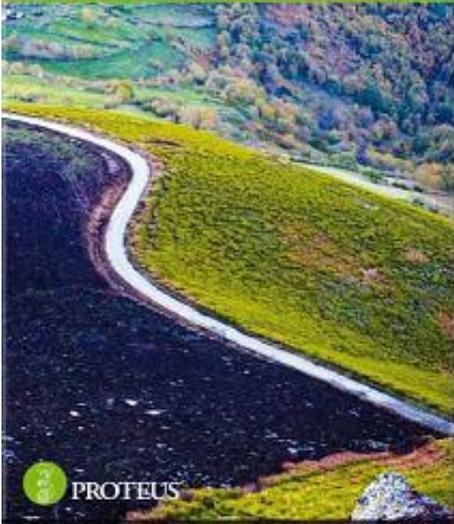


Jorge Riechmann

**Interdependientes
y ecodependientes**

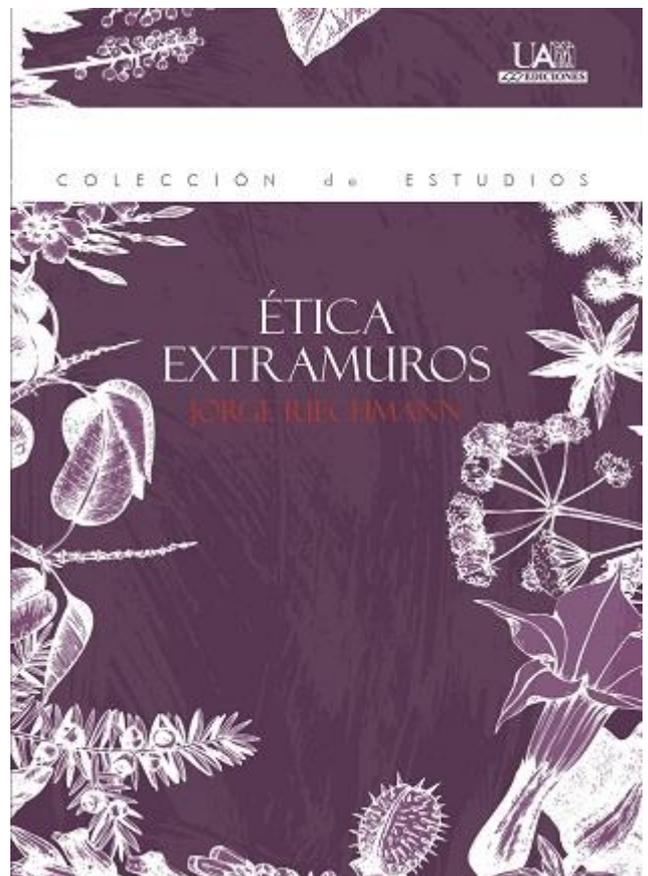
Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)



Jorge Riechmann

De una moral de proximidad a una moral de larga distancia

[Capítulo 6 de *Interdependientes y ecodependientes*, Ed. Proteus, Barcelona 2012;
y luego de la segunda edición actualizada y revisada, *Ética extramuros*, eds. UAM, Madrid 2017]



“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

“Gabi Martínez cita en su libro *Sólo para gigantes* un brutal proverbio beduino: ‘Yo contra mi hermano./ Yo y mi hermano contra nuestro primo./ Yo, mi hermano y nuestro primo contra los vecinos./ Todos nosotros contra el forastero.’”

Rosa Montero⁴

“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 Szathmáry⁵

“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 Armstrong⁶

“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

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 Rosa Montero, “La elección”, *El País*, 8 de octubre de 2013.

⁵ John Maynard Smith y Eörs Szathmáry, *Ocho hitos de la evolución*, Tusquets, Barcelona 2001, p. 229.

⁶ Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona 2011, p. 17.

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.”⁷

Kart-Otto Apel

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 la 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, o más bien milenios, 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”*.

Sobre lo fácil que resulta –en ciertas circunstancias— reducir la comunidad moral

Puesto que hemos abogado en el capítulo anterior por ampliar la comunidad moral –y creo que así lo pide una racionalidad ética asociada con los valores de un humanismo abierto, humilde, no antropocéntrico, autocrítico y antiespecista--, conviene no olvidar ni por un momento *lo fácil que resulta la reducción de esa*

⁷ Kart-Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México 1992.

⁸ Como ya se vio, según cierto esclarecimiento conceptual la *moral* remite a valores sociales 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.

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 humana...

