensión donde duermo. No puedo dejar de pensar en una distinción que me va pareciendo cada vez más importante, a medida que pasan los años: me refiero a la que se da entre lo que cabe llamar una *ética de proximidad*, o más precisamente *una moral de proximidad*⁸ (que resulta natural y fácil para el ser humano) y una *moral de larga distancia* (que nos plantea por el contrario, desde hace siglos, un enorme desafío).

El cerdito degollado por el carnicero en Papantla no forma parte de la comunidad moral local: no le asiste la protección de las normas morales vigentes. Si un prójimo/ próximo, vecino humano y miembro de la comunidad de Papantla, hubiera emitido esos gritos terribles en medio de la noche, sin duda hubiera recibido ayuda de los prójimos/ próximos que estuvieran por los alrededores. Pero el cerdito no pertenecía al *nosotros* sociológico-moral. Y ésta resulta una distinción clave, como veremos más abajo: *el nosotros (sociológico-moral) frente a los otros*.

⁵ Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona 2011, p. 17.

⁶ Kart-Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México 1992.

⁷ Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2000, p. 114.

⁸ Como ya se vio, según cierto esclarecimiento conceptual la *moral* remite a valores interiorizados, hábitos arraigados, comportamiento automatizado; la *ética* a procesos de deliberación, reflexión racional, autocuestionamiento crítico. La distinción terminológica resulta importante porque esta segunda clase de procesos son comparativamente escasos.

Sobre lo fácil que resulta óen ciertas circunstanciasö reducir la comunidad moral

Puesto que hemos abogado en el capítulo anterior por ampliar la comunidad moral óy creo que una racionalidad ética asociada con los valores de un humanismo abierto y autocrítico verdaderamente así lo pide--, conviene no olvidar ni por un momento *lo fácil que resulta la reducción de esa misma comunidad moral*, cuando se dan ciertas constelaciones históricas. Quizá aquí se manifieste otro aspecto de esa *pronunciada asimetría entre la dificultad de construir y la facilidad de destruir* que parece formar parte de la misma condición humanaí

En Alemania, a partir de 1933 ótriunfo electoral del NSDAP, el partido nazi, y Ley de Plenos Poderes--, óen un tiempo asombrosamente breve ciertos grupos de personas son apartadas del universo del compromiso social, es decir, de ese universo en el que normas como la justicia, la compasión, el amor al prójimo, etc., continúan vigentes ópero ya no se aplican a aquellos que por definición están excluidos de la comunidadö⁹. Judíos, homosexuales, comunistas o discapacitados son expulsados de la *Volksgemeinschaft* (la ócomunidad del puebloö nazi), y resulta llamativa la rapidez con que se define la nueva normalidad. Está en juego aquí lo que los psicólogos sociales han llamado *shifting baselines* (puntos de referencia cambiantes): a medida que las situaciones sociales se transforman, las personas van transformándose también. *Se redefine la normalidad socialmente aceptada, y en ese proceso cambian --para adaptarse-- los valores socialmente vigentes*. Cambiemos un momento de registro histórico. Refiriéndose a la violentísima Ciudad Juárez, en México, como una óciudad de la esperanzaö, el escritor y dibujante Edmond Baudoin explicaba:

óLa vida siempre busca sus caminos. He visto otros lugares difíciles en el mundo y siempre me pregunto por qué nunca se cuenta cómo la gente, a pesar de todo, se las ingenia para poder vivir. Es terrible, pero las personas nos adaptamos a todo, excepto a la muerte. La vida sobresale en todos lados, incluso en los lugares donde hay más muerte. Es como la hierba que rompe el asfalto para crecer. Las flores que salen en las grietas. Y en Ciudad Juárez está lleno de esas flores.ö¹⁰

⁹ Harald Welzer: *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2011, p. 256.

¹⁰ Edmond Baudoin, óEn México no se respetan las fronteras femeninasö, entrevista en *Público*, 24 de mayo de 2011.

Las líneas de referencia normativas se desplazan junto con las nuevas realidades¹¹ y nos impresiona la capacidad de los seres humanos para adaptarnos a casi todo, en lo bueno y en lo malo¹¹. En el caso de la vida cotidiana en la Alemania nacionalsocialista, ñla exclusión se practica y se percibe al mismo tiempo en una realidad que se transforma de manera vertiginosa, y en la percepción va desplazándose lo que en el trato con los integrantes del grupo de ñellosø se considera aceptable, tolerable, en suma: normalö¹². Se normalizan en pocos años prácticas de exclusión radical: pasa a ser ñnormalö discriminar a los judíos, restringir sus libertades, expulsarlos de sus empleos, robarles sus propiedades y óalgo despuésô exterminarlos. En el *Lager* óel campo de concentración o de exterminioö , recordaba Primo Levi,

ñnuestros días habían estado llenos, de la mañana a la noche, por el hambre, el cansancio, el miedo y el frío, y el espacio de reflexión, de raciocinio, de sentimientos, había sido anulado. Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiadoí ö¹³

A partir de la experiencia alemana con el ascenso del nazismo, el psicólogo social Harald Welzer constata que

ñel desplazamiento incluso de las líneas de referencia sociales más fundamentales no demanda siquiera un cambio de generación o un desarrollo que se extienda durante décadas; basta con sólo un par de años. Y los involucrados no advierten la transformación que experimentan en su percepción de la realidad, sus actitudes morales, sus valoraciones sobre lo que es correcto e incorrecto, su comportamiento prosocial o antisocial. (...) Ante este fenómeno de los puntos de referencia cambiantes, uno tampoco puede hacerse ilusiones de que, ante otras problemáticas y transformaciones, las convicciones morales lleven a las

¹¹ Rosa Montero en una columna de prensa (ñLa costumbreö, *El País*, 8 de noviembre de 2011): ñYa lo dice el viejo refrán: que Dios no te mande todo aquello que puedas aguantar porque puedes soportarlo casi todo. La estupenda fotógrafa Christine Spengler me contó cómo en la inacabable guerra de Líbano, un instante después del estallido de las bombas e incluso antes de que se hubiera disipado el humo, los vendedores ambulantes de Beirut volvían a vocear como si nada sus muestrarios de relojes y sus varitas de nardos. Es lo que tiene la asombrosa capacidad de adaptación de la especie humana, la flexible tenacidad que nos protege. Sin duda es nuestro mejor recurso de supervivencia, pero, por otro lado, esa adaptabilidad embota el filo crítico.ñ

¹² Welzer: *Guerras climáticas*, p. 255. El fenómeno de los puntos de referencia cambiantes se presenta también en el ámbito socioecológico, por descontado: ñEra ilusoria la idea de que la existencia de graves riesgos ecológicos determinaría necesariamente cambios en las conductas mayoritarias. Las grandes amenazas ecológicas (el cambio climático, la disrupción hormonal, la dispersión de organismos genéticamente modificados, etc.), están provocadas por poderosos intereses económicos, y para ellos la forma más provechosa de gestionarlas es ocultarlas utilizando los medios de comunicación de masas, especialmente si se cuenta con la colaboración de los gobiernos. Así se ha hecho. El deterioro ecológico local, siempre más visible, va siendo asimilado por el cuerpo social como un ñcoste del progresoñ Se forma así un bucle de adaptación cultural que se retroalimenta mediáticamente y se legitima con el consumo, obteniendo la aquiescencia mayoritaria. La Naturaleza se va desvalorizando como objeto de interés social, mientras la atención mayoritaria se centra en otro tipo de objetos o de mitos sociales. Viviendo de espaldas a la Naturaleza, lo que le ocurra a ésta no es preocupante. (í) El deterioro ambiental global y local es ahora galopante, y sólo se puede combatir con mucha propaganda. Puesto que el impacto ambiental es una construcción social, se puede combatir corrigiendo el problema que lo causa, o bien modificando la percepción social del mismoí ö Antonio Estevan, *Riqueza, fortuna y poder*, Eds. del Genal, Málaga 2007. El librito es accesible en http://www.libreriaproteo.com/electronicos/hilo_dorado.pdf

¹³ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona 1989, p. 65.

personas en algún momento de un proceso misantrópico a detenerse y a regresar a la buena senda. Por lo general, esto no sucede ni siquiera en aquellos casos en los que el proceso amenaza con volverse autodestructivo.¹⁴

Con las transformaciones prácticas del espacio social, las personas cambian sus valores ótanto para peor como para mejor. La conclusión del psicólogo social ex taxativa: las personas cambian de valores porque cambia su mundo, no al revés¹⁵. (No siempre al revés, nos gustaría poder matizar.) De ahí el dramatismo con que hoy nos interpelan preguntas como la de Elisabeth Peredo: "¿Cómo cambiar un paradigma de vida dominante en el planeta no sólo apoyado en el consumismo y la codicia de un vivir mejor a costa del dolor ajeno, sino también en una creciente tolerancia cultural a la devastación?"¹⁶

Así pues, un rasgo humano inquietante es esa tendencia a acostumbrarnos rápidamente incluso a lo que poco antes podía ser considerado intolerable o imposibleí Frente a los õpuntos de referencia cambiantesö y la tolerancia cultural a la devastación, cobra suma importancia la tarea de *romper la ilusión de la normalidad*¹⁷, tratar de desacostumbrarnos para no percibir lo dado como ñnormalö, de forma que lo anómalo y monstruoso pueda ser visto como tal. (Otro rasgo humano que igualmente dificulta las respuestas adecuadas a la crisis ecológico-social es que *nos cuesta apreciar la enormidad de lo que está pasando*. Günther Anders acuñó el concepto de lo *supraliminal*: estímulos tan importantes que sobrepasan el umbral de percepción humano õpor arribaö, igual que los estímulos subliminales se quedan por debajo. Aquí la tarea consistiría en practicar sin desmayo ñejercicios espiritualesö para *ampliar la imaginación moral*, hoy tan desajustada respecto a las realidades a las que se enfrenta.¹⁸)

Y sobre la dificultad de ampliar la comunidad moral: si somos xenófobos empáticosí

¹⁴ Welzer: *Guerras climáticas*, p. 264-265.

¹⁵ Welzer: *Guerras climáticas*, p. 267.