En Alemania, a partir de 1933 –triumfo electoral del NSDAP, el partido nazi, y Ley de Plenos Poderes--, “en 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 –pero ya no se aplican a aquellos que por definición están excluidos de la comunidad”.⁹ Judíos, homosexuales, comunistas o discapacitados son expulsados de la *Volksgemeinschaft* (la “comunidad del pueblo” 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 “ciudad de la esperanza”, el escritor y dibujante Edmond Baudoin explicaba:

“La 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.”¹⁰

Las líneas de referencia normativas se desplazan junto con las nuevas realidades... y nos impresiona la capacidad de los seres humanos para adaptarnos a casi todo, en lo bueno y en lo malo.¹¹ En el caso de la vida cotidiana en la Alemania nacionalsocialista, “la 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 ‘ellos’ se considera aceptable, tolerable, en suma: normal”.¹² Se normalizan en

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, “En México no se respetan las fronteras femeninas”, entrevista en *Público*, 24 de mayo de 2011.

¹¹ Rosa Montero en una columna de prensa (“La costumbre”, *El País*, 8 de noviembre de 2011): “Ya 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.”

¹² Welzer: *Guerras climáticas*, p. 255. El fenómeno de los puntos de referencia cambiantes se presenta también en el ámbito socioecológico, por descontado: “Era 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

pocos años prácticas de exclusión radical: pasa a ser “normal” discriminar a los judíos, restringir sus libertades, expulsarlos de sus empleos, robarles sus propiedades y –algo después— exterminarlos. En el *Lager* –el campo de concentración o de exterminio—, recordaba Primo Levi,

“nuestros 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 cambiado...”¹³

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

“el 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 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 –tanto para peor como para mejor. La conclusión del psicólogo social es taxativa: *las personas cambian de valores porque cambia su mundo, no al revés.*¹⁵ (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

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 ‘coste del progreso’. 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. (...) 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 mismo...” 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.

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 *Rebelión*, 3 de julio de 2011. Puede consultarse en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=131504>

imposible... Frente a los “puntos de referencia cambiantes” 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 “normal”, 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 “por arriba”, igual que los estímulos subliminales se quedan por debajo. Aquí la tarea consistiría en practicar sin desmayo “ejercicios espirituales” para *ampliar la imaginación moral*, hoy tan desajustada respecto a las realidades a las que se enfrenta.)¹⁸

Nosotros frente a ellos

Partimos del ser humano. El punto de partida nunca son —nunca somos— seres humanos aislados, sino *individuos interdependientes e integrados en grupos*, con respecto a los cuales se desarrollan fuertes vínculos de pertenencia. Cada uno de nosotras y nosotros, señala la prehistoriadora Almudena Hernando,

“necesita sentir que no es una instancia de existencia aislada, sino que es parte de una unidad mayor, mucho más fuerte y poderosa, porque sólo así será capaz de sentir que tiene fuerza frente a ese universo que de otro modo resultaría amenazante y angustiante: cada uno de nosotros *necesita sentir* que es parte del grupo al que pertenece. Resulta imposible renunciar a esa pertenencia, porque el aislamiento dejaría en evidencia nuestra pequeñez y la incapacidad de hacer frente a la enormidad del universo que nos rodea.”¹⁹

Una tendencia humana fundamental, en efecto, es la de asociarnos formando comunidades de unas pocas decenas de personas (el tamaño de una familia extensa o una aldea) —incluso en las condiciones que podrían parecer menos propicias para ello, como las grandes ciudades. Ya hace decenios que la urbanista Jane Jacobs notó la riqueza de los vínculos que se establecían en los barrios de Nueva York, lo que denominaba “un intrincado ballet en el que cada bailarín y cada conjunto tienen papeles muy determinados que, de forma increíble, se refuerzan entre unos y otros”. Hoy en día, nuevas herramientas de análisis sociológico permiten precisar esa cuestión.²⁰

¹⁷ Insisto en ello desde hace años... Véase Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable* (segunda edición), Los Libros de la Catarata, Madrid 2006, 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, *Llámesese cobardía a esa esperanza* (*entrevistas y declaraciones*), Besatari, Bilbao 1995, p. 80 y 99.

¹⁹ Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Katz, Madrid/Buenos Aires 2012, p. 34.

²⁰ “Está surgiendo todo un nuevo campo de estudio que representa un cruce entre el análisis de datos y la sociología: las ciencias sociales informáticas. Mediante el uso de datos recogidos en Internet o en las redes de telecomunicaciones —por ejemplo, hace poco, los proveedores de telefonía móvil Orange y Ericsson pusieron una serie de datos al alcance de la investigación—, hoy es

Hay evidencia científica sobre el carácter innato de las tendencias de los humanos a identificarse con su endogrupo, a buscar la aprobación de los miembros de este grupo cercano y a evitar la desaprobación²¹ (aunque será la cultura la que moldee los diferentes criterios de aprobación y desaprobación). Cabe sostener que “el sentimiento de pertenencia a un grupo, construido a través de la conexión emocional entre sus miembros, no sólo es imprescindible, sino que constituye la *única* estrategia irrenunciable de todo ser humano para poder sentir seguridad sobre su capacidad de supervivencia”.²² *Nosotros* frente a *ellos* es una categoría básica de la existencia humana (y de hecho prehumana, si pensamos en nuestra familia biológica, los primates).