¹⁶ Elisabeth Peredo Beltran, "El síndrome de Fukushima. Un dilema entre la verdad o la violencia", en REBELION, 3 de julio de 2011. Puede consultarse en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=131504>

¹⁷ Insisto en ello desde hace añosí Véase Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable* (segunda edición), Los Libros de la Catarata, Madrid 2005, p. 56-57.

¹⁸ Escribí acerca de la creciente significación moral de la imaginación en Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable* (segunda edición), op. cit., p. 169-172. Sobre la categoría de lo *supraliminal* véase Günther Anders, *Llámeselo cobardía a esa esperanza* (entrevistas y declaraciones), Besatari, Bilbao 1995, p. 80 y 99.

*Hay una moralidad ñaturalö para los seres humanos: la del grupo pequeño¹⁹. Es natural en el sentido de que, por lo que nos enseñan hoy las neurociencias y la biología evolutiva, venimos preparados biológicamente para la empatía (¡con nuestro impresionante equipaje de neuronas-espejo!), para identificarnos emocionalmente con el otro cercano (el prójimo próximo, cabría decir) y para tomar en consideración sus intereses (las mascotas, más allá de la especie, entran obviamente en esta categoría de ñprójimo próximoö). Durante millones de años grandes simios, prehomínidos y homínidos evolucionaron como animales sociales hacia tal contexto moral; durante decenas de miles de años, *Homo sapiens sapiens* evolucionó (biológica y culturalmente) en pequeños grupos de recolectores-cazadores (quizá ñrecolectorasö fuese más preciso). Nuestra historia evolutiva nos ha provisto de emociones morales, esquemas de cognición moral, motivaciones para actuar moralmenteí al menos en grupos pequeños.*

La dificultad está en el salto a horizontes morales más amplios. *El problema más difícil no está en el paso del ñyoö al ñnosotros reducidoö (grupo primario; esto resulta totalmente natural, el egoísmo ético es ñcontra naturaö en ese sentido, susceptible de aparecer sólo como anomalía en los animales muy desnaturalizados que podemos ser los seres humanos²⁰), sino del ñnosotros reducidoö al ñnosotros universalizadoö. Cualquier ética universalista supone un enorme desafío para el *anthropos*, si tienen razón investigadores en el campo de la ñneuroéticaö como Kathinka Evers.*

En efecto: según Evers existen *tendencias preferenciales ancladas en la biología y la neurología humana*, que aparecieron en el curso de la evolución de nuestra especie. Tres de ellas óligadas entre síö serían *el egocentrismo o autointerés, el deseo de control* (al menos sobre el entorno inmediato) y *la disociación con respecto a lo que no nos gusta o nos parece amenazador.*²¹

¹⁹ Descrita por ejemplo en George Silberbauer, ñLa ética de las sociedades pequeñasö, capítulo 2 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid 1995.

²⁰ Sobre el egoísmo psicológico y el egoísmo ético véase James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, capítulo 5 y 6. Puede consultarse también Jorge Riechmann: ñSomos los seres humanos egoístas por naturaleza?ö, capítulo 9 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2009.

²¹ Kathinka Evers, *Neuroética*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2011, p. 125. Acerca de la empatía véase el gran libro del primatólogo Frans de Waal, *La edad de la empatía*, Tusquets, Barcelona 2011. Sobre el mismo, escribe la editorial que ña partir del análisis de la conducta de chimpancés, bonobos y capuchinos, así como de delfines y elefantes, De Waal nos muestra que muchos animales se preocupan por sus congéneres y están dispuestos a acudir en ayuda de sus semejantes, en algunos casos arriesgando sus vidas. Así pues, la empatía sería un rasgo ancestral que caracteriza a animales y a hombres, lo cual contradice la sombría visión que de la naturaleza humana sostuvieron Darwin y Freudö.

Una cuarta tendencia preferencial, inherente a animales tan sociales como los seres humanos, es *el interés por los otros* expresado en forma de *empatía* (comprensión de los otros, capacidad para oír la mente del otro y ponerse intelectualmente en su lugar), *simpatía* (actitud positiva hacia el otro) o *antipatía* (actitud negativa). La cuestión es que, según Evers, biológicamente somos *xenófobos empáticos*.

La simpatía y la ayuda mutua se extienden a los otros específicamente en función de su proximidad para con nosotros, ya en términos de biología (í) o en términos de cultura, de ideología, etc. (í) Al distinguir el yo del no-yo, y al trazar una línea entre «nosotros» y «ellos» se instaura una jerarquía social, y la teoría moral consiste esencialmente en un gran número de análisis y de proposiciones en torno a las relaciones entre esos diferentes campos o niveles. La mayoría de los conflictos que acaecen en el seno de una sociedad, en el seno de una comunidad o entre individuos (y tal vez incluso en el interior de un individuo) están relacionados con las distinciones entre uno y los otros, entre «nosotros» y «ellos» así como con la distribución de los privilegios. Es también lo que ocurre en otras especies sociales, en particular entre las ratas, que tienen una idea muy clara de su pertenencia a un grupo. Una diferencia notable entre las ratas y los seres humanos es que comparados con las ratas los humanos tienen un abanico mucho mayor de criterios de exclusión ó a decir verdad, de una amplitud espantosa--, y esto en gran parte en detrimento de aplicar éticas universalesí ö²²

No es diferente la indicación que recibimos desde la paleoantropología: así, dice uno de los investigadores principales de Aatapuerca, ó si bien la violencia entre clanes rivales ha sido una fiel compañera de viaje durante toda nuestra evolución y la de los chimpancés, la sociabilidad y cooperación dentro del mismo grupo debió de ser la característica esencial del comportamiento de nuestro antepasado común [hace unos seis millones de años], que hemos heredado tanto nosotros como los chimpancés²³. Esto tendría que ver con un rasgo de *territorialidad* fuertemente anclado en nuestra naturaleza biológica²⁴.

De acuerdo con Kathinka Evers la capacidad de empatía humana es muy amplia (pero según esta noción de empatía más cognitiva que emocional: comprender lo que pasa en la mente del otro, pero sin experimentar necesariamente emociones

²² Evers, *Neuroética*, p. 126.

²³ José María Bermúdez de Castro: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona 2011, p. 49.

²⁴ «Somos primates sociales, territoriales, jerárquicos y con un comportamiento sexual muy poco definido. Nuestras ricas tradiciones culturales interactúan con estos caracteres, pero no son capaces de hacerlos enmudecer. Por supuesto, disponemos de un cerebro cuatro veces más grande y con una complejidad muy superior al que poseía nuestro antecesor común con los chimpancés. Dicho de otro modo, desde un punto de vista estrictamente genético nuestros caracteres básicos de comportamiento pueden haber cambiado muy poco, pero su expresión está condicionada por la cultura y por unas capacidades cognitivas que no estaban presentes en los homínidos del Plioceno.» Bermúdez de Castro: *La evolución del talento*, op. cit., p. 150. Véase además el interesante capítulo 10 del libro: «Territorialidad».

positivas óahí ya estaríamos en el terreno de la simpatía)²⁵; sin embargo, nuestras simpatías y antipatías se dirigen más bien hacia grupos específicos, y õestas actitudes se extienden muy raramente (incluso jamás) de manera *universal* por ejemplo a la especie humana en su totalidad, y todavía menos al conjunto de los seres sensiblesö (p. 127). Cabría hablar por lo tanto de una *miopía de la piedad* (o de la compasión)²⁶. Otros autores se referirán al fenómeno político-moral del *tribalismo*.²⁷

LA TENDENCIA HUMANA AL CONFLICTO GRUPAL

“Los individuos se identifican con un grupo y sienten hostilidad por otro incluso cuando pertenecen a ‘grupos mínimos’, a grupos sin ninguna carga emocional básica de índole étnica, religiosa o política. En el caso extremo, la pertenencia al grupo se produce por azar. En un experimento de psicología social mediante la representación de una ‘cárcel’, unos estudioantes fueron destinados al azar a alguno de estos dos grupos: ‘presos’ o ‘carceleros’. Se identificaron con su grupo y mostraron hostilidad respecto del otro. Varios días después, los ‘carceleros’ trataban tan mal a los ‘presos’ que hubo que suspender el estudio.

(...) La ‘adaptación inclusiva’ [propuesta por el genetista W.D. Hamilton a mediados de los años sesenta para explicar el altruismo en los insectos sociales] proporciona la base para una explicación biológica de la identificación y la hostilidad grupales. La disposición a proteger contra ataques de extraños a individuos genéticamente relacionados puede contribuir a la supervivencia de los genes, ya que los individuos no relacionados pueden ser peligrosos. Las actitudes de miedo y hostilidad respecto a otros grupos podrían tener un valor de supervivencia.

(...) La pertenencia y las lealtades tribales están ligadas al sentido de la identidad personal. Algo hay de cierto en la idea nietzscheana de la autocreación. La identidad de una persona no está dada por completo, sino que es, en parte, creada. (...) Esta autocreación es lo que da al individuo el sentimiento de tener una vida que vale la pena vivir. Tal vez el tribalismo vaya asociado a nuestra necesidad de crear algo coherente a partir de nosotros mismos y de nuestra vida. Si es así, hunde muy profundamente sus raíces en nuestra psicología...”

Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2001, p. 199 y 203. Se trata del famoso experimento de Philip Zimbardo y colaboradores en 1971 que dramatiza la película *Das Experiment*, rodada en 2001 por Oliver Hirschbiegel. El artículo original de Zimbardo, Haney y Banks es ‘Interpersonal dynamics in a simulated prison’, *Internacional Journal of Criminology*, 1973. Web del mismo Zimbardo en <http://www.prisonexp.org/>

²⁵ De manera análoga, Martha Nussbaum óentre otros autores/as-- distingue entre *empatía* (como recreación imaginativa no evaluativa de la situación del otro) y *compasión* (malestar generado por el infortunio del otro).

²⁶ Expresión inspirada en Primo Levi: *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona 1989, p. 50.

²⁷ Jonathan Glover le dedica toda la tercera parte de su excelente libro *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX* (Cátedra, Madrid 2001).

Compromiso con el otro: ¿sólo con el otro concreto y cercano óo también con el otro más abstracto y lejano?

Si este tipo de consideraciones formuladas desde la psicología, la paleoantropología, la neurociencia y la neuroética son acertadas, si es cierto que somos *xenófobos empáticos*²⁸, entonces quedan claras las dificultades contra las que habrán de enfrentarse las morales universalistas --¡y aún más las propuestas de extender la comunidad moral más allá de la especie humana!

Un breve vistazo a las principales teorías éticas puede aclarar algo las cosas. Las *éticas de las virtudes*, con su énfasis en el buen desempeño de roles en contextos sociales concretos (ser un buen padre, ser un buen maestro de escuela pública, ser una buena partisana antifascista, ser una buena conductora de camión, etc.), casan bien con esa òmoralidad naturalö del ser humano. También lo harían las *éticas feministas del cuidado*, como una subclase de las éticas de la virtud²⁹ --¡si no chocasen contra rasgos centrales de una institución humana tan antigua y coriácea como el patriarcado!--. Reparemos en que tampoco la *polis* griega, donde Aristóteles formuló de manera paradigmática la ética de las virtudes (en obras como la *Ética Eudemia* o la *Ética Nicomaquea*), excedía el ámbito moral de las interacciones cara a cara: era desde luego más grande que el grupo de recolectores-cazadores, pero aun así los ciudadanos (categoría de la que quedaban ònaturalmenteö excluidos los esclavos y las mujeres, huelga decirlo) se conocían personalmente unos a otros.

La moral confuciana tradicional, en Oriente, establece con gran rigor los deberes del individuo para con su entorno estable, pero desdeña ampliamente sus obligaciones para con los extraños. Recoge esta asimetría el dicho popular japonés según el cual òla vergüenza del viaje pronto se olvidaö: a quien hace algo impropio durante un viaje no se le considera responsable igual que si hubiera cometido esa misma falta en casa³⁰.

²⁸ òAunque algunas sociedades o algunos individuos puedan estar más inclinados que otros a desarrollar una fuerte identidad étnica, o más inclinados a la violencia, al racismo, al sexismo, a las jerarquías sociales o a la exclusión, todos presentan cierta forma y grado de xenofobia. En mi opinión, somos *xenófobos empáticos naturales*: somos empáticos en virtud de nuestra comprensión de un conjunto relativamente grande de criaturas; pero somos simpáticos de manera mucho más estrecha y selectiva hacia el grupo restringido en el que nacimos o al que hemos elegido unirnos, mientras que, por otro lado, tendemos a permanecer indiferentes o antipáticos hacia todos los otros, y neutros u hostiles hacia la mayoría de los extranjeros.ö Kathinka Evers, *Neuroética*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2011, p. 132.

²⁹ Véase al respecto James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, capítulos 12 y 13.

³⁰ Yoel Hoffmann, *Poemas japoneses a la muerte*, DVD, Barcelona 2000, p. 248-249.

El paso difícil, el salto a una moralidad más amplia, lo damos ópodemos darlo cuando nos hacemos conscientes de que ñada humano me es ajeno y de que el ñbárbaro³¹, el ñextranjero (el perteneciente a otro grupo primario diferente del mío³²), es un ser humano igual que yo en lo esencial. Las morales universalistas se formulan por vez primera en la ñépoca axialö sobre la que llamó la atención Karl Jaspers³³, y desde entonces vamos tratando de situarnos a esa altura moral. Un hermoso cuento jasídico centra la cuestión:

Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo se sabe la hora en que la noche termina y el día comienza. ñSeráó díjo uno de los alumnos ñcuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja?ñ ñNoñ contestó el rabino. ñSeráó díjo otro ñcuando puedo distinguir a lo lejos un almendro de un melocotonero?ñ ñTampocoñ contestó el rabino. ñCómo lo sabemos entonces?ñ preguntaron los alumnos. ñLo sabremosó díjo el rabino ñcuando, al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano o a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la nocheö³⁴

La Modernidad europea (con la constitución paulatina, por las malas y por las buenas, de ñun solo mundoö a partir de 1492) ha formalizado sus propias propuestas: *éticas deontológicas* para las que Kant sirve como paradigma, *éticas contractualistas* quizá demasiado lastradas por supuestos inadecuados sobre racionalidad egoísta, *éticas utilitaristas* en la senda de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. En cualquier caso el horizonte moral tiende a ampliarse hasta incluir a la humanidad entera. Y más allá: vale la pena reparar en que el budismo

³¹ Una reflexión esencial al respecto en Francisco Fernández Buey: *La barbarie óde ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona 1995. ñPor barbarie hay que entender hoyó óafirma el pensador palentino afincado en Barcelona ñla crisis y el abandono de los sistemas de reglas y conductas por las cuales todas las sociedades regulan las relaciones entre sus miembros y, en menor medida, entre sus miembros y los de otras sociedadesö.

³² Recordemos la diferencia entre *grupo propio* o endogrupo (*in-group*) y *grupo ajeno* o exogrupo (*out-group*), según la expresión del economista y sociólogo estadounidense W.G. Sumner (1840-1910). Dice Salvador Giner: ñEs ésta una distinción elemental, basada en la vivencia que poseen los miembros de un grupo de pertenecer a un ñnosotrosñ y de ver a los demás como a un ñellosñ. El ñnosotrosñ es siempre parte integrante de la conciencia que uno tiene de su propio yo. De ello se derivan muchos fenómenos, que van desde la mera cohesión del grupo al sentimiento etnocéntrico. El etnocentrismo (...) consiste en la actitud de considerar el grupo propio --a menudo el grupo cultural, racial o nacional a que se pertenece-- como superior, y a los grupos ajenos como inferioresö (Salvador Giner, *Sociología*, Península, Barcelona 1988, p. 41). Por otra parte, se suele admitir que la definición formal de *grupo primario* se establece en 1909, fecha en la que Charles Horton Cooley publica *Social Organization. A Study of the Larger Mind*. En el capítulo tercero, monográficamente dedicado a los grupos primarios, Cooley los define como establecidos sobre la base de estrechas relaciones *cara a cara* entre sus miembros, interviniendo decisivamente en la formación de la naturaleza social de las personas. Puede consultarse el *Diccionario crítico de las CC. Sociales*, voz GRUPO PRIMARIO, en http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/G/grupo_primario.htm

³³ Jaspers denominó "tiempo-eje" o "era axial" de la humanidad a un período que cabe situar entre los años 900 y 200 AEC (con una cronología refinada por Karen Armstrong en su importante obra *La gran transformación*, Paidós, Barcelona 2007). Se trató de un tiempo decisivo para el devenir de las culturas y de las religiones: Jaspers habla incluso de una "tercera fundación de la humanidad" (la primera sería la "hominización" y la segunda "el surgimiento de las grandes culturas"). Estamos hablando de las creaciones culturales que asociamos con personas como Buda, Sócrates, Confucio, Lao Zi, el profeta Jeremías, los místicos hindúes de los *Upanishad*, Platón, Aristóteles, Epicuro... El escenario fueron cuatro regiones diferentes de la tierra donde surgieron las grandes tradiciones mundiales que hoy continúan alimentando a millones de seres humanos: confucianismo y taoísmo en China; hinduismo y budismo en la India; monoteísmo en Israel, y racionalismo filosófico en Grecia. ñLa era axial ó escribe Manuel Fraijó-- conocerá un segundo, tardío, florecimiento: el judaísmo rabínico, el cristianismo y el islamismoö.

³⁴ Citado por Ernst Tugendhat en *Problemas*, Gedisa, Barcelona 2002, p. 31.

desde hace muchos siglos, y el utilitarismo desde hace menos, plantean de entrada que *todos los seres sintientes han de formar parte de la comunidad moral*.

AMERICANOS Y EXTRATERRESTRES, por Andrés Ibáñez

“Podemos leer *The Event*, la serie de ciencia ficción cuya primera temporada acaba de terminar, como un comentario a ciertos acontecimientos de la historia reciente de América. En el primer episodio, por ejemplo, el presidente de EEUU (que es precisamente de raza negra) tiene una conversación con sus consejeros diseñada para que nos creamos que están hablando de Guantánamo. La prisión de la que hablan, sin embargo, es otra, situada en Alaska, donde un grupo de unos noventa extraterrestres llevan detenidos desde hace más de sesenta años.

Caídos a la Tierra a consecuencia de un accidente de su nave, los extraterrestres presos en Alaska son absolutamente idénticos a los humanos. Ésta es la primera metáfora. (...) Su apariencia, su inteligencia, sus emociones, su forma de comportarse, sus enfermedades, su psicología son idénticas a las humanas. Incluso se repiten entre ellos las razas humanas, de modo que, de forma algo absurda, hay extraterrestres blancos, hispanos, orientales, árabes, persas, negros, etc. (...) A pesar de lo cual, una y otra vez se nos dice que no son humanos por mucho que parezcan serlo.

Los extraterrestres deberán aniquilar a la totalidad de la población mundial a fin de traer aquí a los suyos. Este genocidio fríamente planificado es la segunda gran metáfora de la serie. Sofía, la líder de los extraterrestres, repite casi cada cinco frases que la aniquilación total de la raza humana va ‘contra sus principios’ y que si han tomado una decisión tan desagradable es por pura necesidad. Necesitan ‘hacerse sitio’. Uno, afirma Sofía, ‘ha de preocuparse por los suyos’. En la serie Sofía no aparece como una líder cruel e implacable, sino como una mujer culta, sensible y bondadosa.

Creo que las dos metáforas, la de los extraterrestres que son en todo idénticos a los humanos y la de la obligación de un pueblo a velar por sí mismo aunque sea a costa del sufrimiento de otros, son transparentes, y vienen a corroborar un pensamiento que hace tiempo me ronda la cabeza y que nunca he sabido muy bien cómo expresar. Ésta es la idea: que los estadounidenses, en realidad, no saben lo que es el ser humano. (...) Para los norteamericanos no existen los seres humanos: sólo existen los americanos.