“Pocas diferencias suscitan respuestas psicológicas más rápidas que la pertenencia o no pertenencia a un grupo, causa de reacciones equiparables a las que ocasiona la diferencia entre uno mismo y el otro, si no más intensas a veces. El mecanismo es más o menos éste: así como yo soy mejor que otros en promedio [Trivers ha mostrado antes que nos autoevaluamos de forma sorprendentemente favorable, ésta es una de las formas básicas de autoengaño], mi grupo también es mejor; así como las otras personas son peores que yo, los grupos que no son el mío también lo son. Esos grupos, esas pertenencias y exclusiones son muy fáciles de armar, patéticamente fáciles. No es necesario atizar el fundamentalismo católico o suní para conseguir que alguna gente se sienta en el buen camino: bastará con hacer que un grupo use camisas azules y otro las use rojas para que, al cabo de media hora, surjan sentimientos de pertenencia vinculados con el color de la prenda.”²³

Sobre esto mismo insiste Richard B. Precht: casi todos los monos que son nuestros parientes biológicos cercanos (con alguna excepción, como los gibones y los orangutanes) viven en hordas.

“Y en consecuencia piensan según las leyes de las hordas. Puede reflexionarse todo el tiempo que se quiera sobre si los monos tienen un sentimiento de ‘nosotros’ y hasta dónde alcanzaría en tal caso. Pero hay una cosa que funciona en todos los primates: quien no pertenece a nosotros pertenece a *los otros*. Y cuando hay conflictos con los otros, nosotros somos los buenos. Aunque sólo sea porque nosotros somos *nosotros* y no los otros. Así pues, nuestra enorme necesidad y nuestra capacidad de formar comunidades tiene también un inconveniente peligroso: quien dice ‘nosotros’ reconoce asimismo a quienes no pertenecen a ese ‘nosotros’, es decir, a ‘los otros’.”²⁴

Evolutivamente, nos hemos desarrollado en familias extensas y tribus

posible abordar de forma científica varias preguntas fundamentales sobre la sociabilidad humana. (...) En ciudades de todos los tamaños, la gente tiende a construirse ‘aldeas’ a su alrededor. Es lo que se cuantifica como *coeficiente de agrupamiento*, es decir, la probabilidad de que los amigos de una persona sean también amigos entre sí, y tiene valores extraordinariamente estables en todas las áreas metropolitanas. En pocas palabras, los seres humanos, en todas partes, tienen una inclinación natural a vivir en comunidades muy unidas...” Carlo Ratti y Matthew Claudel, “La aldea urbana”, *El País*, 23 de noviembre de 2014.

²¹ Stephen Boyden, *People and Nature: The Big Picture*, Nature & Society Forum, Canberra 2005, p. 43.

²² Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad*, op. cit., p. 28.

²³ Robert Trivers: *La insensatez de los necios. La lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana*, Katz/ Clave Intelectual, Madrid 2013, p. 35.

²⁴ Richard D. Precht, *El arte de no ser egoísta*, Siruela, Madrid 2014, p. 191.

Evolutivamente, *Homo sapiens* nos hemos desarrollado durante decenas de miles de años como una constelación de miles de tribus, cada una de las cuales inventó (recibió de sus dioses) su propio mito de la Creación. Para estos pueblos de cazadores-recolectores, señala el biólogo evolucionista Edward O. Wilson, los relatos creacionistas proveían a cada uno de los miembros de la tribu de una explicación de su existencia. Los hacía sentirse *elegidos*: amados y protegidos por encima de todas las demás tribus. El mito creacionista “era el lazo esencial que mantenía unida a la tribu. Proporcionaba a sus creyentes una identidad única, dictaba su fidelidad, reforzaba el orden, dispensaba la ley, animaba el valor y el sacrificio y ofrecía significado a los ciclos de la vida y la muerte. Ninguna tribu podría sobrevivir mucho tiempo sin conocer el significado de su existencia a través de un relato creacionista”.²⁵ Así, propone el catedrático emérito de la Universidad de Harvard,

“el mito creacionista es un mecanismo darwiniano de supervivencia. El conflicto tribal, en el que los creyentes de dentro se oponen a los infieles de fuera, fue la fuerza motriz principal que modeló la naturaleza biológica humana. La verdad de cada mito residía en el corazón, no en la mente racional.”²⁶