En uno de sus ensayos, Richard Rorty observa que no se le puede pedir al pueblo que sea tan idealista como para sentir la misma preocupación por los problemas de otros países que por los de su propio país. Sería deseable, dice Rorty, que tuviéramos una ética universal, pero en la práctica uno sólo se siente conmovido si es un americano el que sufre alguna injusticia. Este punto de vista resulta fascinante, ya que a nadie en Europa se le ocurriría pensar, por ejemplo, que la tortura sufrida por un senegalés, un italiano o un iraní sea menos dolorosa e indignante que la sufrida por alguien del propio país. Esa ética universal que a Rorty le parece improbable y de una generosidad casi angélica, en Europa existe de una forma tan natural que ni siquiera nos damos cuenta.

Seguramente no todas las culturas creen en el ser humano universal, en la universalidad del sufrimiento y en la compasión indistinta, tal como enseñaron Buda y Cristo...”

Andrés Ibáñez, ‘Americanos y extraterrestres’, *ABC Cultural*, 17 de septiembre de 2011

El núcleo de lo moral, sugiere Zygmunt Bauman con una fórmula que suelo repetir (ya lo he hecho varias veces en este libro), se sitúa en *el compromiso con el otro a lo largo del tiempo*³⁵. Ese compromiso implica desde luego no dañar al otro, y quizá también promover (en positivo) sus intereses. Pues bien, aquí es donde se abre una gran disyuntiva: ¿tendremos en cuenta *sólo al otro concreto y cercano* (que es la tendencia ñaturalö del ser humano plasmado en teorías éticas como la ética del cuidado feminista, y más en general las éticas de las virtudes) o *también al otro abstracto y lejano*, como indican las teorías éticas de la obligación?

õEl contraste entre ñser una cierta clase de personaø y ñcumplir con su deberø está en el centro de un conflicto mayor entre dos clases de teoría ética. Para la teoría de la virtud, ser una persona moral es tener ciertos rasos de carácter: ser amable, generoso, valiente, justo, prudente, etc. Las teorías de la obligación, en cambio, ponen el acento en el deber imparcial: típicamente pintan al agente moral como aquel que escucha a la razón, calcula qué es lo correcto y lo hace.ö³⁶

En definitiva, el paso difícil es el que quiere transitar de una *moral de proximidad* a una *moral de larga distancia*. (Y nótese que en la primera puede saltarse la barrera de especie: nos resulta igual de inconcebible comernos al perro de la familia que asesinar al abuelo.)

Un ser muy cercano al deber serí en el grupo pequeño

En el grupo pequeño los conceptos morales tienden a ser conceptos funcionales, como bien supo ver Alasdair MacIntyre en su *Historia de la ética*. El ser (social) y el deber ser (moral) coinciden, o al menos tienden a hacerlo. Ética y sociología se sitúan muy cerca en el grupo pequeño. (Por eso, dicho sea de paso, la ñfalacia naturalistaö tiende a plantearse como problema sólo en la ética de larga distancia.)

Pensemos en la primera formulación del imperativo categórico de Immanuel Kant: obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse, a través de tu voluntad, en ley universal de la naturaleza. Si el mundo moral donde tratamos de aplicarlo es la banda de cazadores-recolectores que predominó durante los últimos cientos de miles de años (moldeando evolutivamente nuestra forma de

³⁵ Zygmunt Bauman y Keith Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona 2002, p. 26.

³⁶ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, p. 263.

ser), resultará que *ser* y *deber* se hallan muy próximos. La evolución biológica seleccionó conductas y normas con valor adaptativo del tipo de no mentir, no asesinar, cuidar bien a los niños, compartir los alimentos, etc. *dentro del nosotros moral reducido* (nuestra banda de cazadores-recolectores). Un grupo que no respetase esta clase de conductas y normas hubiera desaparecido rápidamente del mapa, sin dejar descendencia. La regla de universalización kantiana (¿qué pasaría si todos hicieran lo mismo?, en nuestra formulación informal) parece aquí ajustarse a la marcha de la evolución biológica.

El problema *no* dejamos de repetirlo se plantea cuando tratamos de ampliar la comunidad moral más allá del grupo pequeño. Señala James Rachels que hemos evolucionado como seres sociales, buscando la compañía solidaria y necesitando la cooperación mutua, y que somos capaces de preocuparnos por el bienestar recíproco. Por eso, según él,

hay una agradable *adecuación* teórica entre (a) lo que la razón exige, es decir, la imparcialidad; (b) los requisitos de la convivencia social, o sea, la adhesión a un conjunto de reglas que, si se aplican equitativamente, servirían a los intereses de todos y (c) nuestra inclinación natural a preocuparnos por otros, al menos en un grado modesto. Los tres [elementos] trabajan en unión para hacer la moral no sólo posible, sino, en un sentido importante, *natural* para nosotros.³⁷

La dificultad es que *esa agradable adecuación teórica sólo se da dentro del grupo pequeño*; no necesariamente en ámbitos morales mayores. *El problema clave de la moral resulta ser, entonces, el encuentro con el otro extranjero* (frente al otro prójimo/ próximo que siempre estuvo con nosotros). No tenemos problemas de motivación para tratar moralmente al prójimo/ próximo (la evolución biológica ya nos surtió de lo necesario, a grandes rasgos), pero sí, muchas veces, al otro extranjero.

Los restos en la Gran Dolina de Atapuerca como advertencia

En 1994 aparecieron los restos fósiles de la población humana más antigua conocida en Europa en el yacimiento de la Gran Dolina de la Sierra de Atapuerca. Se trataba de restos de la especie luego bautizada *Homo antecessor*, con más de 1 millón de años de antigüedad. La investigación mostró que, sin asomo de dudas, *aquellos seres humanos habían servido de alimento a otros*

³⁷ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, p. 294.

seres humanos: se trata del caso más antiguo conocido de canibalismo en la historia humana. Pues bien, uno de los paleoantropólogos que han dirigido las excavaciones de Atapuerca desde comienzos de los años noventa, José María Bermúdez de Castro, tras sopesar las posibles explicaciones de este hallazgo y desechar fundadamente algunas de ellas, indica que todo apunta a *una lucha intergrupala por un territorio seguro y rico en recursos*, con matanza de todos los perdedores y devoración de sus cadáveres. Si los grupos humanos competían por el territorio, una estrategia muy eficaz habría sido atacar la base de la pirámide demográfica; es decir, hacer desaparecer el potencial genético del grupo. No se trataría de matar para comer, sino de matar para controlar los recursos de aquel espacio natural privilegiado.³⁸

¿Qué hacemos con el extranjero? ¿Lo matamos y nos lo comemos ódeberíamos tener siempre presente la terrible historia de la Gran Dolina de Atapuerca como una advertencia permanente situada frente a los ojos bien abiertos de la mente, ante los ojos de nuestro cerebro atento--, lo matamos y nos lo comemos, decía, o lo acogemos junto al fuego de nuestro hogar para compartir con él el pan común óno olvidemos la etimología de la palabra *compañero* y las historias de lugares y tiempos lejanos?

El sindicato de los que no pueden pertenecer a ningún sindicato

En la naturaleza hay tanto competición como cooperación (aunque estas últimas dinámicas tiendan a verse oscurecidas por la ideología dominante) Todos los mamíferos sociales hemos desarrollado elaboradas estrategias de cooperación. Nuestro problema hoy es que estas dinámicas cooperativas *ñnaturalesö lo son dentro de grupos cercanos* (los *ñendogruposö* de los que hablan los sociólogos, diferenciándolos de los *ñexogruposö*): y hoy tendríamos que ser capaces de dar un salto cualitativo más allá de los grupos cercanosí *ñA la globalización de la economía tiene que corresponder una ética mundial basada en la conciencia de especie (í). Sólo que la conciencia de especie está aún por construir.ö*³⁹ Nuestra responsabilidad como seres humanos, tanto si la asumimos como si no, es la de seres capaces de autoconciencia y al mismo tiempo miembros de una especie que

³⁸ José María Bermúdez de Castro: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona 2011, p. 158.

³⁹ Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2000, p. 114.

está transformando la biosfera en una escala nunca antes conocida, donde todo está conectado con todo y donde somos interdependientes y ecodependientes.

Con buen sentido, escribe Félix Ovejero que una parte no despreciable de las dificultades de los movimientos verdes tiene que ver con la complicada conciliación entre un proyecto social austero, respetuoso con las futuras generaciones, y una dinámica de inserción política en los mercados de competencia electoral, que exigen atender a los intereses más inmediatos de los votantes actuales: es improbable que los ciudadanos de hoy modifiquen sus demandas atendiendo a los intereses de unas personas que no llegarán a conocer.⁴⁰ Podríamos formularlo como paradoja: lo que intentan materializar estos movimientos sociales críticos es *el sindicato de los que no pueden pertenecer a ningún sindicato*, o la representación de los intereses más difícilmente representables (animales no humanos, generaciones futuras, etc.). La gran bióloga Lynn Margulis se ha descrito humorísticamente a sí misma, en alguna ocasión, como una *sindicalista de las bacterias*. Hace falta para serlo o para ser un/a *sindicalista de las generaciones futuras*-- una clase de arrojo existencial, consistencia moral, capacidad de empatía y/o congruencia teórica que no parece estar al alcance de la mayoría de los seres humanos.

Responsabilidad y proximidad del otro

Hay que notar, con Zygmunt Bauman, que la responsabilidad, ese componente básico de todo comportamiento moral, surge de la proximidad del otro. Proximidad significa responsabilidad y responsabilidad es proximidad. (...) La alternativa a la proximidad es la distancia social. El atributo moral de la proximidad es la responsabilidad. El atributo moral de la distancia social es la carencia de relación moral o heterofobia.⁴¹

*La responsabilidad --sigue Bauman-- queda silenciada cuando se erosiona la proximidad. Con el tiempo, se la puede sustituir por el resentimiento una vez que se ha transformado al prójimo en otro. El proceso de transformación es la separación social. Esa separación fue la que hizo posible que miles de personas asesinaran {en el Holocausto} y que millones observaran el asesinato sin protestar. El logro tecnológico y burocrático de la sociedad racional y moderna fue el que hizo posible esta separación.*⁴¹

⁴⁰ Félix Ovejero, *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona 2005, p. 201.

⁴¹ Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*. Eds. Sequitur 1997, p. 240. (El original inglés es de 1989.)

Vale decir: la relación inmediata con *autrui*, con el prójimo/ próximo humano, es de responsabilidad, y por tanto la moralidad estaría inserta, de esta forma existencial, en la estructura misma de la subjetividad. Para Emmanuel Lévinas

es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?⁴²

La respuesta de Lévinas es el segundo término de la disyunción. Pero si la responsabilidad está en función de la proximidad, si hay que poder ver el rostro del otro para estar en esa relación de responsabilidad, entonces *todo lo que crea distancia diluye la responsabilidad, y con ello erosiona la moralidad*.

Si todo esto es correcto, las implicaciones para nuestra propia sociedad son devastadoras. Pues en ella obran *poderosísimas tendencias que no hacen sino aumentar la separación, la distancia social*: tendencias que invisibilizan el rostro del otro. Así, por no mencionar sino algunas de las más importantes: la división técnica y funcional del trabajo, la interposición de la tecnología, la globalización económica, el auge de las telecomunicaciones y la invasión de *realidad virtual*

Las inhibiciones morales no funcionan a distancia. Están inextricablemente vinculadas a la proximidad humana. Por el contrario, cometer actos inmorales se hace más fácil con cada centímetro de distancia social.⁴³

Facilitar la inclusión, crear proximidad

Recibí en el otoño de 2011 el siguiente correo electrónico, que procedía del conocido de un conocido mío que se gana la vida como operador en los *mercados de futuros* que negocian con materias primas. Como se sabe, cuando éstas son alimentos las consecuencias de las decisiones a las que desenfadadamente se refiere este *trader* pueden ser la desnutrición y la muerte de millones de personas. El testimonio resulta impresionante.

⁴² Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Antonio Machado Libros (col. La Balsa de la Medusa), Madrid 2000, p. 69.

⁴³ Bauman: *Modernidad y Holocausto*, op. cit., p. 250.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

“La verdad es que mi desconocimiento de sobre lo ocurre fuera de una pantalla es TOTAL y me temo que el 95% de las personas que compran y venden futuros sobre materias primas y cualquier otro producto cotizado es muy similar al mío. En mi experiencia, todos los operadores que conozco y he conocido a lo largo de mi dilatada vida ya... jejejejeje... (los años vuelan)... tienen el mismo conocimiento que yo. Desde el punto de vista del "trading" nadie se fija más allá de lo que es el precio y la figura gráfica que está describiendo en la pantalla, para saber si es oportunidad o no de compra o venta. Lamentablemente esto es así .. (dentro del mundo del *trading*...) He conocido algunos *traders* en mi vida que estaban haciendo millones (de euros) al año operando en petróleo y no sabían cuánto costaba la gasolina, pues su operativa estaba en ganar unos céntimos en el intradía... Es así...”

El ejemplo puede parecer extremo, pero preguntémonos con honestidad: ¿cuántos de nosotros, de nosotras, no incurrimos en comportamientos análogos ó abandonándonos a la indiferencia por las consecuencias de nuestros actos, sin tratar de desactivar los mecanismos que crean distancia social?

Si Lévinas y Bauman tienen razón, entonces el desarrollo de la sociedad industrial moderna conduce a una erosión constante de la moralidad básica del ser humano. Y una tarea moral básica óvista con perspectiva social⁴⁴ consiste por tanto en *facilitar los movimientos de inclusión* (dentro de la comunidad moral) y *crear proximidad*. No sólo por imperativas razones ecológicas que conocemos bien, sino para remendar y zurcir el desgarrado tejido moral dentro del que vivimos.

Me parece que existe un vínculo estrecho entre el valor de la durabilidad y la consolidación de un cierto nivel moral. Para la calidad ética de las interacciones humanas, resulta beneficioso saber que nos volveremos a encontrar de nuevo, que continuaremos encontrándonos durante un largo tiempo. Por otro lado, la tendencia a cerrar capítulos y a finalizar episodios con el cartel de “no se continuará” se corresponde con la interrupción, con la pérdida de la responsabilidad, esa piedra angular de todo sujeto moral (eso, si no se la elude desde el mismo principio).⁴⁴

El paso de una moral de proximidad a una moral de larga distancia

No cabe duda de que *la distancia (social, espacial, temporal) nos dificulta la conducta moral*. Como antes vimos, Zygmunt Bauman sugiere plausiblemente que la responsabilidad surge de la proximidad del otro, y queda silenciada cuando se erosiona la proximidad.

⁴⁴ Zygmunt Bauman y Keith Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona 2002, p. 132.

IMPORTANCIA DE LA CERCANÍA

(en la sociedad, en el tiempo, en el espacio...)

“¿Sabían que los medios de comunicación españoles han dedicado más tiempo y espacio el asesinato de Mari Luz que al terremoto de Haití? ¿Que en Google.es las noticias sobre la niña de cinco años asesinada en Huelva en 2008 quintuplican a las relacionadas con el genocidio de Darfur? (...) Stalin decía que «la muerte de un hombre es una tragedia, mientras que la de millones es sólo estadística». Y Teresa de Calcuta, en las antípodas morales del tirano comunista, expresaba una idea parecida cuando afirmaba que «si miro a las masas, no haré nada, pero actuaré si me fijo en un ser humano».

Puede resultar deprimente, pero somos mucho más sensibles al sufrimiento de un individuo, sobre todo si está próximo y lo identificamos, que al de las colectividades. En el seísmo de Haití, donde fallecieron 316.000 personas, 350.000 quedaron heridas y más de 1'5 millones perdieron sus hogares, hubo entre las víctimas miles de niñas pequeñas, pero ninguna ha tenido cara y padres, a diferencia de Mari Luz.

La cercanía es determinante. Como lo es la sensación de poder hacer algo por resolver el problema. Cuando los números son enormes, la gente tiende a ver su posible esfuerzo como una gota en el océano y opta por la apatía.”

Alfonso Rojo, òStalin y Teresa de Calcutaö, ABC, 31 de marzo de 2011

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, lo que hemos llamado moral de la proximidad podía bastar: pero ahora nos hallamos en *la época moral del largo alcance*⁴⁵. Desde 1492, después de la òGran Zanjaö de Ernst Gellner, la unificación tendencial de la humanidad y el despliegue de la técnica moderna nos han situado en paisajes morales inéditosí para los que no parecemos hallarnos demasiado bien preparados.

Pensemos en nuestra vida cotidianaí Introduzco un enchufe en su base, por ejemplo el enchufe del ordenador portátil con que escribo estas líneas. Pongamos que esto es España y nos hallamos en abril de 2011. Sé que aproximadamente la quinta parte de la electricidad que estoy usando proviene de los ocho reactores nucleares españoles que, *en su funcionamiento ordinario*, generan residuos radiactivos cuyo potencial de dañar la vida (humana y no humana) se mide en decenas de miles de años⁴⁶. (Como al mismo tiempo la averiada central japonesa de Fukushima sigue vertiendo cantidades masivas de radiactividad al medio ambiente⁴⁷, sé también que todo el discurso propagandístico sobre la altísima

⁴⁵ Introduje este concepto en mi libro *Un mundo vulnerable*, especialmente en el capítulo 6. Escribí por ejemplo: òCada vez más cuestiones importantes escapan del ámbito de la interacción moral cara a cara, o en comunidades pequeñas, para plantearse en los vastos y fríos espacios donde sólo la impersonal virtud de la justicia puede operar. Zygmunt Bauman ha dicho alguna vez que *la justicia operando políticamente es a la capacidad moral lo que la tecnología del transporte es a la movilidad a larga distancia de los seres humanos*ö. *Un mundo vulnerable* (segunda edición), Los Libros de la Catarata, Madrid 2005, p. 60.

⁴⁶ El período de semidesintegración del plutonio 239 es de 24.110 años.

⁴⁷ La central operada por la empresa Tepco resultó gravemente dañada por el terremoto y el tsunami del 11 de marzo de 2011, y emitió radiactividad durante muchos meses. òDentro del área de exclusión de 20 kilómetros en torno a la central, de la que se

seguridad óal menos en los países tecnológicamente avanzados-- de las centrales nucleares era propaganda con una base más bien tecnólatraí Y puedo ser consciente, además, de cómo las cerámicas a base de silicatos de zirconio previstas para el almacenamiento permanente de los residuos radiactivos de alta actividad, que tendrían que resistir la friolera de unos 250.000 años, *apenas aguantarían óy de mala maneraô unos 1.400 años*, según las últimas investigaciones.⁴⁸⁾

ULRICH BECK SOBRE LA SOCIEDAD DEL RIESGO

"Por sociedad del riesgo mundial entendemos una época en la que los aspectos sombríos del progreso determinan cada vez más las confrontaciones sociales. Se convierte en motor de la política aquello que al principio no era evidente para nadie y se negaba: que nos estábamos poniendo en peligro a nosotros mismos. Los peligros nucleares, el cambio climático, la crisis financiera, los ataques del 11 de septiembre, etcétera, siguen en buena medida el guión de la "sociedad del riesgo". A diferencia de anteriores riesgos industriales, este tipo de riesgos (1) no está delimitado local, temporal, ni socialmente; (2) no es imputable conforme a las actuales normas de causalidad, culpa y responsabilidad; y (3) no es compensable ni asegurable. Cuando las compañías de seguros niegan su cobertura -como ocurre con la energía nuclear y los nuevos desarrollos de la ingeniería genética- se traspasa la frontera entre los riesgos calculables y los peligros incalculables. Estos potenciales de peligro son generados industrialmente, externalizados económicamente, jurídicamente individualizados, técnicamente legitimados y políticamente minimizados. Dicho de otro modo: entre el sistema normativo de control "racional" y los potenciales de autodestrucción desencadenados existe la misma relación que entre los frenos de una bicicleta y un avión intercontinental.

(...)La conmoción que embarga a la humanidad, vistas las imágenes del horror que nos llegan de Japón, se debe a otra idea que se va abriendo paso: no hay institución alguna, ni real ni concebible, que esté preparada para la catástrofe nuclear máxima y que sea capaz de garantizar el orden social, cultural y político incluso en ese momento decisivo. Sí que hay, por el contrario, numerosos agentes que se especializan en la negación de los peligros. En vez de seguridad mediante compensación anticipada tenemos el tabú de la infalibilidad: todos los países -muy en especial, faltaría más, Francia, como bien sabe Sarkozy, el experto en energía nuclear- tienen las centrales nucleares más seguras del mundo..."

Ulrich Beck, "La industria nuclear contra sí misma", *El País*, 5 de abril de 2011

Consideremos otro ejemplo cotidiano. Un envase plástico de yogur permite transportarlo fácilmente a larga distancia ólo cual contribuye a la globalización mercantil--, y alargará la vida de su contenido unas semanasí pero en la naturaleza ese envase ¡necesitará cinco siglos para degradarse! No cabe duda: los

evacuó a 30.000 peronas, se han detectado zonas con índices 25 veces por encima del límite de seguridadö (José Reinoso, "Los alrededores de Fukushima no serán habitables durante décadas", *El País*, 24 de agosto de 2011).

⁴⁸ Investigación de los físicos Ian Farnan, Herman Cho y William J. Weber, de la Universidad de Cambridge, publicada en *Nature* el 11 de enero de 2007.

efectos de mis acciones óy omisiones---, magnificados por los sistemas técnicos e industriales dentro de los cuales vivo, *llegan muy lejos en el tiempo y en el espacio*. Afectan a seres humanos óy otros seres vivosô que habitan hoy en otro extremo del planeta, y también a los seres que poblarán esta biosfera dentro de muchos milenios. Por eso óinsisto en elloô tiene sentido decir que objetivamente vivimos en la época moral del largo alcance (aunque nos cueste tanto situar nuestra vida político-moral a esa altura)í

La oreja de José Claudio Ribeiro da Silva

Daré un tercer ejemplo. El 24 de mayo de 2011, a las ocho de la mañana, el líder comunitario y activista contra la deforestación ilegal del Amazonas José Claudio Ribeiro da Silva salió de su casa en Praialta-Piranheira. Montó en su moto, con su mujer Maria do Espiritu Santo da Silva sentada en el sillín trasero, y emprendieron viaje a Marabá (en la frontera este del Estado de Pará, Amazonía brasileña). Pocos minutos después fueron tiroteados por dos sicarios: José y María murieron al instante. Uno de los asesinos le cortó una de las orejas al dirigente campesino y se la llevó como trofeo. Hubo dos testigos del crimen: uno de ellos, Erenilto Pereira dos Santos, fue a su vez asesinado de dos tiros en la cabeza apenas cuatro días después.

Según la Comisión Pastoral de la Tierra, desde 1996 y hasta esa primavera de 2011 han sido asesinadas 214 personas en el marco de los conflictos agrarios y forestales en el Estado de Pará: un promedio de 14 crímenes al año. Pero aquellas florestas brasileñas están al otro extremo del mundoí ¿En qué nos atañe esto a ti, lector o lectora, que quizá me estás leyendo en algún pueblo o ciudad española; a mí, que estoy escribiendo en Madrid? El Amazonas se deforesta en parte por causas autóctonas, sin duda, pero *otras cadenas causales nos tocan a nosotros*. La demanda de materias primas de Brasil viene de países como el nuestro. Se sigue talando la selva tropical, a un ritmo aterrador⁴⁹, porque nuestra *way of life* exige maderas nobles para muebles, soja para alimentar animales estabulados, aceite de palma para la industria química y alimentaria, etanol para

⁴⁹ En el mundo desaparecen 502 millones de hectáreas de bosque cada año (cuando, para paliar los daños del calentamiento climático, se deberían estar reforestando muchos millones de hectáreas); son 14.000 hectáreas diarias, según datos del PNUMA. La pérdida mayor corresponde a las selvas tropicales. En Brasil, el nuevo Código Forestal aprobado en mayo de 2011 amplía la concesión de tierras boscosas a agricultores y ganaderos, y amnistía los delitos de deforestación cometidos hasta 2008 (lo que favorece un clima de impunidad).

llenar los tanques de los automóviles. La oreja cortada de José Claudio Ribeiro da Silva, y nuestra forma irreflexiva de vida (demasiado centrada en un consumismo insostenible), se hallan conectadas por nexos causales no por intrincados menos inequívocos.

Ejercicios de estiramiento moral

Desde la filosofía se ha negado a veces la posibilidad de desarrollar una moral de larga distancia: así por ejemplo Arnold Gehlen, en su libro de 1957 *El alma en la era de la técnica*, sostenía que semejante tarea supera las capacidades del ser humano. El gran Günther Anders reprochaba a Gehlen, en este punto, un oscuro provincianismo, y evocaba obvios episodios de ampliación del círculo moral estrecho:

En la época de mi infancia, antes de la primera guerra mundial, aún se consideraba imposible, por antipatriótico, que un alemán se casara con una francesa. Entre los europeos este tabú casi ha desaparecido, pero los tabúes contra los hombres de otro color de piel todavía no se han extinguido. Hoy en día se debe realizar de una vez el postulado cristiano de que a todo ser humano hay que reconocerlo como tal y amarlo.⁵⁰

Las palabras de Anders resultan muy esclarecedoras por esa alusión final a lo que podríamos llamar el mandato de la Época Axial (realización de una ética universalista en cuyo corazón esté el reconocimiento del prójimo lejano), precisamente por parte de un autor que, como ningún otro pensador del siglo XX, ha puesto de relieve los nuevos desafíos político-morales ante los que nos sitúa la era de Auschwitz y de Hiroshima. Pues lo esencial de nuestra situación moral de hoy es precisamente que lo que se nos exige no es la relación moral con el prójimo, con el individuo, sino que para nosotros se trata de conservar a la humanidad en su conjunto y sus descendientes⁵¹. Así de extremas ó apocalípticas-- son las amenazas a las que hacemos frente en la época de las armas de destrucción masiva, la generación nuclear de electricidad, la ingeniería genética, la biología sintética, el calentamiento climático antropogénico, el final de la era del petróleo barato...

Ya desde la primera edición del primer volumen de *Die Antiquiertheit des Menschen (La obsolescencia del ser humano)*, en 1956, Anders analizó con

⁵⁰ Günther Anders, *Llámesese cobardía a esa esperanza* (conversaciones y entrevistas), Besatari, Bilbao 1995, p. 86.

⁵¹ Anders, *Llámesese cobardía a esa esperanza*, op. cit., p. 115.

perspicacia la desproporción o desfase entre lo que el ser humano podía producir (poniéndose al servicio de una técnica cada vez más poderosa) y aquello que podía realmente representarse y sentir. La bomba atómica se convertía en objeto paradigmático de reflexión para el filósofo: era un supuesto *õmedioö* con capacidad de destruir todos los fines, un *novum* por esa y otras razones. En la era de Auschwitz e Hiroshima los seres humanos quedamos por detrás del mundo artefactual que producimos y así *õsomos*, en la medida en que las consecuencias de este desnivel no nos aniquilan, los seres más desgarrados, los más desproporcionados en sí mismos y los más inhumanos que jamás hayan existido. (í) Lo que hace diez años nos llenaba de horror: que el mismo hombre pudiera ser a la vez empleado en un campo de exterminio y buen padre de familia, que esos dos fragmentos pudieran convivir porque ya no se reconocían entre sí, esta *horrible inocuidad del horror* no ha pasado a la historia como un caso excepcional. Todos nosotros somos los sucesores de ese ser *esquizofrénico* en el sentido más verdadero.⁵²

EL ABISMO ENTRE LO QUE PODEMOS HACER Y LO QUE PODEMOS REPRESENTARNOS

“En el curso de la era técnica, la relación clásica entre imaginación y acción se ha invertido: si nuestros antepasados consideraron obvio que la imaginación era una facultad ‘desbordante’, es decir, una facultad que sobrepasaba y superaba la realidad, hoy las posibilidades de nuestra imaginación (así como de nuestra capacidad de sentir y de responsabilizarnos de nuestros actos) están por debajo de las posibilidades de nuestra acción; así pues, actualmente la imaginación es incapaz de hacer frente a los efectos de nuestra acción. No sólo nuestra razón tiene sus ‘límites’ (kantianos), no sólo ella es finita, también lo es nuestra imaginación; y en primer lugar nuestra capacidad de sentir. Sólo podemos sentir dolor por una víctima: es todo cuanto puede hacer el sentimiento. Quizá podamos representarnos diez: es todo cuanto puede hacer la imaginación. Pero imaginar el asesinato de cientos de miles de seres humanos, esto es absolutamente imposible. Y no sólo por razones técnicas; y no sólo porque el hacer, la acción, se ha convertido en un ‘hacer-con-otros’, en ‘participación’, en un mero ‘desencadenamiento de causas’ que torna invisibles sus efectos, sino fundamentalmente por una razón moral: porque el exterminio en masa excede con mucho aquello que podemos lamentar y representarnos y aquello que nuestra imaginación y nuestros sentimientos podrían inhibir. (...) *Cuanto más desmesurados son los hechos, tanto menores las inhibiciones.* (...) Pero no has de hacer estas afirmaciones para decir algo definitivo sobre nosotros, adoptando una posición derrotista; sino, al contrario, para expresar tu alarma ante nuestra pequeñez; para ver en ella un escándalo; para socavar los límites ‘bien establecidos’ e inamovibles; para convertirnos en obstáculos que hay que salvar; para hacer retroceder nuestra esquizofrenia.”

⁵² Günther Anders, *Filosofía de la situación* (ed. de César de Vicente Hernando), Los Libros de la Catarata, Madrid 2007, p. 70. Se trata del fragmento del primer volumen de *La obsolescencia del ser humano* (1956) titulado *õSobre la bomba y nuestra ceguera ante el Apocalipsis, IV. La formación de la imaginación moral y la plasticidad del sentimientoö* (p. 69-74 de la antología de César de Vicente).

Gunnar Anders, "Mandamientos de la era atómica" (1957), en Anders, *Filosofía de la situación* (edición de César de Vicente Hernando), Los Libros de la Catarata, Madrid 2007, p.76-77.

Las tareas morales clave

Si con nuestra imaginación y nuestros sentimientos no estamos a la altura de nuestras propias producciones ni de sus efectos, entonces una tarea moral decisiva pasa a ser *educar la imaginación moral* para tratar de recuperar el desfase, desproporción o desnivel que hemos denunciado. Anders concedía que ño sabemos aún si la tarea que se nos propone puede ser ejecutada realmente; no sabemos si es posible superar el desnivel, es decir, si es posible aumentar deliberadamente la capacidad de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos⁵³. Pero hemos de intentarlo, y lo importante es que el sujeto contemporáneo óel contemporáneo de Fukushima y de la fusión estival de los hielos árticos, diríamos hoyô ñintente realizar *ejercicios de estiramiento moral, de hiper-dilatación de su capacidad de sentir e imaginar*, en resumen: que ejecute ejercicios para trascender la medida humana supuestamente fija de su imaginación y de sus sentimientosö.⁵⁴

LAS TAREAS MORALES CLAVE

1. Contrarrestar la heterofobia y la xenofobia: aprender a acoger al extraño (mandato de la "Época Axial")
2. Dilatar nuestra imaginación empática (mandato de la "era moral del largo alcance")
3. Romper la ilusión de la normalidad, tratar de desacostumbrarnos para no percibir lo dado como "normal" (mandato de cualquier época para tratar de contrarrestar las "líneas de referencia cambiantes")

Las religiones y filosofías universalistas que cuajaron a lo largo de la ñÉpoca Axialö, el cristianismo entre ellas, formularon de diversas maneras la idea de *amar al extraño*, al extranjero. Una idea paradójica: el amor nos remite al conocimiento íntimo propio del grupo reducido, así que ¿cómo orientarlo hacia un extraño? Desde otro ámbito, desde el marxismo militante, un pensador del siglo XX como Daniel Bensaïd empleaba otra sugestiva fórmula, igualmente

⁵³ Anders, *Filosofía de la situación*, op. cit., p. 71.

⁵⁴ Anders, *Filosofía de la situación*, op. cit., p. 72. Huelga decir que el resultado de estos ñejercicios de estiramientoö no debería ser una personalidad moral deforme. El arzobispo Fénelon dijo en cierta ocasión (y fue elogiosamente citado por Camilla Desmoulins en un discurso dirigido al Club de los Jacobinos, el 21 de octubre de 1791): ñAmo a mi familia más que a mí mismo, a mi patria más que a mi familia y al universo más que a mi patriaö. Semejante universalismo moral parece también un poco exagerado, ¿verdad? (Cita de Fénelon en Kwame Anthony Appiah, *Experimentos de ética*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2010, p. 100.)

paradójica (y por las mismas razones): *lealtad a los desconocidos*⁵⁵. Si no los conozco, si no pertenecen a alguno de mis grupos primarios, ¿cómo dirigir la lealtad ó un sentimiento comunitario por excelencia hacia ellos? Creo que estas fórmulas paradójicas ó si las pensamos desde la moral de proximidad apuntan precisamente hacia la necesaria moral de larga distancia.

No puedo detenerme ahora más en la cuestión crucial que hemos identificado con claridad: el necesario paso de una moral de proximidad a una moral de larga distancia. Sin embargo, vale la pena reseñar que incluso desde dentro del cuerpo de conocimiento neurocientífico al que vengo aludiendo en estas páginas (a través del libro de Kathinka Evers) se apunta hacia las herramientas de transformación cultural y social: la importancia de la *epigénesis cultural* significa que los contextos (biofísicos, culturales, sociales) moldean el cerebro humano, o con mayor precisión: las estructuras socioculturales y neuronales se desarrollan en simbiosis, y cada una de ellas es causalmente pertinente para la otra; y las huellas socioculturales se transmiten en el curso de la evolución darwiniana⁵⁶. Queda por tanto abierto un amplio espacio para la autotransformación humana de acuerdo con los criterios ético-políticos universalistas que deseemos y seamos capaces de impulsar... Para concluir este capítulo, sugeriré dos vías de avance ó entre otras posibles-- en esa necesaria autotransformación.

Una senda para avanzar: la experiencia de la ciudad

Sugiero que reparemos en una de las creaciones humanas fundamentales: la ciudad. En las primigenias bandas de cazadores-recolectores, y luego (tras la Revolución Neolítica) en las aldeas, todos se conocen; pero en la ciudad

⁵⁵ El disidente polaco Karol Modzelewski, preguntado por la razón de su compromiso irreductible, respondió simplemente: *Por lealtad hacia los desconocidos*. El compromiso se basa tanto en la adhesión a grandes ideas, como en esas fidelidades moleculares, esas mínimas relaciones de memoria y acción. () ¿Revolucionarios por una rebeldía lógica? No hay más que tres formas de rechazar esa implicación: por mala fe, por resignación o por cinismo. La mala fe alegará que el mundo está bien como está y, sobre todo, no hay nada que cambiar en él. La retórica de la resignación dirá que, por supuesto, el mundo es lastimoso, pero no es posible cambiarlo, ya que la desigualdad es natural y el mercado eterno. El refinamiento cínico admitirá que, sin duda, habría que cambiar este mundo miserable, pero añadirá que la humanidad no se merece que nos pongamos a ello. Pero si la eternidad no existe, salvo bajo la forma religiosa del infierno, y si la especie humana es tanto un devenir como una herencia, hay que jugársela a esa parte no fatal del devenir que pide -ser alumbrada y que se encuentra ya inscrita o -querida en esa facultad general de ir más allá, que se diversifica en el sueño, la imaginación, el deseo, cada uno buscando, a su manera, algo que desborde los límites (Mascolo, una vez más). Por tanto, un compromiso como desafío lógico sobre lo incierto. Trabajado por la duda. Mientras lo necesario y lo posible no se enlacen y nos esforcemos en vano por acordarlos. Un desafío ordinario, recomenzado cada día. El que hacen, con toda sencillez, miles de militantes sindicalistas, de movimientos sociales, políticos en todo el mundo. Daniel Bensaid, "La lealtad hacia los desconocidos", *Viento Sur* 114, enero de 2011, p. 105-108.

⁵⁶ Evers, *Neuroética*, p. 137-138.

conviven *con urbanidad* personas extrañas entre sí. «Las ciudades fueron siempre lugares donde vivían juntas personas extrañas. Eso es, en el fondo, lo que define a la ciudad: el lugar donde los extraños conviven permanentemente manteniendo sus diferencias y sin dejar de ser extraños unos para otros.»⁵⁷ Sigue sugiriendo Zygmunt Bauman:

«La ciudad es el laboratorio donde se pone en práctica y donde se desarrolla el arte de la convivencia diaria y pacífica con la diferencia. Trasladado o transferido desde ahí hacia el espacio planetario, ese arte y sus hábitos asociados podrían ayudar a desarrollar las habilidades que tan imperiosamente necesitamos para hallar un lenguaje común y emprender un diálogo entre diferentes poblaciones, naciones, razas y civilizaciones del planeta.»⁵⁸

No obstante, cabe pensar que *el papel potencialmente socializador y civilizador de la ciudad se ve menoscabado en el panorama urbano actual*. En el momento histórico en que cada vez más seres humanos vivimos en ciudades (el porcentaje del 50% de población mundial urbana se superó con el ingreso en el tercer milenio)⁵⁹, éstas se tornan cada vez menos habitables. La ciudad debería ser *un espacio donde la relación humana prevalezca sobre el consumo*, pero

«la ciudad contemporánea reinventa el gueto y, con ello, da lugar a una cadena de efectos que están desvitalizando la atmósfera urbana, acarreando problemas de decadencia e inseguridad de los núcleos antiguos e incrementando las necesidades de desplazamiento hasta niveles insostenibles. La calidad de vida en la ciudad baja, aunque los espacios privados, nuestros hogares, se hagan más cómodos y sofisticados.»⁶⁰

La ciudad se deshumaniza, la calidad de vida urbana mengua, el civismo languidece. «En los modelos de ciudad difusa, la complejidad interna de las ciudades se reduce, conforme se aleja y expande el espacio urbano. Esta fragmentación y dispersión del espacio urbano provoca un problema de funcionalidad ecológica, pero también condiciona el tipo de relaciones sociales y de vínculos que las comunidades presentan hacia su entorno. Es decir, la ciudad contemporánea fragmenta más que interrelaciona, separa más que integra.»⁶¹ Disfuncionalidades ecológicas y sociales están conectadas y se retroalimentan: por ejemplo, la ineficiencia energética de la ciudad desparramada y difusa que

⁵⁷ Zygmunt Bauman: *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz/ CCCB, Buenos Aires/ Madrid/ Barcelona 2008, p. 29.

⁵⁸ Bauman: *Múltiples culturas, una sola humanidad*, op. cit., p. 36.

⁵⁹ Hacia 1800, apenas el 3% de la población mundial vivía en ciudades. *De 1900 a 2000, la población urbana del mundo ha aumentado desde el 15% al 50%*, y sigue aumentando. Las proyecciones indican que puede llegarse al 65% en el 2025. Maurice Strong (secretario general de las Naciones Unidas en Estocolmo, en 1972, y de Río de Janeiro, en 1992): «La batalla de la sostenibilidad se ganará o se perderá en las ciudades». Citado en CCEIM/ Fund. CONAMA, *Cambio Global España 2020/ 50: programa ciudades*, Madrid, noviembre de 2009, p. 26

⁶⁰ María Sintés Zamanillo: *La ciudad: una revolución posible*. Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León, 1998, p. 38

⁶¹ Fco. Javier Toro Sánchez, *Crisis ecológica y geografía*, tesis doctoral leída en el Departamento de Análisis Geográfico Regional y Geografía Física de la Universidad de Granada el 27 de mayo de 2011, p. 233.

crece como mancha de aceite (una de los rasgos principales de su insostenibilidad ecológica) también merma el contacto social y las posibilidades de aprendizaje colectivo, y al fomentar el individualismo disminuye la fuerza participativa de las comunidades urbanas.

Hoy día no hay ciudad propiamente dicha. Al menos desde el punto de vista de aquellos remotos antepasados que la inventaron. Para ellos era una idea total poderosamente ordenadora en distintos planos de aplicación, expresando la unidad y la armonía del mundo (macrocosmos) y del hombre (microcosmos). También la belleza, la proporción y las partes de la sociedad, o comunidad política, constituida por el hombre. (í) Las ciudades han ido perdiendo esa cualidad de ser imágenes de la totalidad, convirtiéndose cada vez más en aglomeraciones, núcleos de población, municipios, que han pasado a ser meras unidades territoriales interdependientes dentro de redes estatales más amplias.⁶²

Así, la ciudad moderna/ posmoderna se aleja del ideal griego de *polis* (o de la *civitas* romana), con su aspiración a la libertad racional y, como subraya Paco Toro (por lo general, hacer ciudad hoy día es acrecentar el espacio ocupado por la mancha urbana, y no precisamente el aumento de la convivencialidad y la habitabilidad (más propio de la idea clásica) que quedan, en contrapartida, seriamente mermadas.⁶³ La ciudad puede sin duda ser un poderoso agente de civilización --pero no esta ciudad.

LAS CIUDADES SON LA ÚNICA SOLUCIÓN VIABLE PARA EL FUTURO

"Inevitablemente, el mundo se convertirá en un lugar en el que al menos dos terceras partes de la población vivirán en ciudades. (...) Las ciudades son la única forma de cuadrar el círculo entre las exigencias de igualdad de la humanidad y un nivel decente de vida en un planeta sostenible. El sustituto de un consumo privado o individual más y más intensificado no puede ser otro que el lujo público que ofrece la ciudad. (...) [La ciudad] genera una riqueza pública o social que no sólo viene a substituir el consumo o la riqueza privada, sino que proporciona también la base de necesidades que no pueden existir, ni menos ser satisfechas bajo el capitalismo. Si a la gente se le diera a elegir entre toda la pornografía que uno es capaz de tragarse en toda su vida y el coqueteo con la gente en unos grandes baños públicos, ¿qué elegiría? Ése es el genio de la ciudad.

Patrick Geddes, el gran urbanista de Edimburgo y amigo de Kropotkin, fue el primero en percatarse cabalmente de que, dada la dependencia que tiene la ciudad, con toda su vulnerabilidad, respecto de su *Hinterland*, resulta clave el que la densidad urbana venga en sostén de la preservación del espacio público y preste un servicio a la naturaleza. Fue él quien primero meditó con hondura sobre las políticas de infraestructura y de reciclaje, sobre la necesidad de no exportar desperdicios río abajo, sobre la sostenibilidad... El primero que puso todo eso en cierta relación con la justicia social. Fue [Geddes] quien viajó a la India con el ejército británico para indagar sobre los sistemas de saneamiento allí existentes. Pensaba que los indios habían resuelto sus

⁶² J. Olives Puig, *La ciudad cautiva: ensayos de teoría sociopolítica fundamental*, Siruela, Madrid 2006, p. 15-16.

⁶³ Fco. Javier Toro Sánchez, *Crisis ecológica y geografía*, op. cit., p. 234.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

problemas: saben ~~decía~~ lo que tienen que hacer con su mierda; sois vosotros los que habéis generado un problema, al pretender que se la lleve el agua.

Hay una conexión directa entre Geddes y Kropotkin y toda una tradición anarquista, parcialmente olvidada, de reflexión sobre el espacio urbano autogestionado, sobre las ciudades autogobernadas y sobre el modo de funcionamiento medioambiental de las ciudades. No hay otra solución posible. Comerciar con créditos de emisiones de carbono a través del mercado no salvará la Tierra. Sí lo hará la construcción de ciudades que sean verdaderas ciudades en el sentido más profundo de la palabra. Lo hará la creación de una igualdad de goce y lujo público. Y el reconocimiento de que el consumo se ha convertido en una patología galopante que nos envenena a nosotros y a nuestros hijos.”

Mike Davis, “Las ciudades son la única solución viable para el futuro”, entrevista en *sin permiso*, 25 de mayo de 2008.

Actualmente, la relación de las ciudades con su medio ambiente es similar a la del parásito con su huésped. Si hemos de seguir viviendo sobre este planeta, el parasitismo habrá de transformarse en *una relación simbiótica, de apoyo mutuo*.

“La inviabilidad del modelo de ciudad contemporánea se debe a que está basado en la exclusión. Su funcionamiento necesita excluir óignorar” los límites que la naturaleza impone. Y su idea del bienestar necesita excluir óignorar” a una parte de la población en beneficio del sector afortunado.”⁶⁴

Excursus: elogio de la diversidad y de la mezcla

Como sabemos por la ciencia ecológica, *la diversidad es un elemento de estabilidad, de fuerza (de resiliencia)*. En general, la simplificación es antinatural: conservarla requiere invertir altos niveles de energía y recursos (no hay más que pensar en lo que ocurre en los monocultivos que caracterizan la agricultura industrial).

También en los sistemas urbanos la mezcla y diversidad de funciones es más barata de mantener: se traduce en ahorro energético, ahorro de otros recursos como agua y suelo, menores inversiones en seguridad... De forma general la ciudad “mediterránea”, compacta, multifuncional y amiga de la diversidad, es mucho más sostenible que las actuales conurbaciones difusas que se extienden en “mancha de aceite”.

Un estudio de la región de San Francisco descubrió que al doblar la densidad residencial se reduce el transporte privado un 20-30%. Según otro estudio del

⁶⁴ María Sintes Zamanillo: *La ciudad: una revolución posible*. Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León, 1998, p. 85.

urbanista Peter Newman, las diferencias en el consumo de calefacción entre casas pareadas y casas independientes alcanzan el 50%.⁶⁵

Una típica ciudad norteamericana de 650.000 habitantes requiere unos 30.000 km² de territorio para cubrir sus necesidades domésticas (sin incluir las demandas de la industria). En comparación, una ciudad de tamaño similar en la India requeriría tan solo 2.800 km².⁶⁶

El debate sobre cómo hacer nuestras ciudades más sostenibles de lo que trata en el fondo es de cómo aceptar la complejidad a nivel local, sostiene Felix Dodds, coordinador en Gran Bretaña del Programa de Medio Ambiente y Desarrollo de NN.UU. Pues la viabilidad de las ciudades no depende sólo de la disminución de su flujo metabólico material y su huella ecológica, sino también de su capacidad para *mantener su complejidad en cuanto sistemas natural/ culturales*. De hecho, seguramente hemos de pensar que lo segundo es una condición para poder lograr lo primero: *un menor flujo metabólico (y menos impacto sobre los ecosistemas) requiere una mayor complejidad cultural y organizativa*. No hay más que pensar en ejemplos como los sistemas de coche compartido (en el barrio, la empresa, la asociación, el sindicato...) o en la agricultura ecológica. Así que mejorar nuestra integración en la biosfera parece exigir complicarnos la vida ógual que lo exigen la democracia o el socialismo, el cual, como Oscar Wilde señalaba, exige muchas, quizá demasiadas tardes libresí

Una segunda senda de avance: Dugatkin y las asociaciones múltiples

El biólogo Lee Alan Dugatkin, célebre por sus investigaciones sobre la cooperación en gupis (*Poecilia reticulata*, peces ovovivíparos de agua dulce procedentes de Centroamérica, muy populares en el mundo de la acuariofilia)⁶⁷, recalca que la cooperación promovida por la selección entre grupos o clanes familiares conduce a la enemistad entre ellos: los individuos tienden colaborar con otros de su grupo y a manifestar hostilidad frente a los extraños. Ahora bien,

⁶⁵ Cf. Wackernagel/Rees, *Nuestra huella ecológica*, p. 185

⁶⁶ M. Wackernagel/ D. Moran/ S. Goldfinger: *Ecological Footprint Accounting*, 2004. Citado en CCEIM/ Fund. CONAMA, *Cambio Global España 2020/ 50: programa ciudades*, Madrid, noviembre de 2009, p. 54.

⁶⁷ Véase Lee A. Dugatkin, *Cheating monkeys and citizen bees: the nature of cooperation in animals and humans*, The Free Press, Nueva York 1999; así como *The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness*, Princeton University Press 2006 (de esta última obra hay traducción española: *Qué es el altruismo*, Katz, Buenos Aires 2007).

en las especies no humanas los individuos raramente pertenecen a más de un grupo a lo largo de su vida, pero los humanos podemos asociarnos por múltiples motivos: el idioma, la religión, la profesión, las aficiones deportivas, musicales, culturales o sociales. Aumentar el número de alianzas disminuiría la conflictividad. Los vínculos cruzados entre individuos de distintos grupos facilitarían la disminución de tensiones y agresiones entre los mismos. Como nos recuerda el catedrático de la UPM Miguel Ángel Toro,

“Hace unos años el conocido primatólogo holandés De Waal realizó un experimento que tuvo gran repercusión. Los macacos *rhesus* tienen un sistema social determinado por una escala jerárquica rígida en la que los individuos dominantes mantienen atemorizados a los subordinados. Otra especie próxima, los macacos *de muñón*, tienen, por el contrario, buen carácter, son poco agresivos y tras una pelea se reconcilian fácilmente. El experimento consistió en colocar en la misma jaula individuos de ambas especies con objeto de comprobar si los *rhesus* modificaban su comportamiento al interactuar con los macacos *de muñón*. Inicialmente los *rhesus* reaccionaron con miedo y gruñidos, agrupándose en una esquina de la jaula, mientras los *de muñón* paseaban tranquilamente y mostraban curiosidad por la larga cola que los *rhesus* tienen y ellos no. Con el tiempo, el nivel de conflictividad de los *rhesus* fue disminuyendo y se inició un comportamiento de acicalamiento entre individuos de ambas especies. El nivel de relajación de la jaula aumentó, alcanzándose una situación similar a la habitual entre los macacos *de muñón* y, al cabo de cinco meses, unos y otros llegaron incluso a dormir agrupados.”⁶⁸

El paradigma de esta estrategia podría ser la conocida iniciativa de Daniel Barenboim y Edward Said a partir de 1999, la Orquesta del Diván Este-Oeste, que cada verano reúne a músicos palestinos e israelíes para un intenso trabajo conjunto.

⁶⁸ Miguel Ángel Toro, “Altruismo y cooperación en los grupos humanos”, ponencia en el curso “Dimensiones sociales del animal humano”, Fac. de Biología de la UAM, 12 al 21 de diciembre de 2011. Basado en el capítulo 4 del libro de Laureano Castro Nogueira y otros, *A la sombra de Darwin: las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano*, Siglo XXI, Madrid 2003.