SERES XENÓFOBOS

“La evolución ha convertido a *Homo sapiens*, como a otros animales sociales, en un ser xenófobo. Instintivamente, los sapiens dividen a la humanidad en dos partes: ‘nosotros’ y ‘ellos’. Nosotros somos personas como tú y yo, que compartimos idioma, religión y costumbres. Nosotros somos responsables los unos de los otros, pero no responsables de ellos. Siempre hemos sido distintos de ellos, no les debemos nada. No queremos ver a ninguno de ellos en nuestro territorio, y nos importa un comino lo que ocurra dentro de sus fronteras. Ellos apenas son humanos. En el lenguaje de los dinka del Sudán, ‘dinka’ significa simplemente ‘persona’. Las que no son dinka, no son personas. Los enemigos acérrimos de los dinka son los nuer. ¿Qué significa ‘nuer’ en el idioma de los nuer? Significa ‘personas originales’. A miles de kilómetros de los desiertos de Sudán, en las frías y heladas tierras de Alaska y el nordeste de Siberia, viven los yupik. ¿Qué significa ‘yupik’ en el lenguaje de los yupik? Significa ‘personas reales’.”

Yuval Noah Harari, *De animales a dioses*, Debate, Barcelona 2014, p. 220.

También Julian Savulescu e Ingmar Persson, desde una perspectiva evolucionista, señalan lo que para ellos son algunos rasgos básicos de la condición humana y de nuestras capacidades morales:

A. Nos resulta más fácil dañar a otro que beneficiarlo. Y nuestro sentido de la moralidad evolucionó alrededor de este desequilibrio entre nuestras capacidades de dañar y beneficiar al otro a pequeña escala, en grupos del tamaño de una aldea o una tribu nómada (no más de 150 individuos).

²⁵ Edward O. Wilson, *La conquista social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012, p. 20.

²⁶ Wilson, *ibid.*

- B. Nuestra vulnerabilidad ante el daño nos ha hecho desarrollar “aversión a la pérdida”, de manera que preferimos protegernos frente a las pérdidas antes que buscar beneficios de nivel similar.
- C. Nos centramos en el futuro inmediato: el nuestro y el de los grupos pequeños a los que pertenecemos. “Descontamos” el futuro más lejano (vale decir, le asignamos menos valor), y sentimos simpatía espontánea sólo con respecto a algunos pocos individuos, en función de su proximidad y de su semejanza con respecto a nosotros.
- D. Nos sentimos responsables si individualmente hemos causado un mal resultado, pero menos responsables si formamos parte de un grupo amplio que ha causado ese mismo mal resultado (y nuestras acciones como individuos no pueden distinguirse de las de los demás).²⁷

La moralidad del grupo pequeño

*Hay una moralidad “natural” para los seres humanos: la del grupo pequeño.*²⁸ Recordemos la definición de moralidad que, desde la perspectiva de la primatología, propone Frans de Waal: “la moralidad es un sistema de reglas que tienen que ver con ayudar, o al menos no dañar, a nuestros congéneres. Está orientada al bienestar ajeno y pone la comunidad por delante del individuo. No niega el autointerés, pero le pone freno para promover una sociedad cooperativa.”²⁹ Esta moralidad 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, y ayudarlo* (para nosotros las mascotas, más allá de la especie humana, entran obviamente en esta categoría de “prójimo próximo”). De hecho, estas tendencias emocionales y afectivas no son específicamente humanas, sino que las encontramos en todos los mamíferos sociales (como los lobos, los elefantes, los delfines o los monos y grandes simios).³⁰

²⁷ Julian Savulescu e Ingmar Persson, “Moral enhancement”, *Philosophy Now* 91, noviembre-diciembre de 2014. Puede consultarse en https://philosophynow.org/issues/91/Moral_Enhancement. Los autores desarrollaron sus tesis con más extensión en su libro *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, 2012. No les seguiremos, desde luego, cuando abogan por el uso de la biotecnología para el mejoramiento moral humano.

²⁸ Descrita por ejemplo en George Silberbauer, “La ética de las sociedades pequeñas”, capítulo 2 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid 1995.

²⁹ Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Tusquets, Barcelona 2014), p. 169.

³⁰ El primatólogo Frans de Waal ha insistido desde hace mucho en que las emociones fundamentales sobre las cuales se construye luego la moralidad humana reflexiva las heredamos, evolutivamente, de un pasado remoto. Véase por ejemplo su libro *El bonobo y los diez mandamientos*, op. cit.

Se habla a veces de *parroquialismo moral* en este sentido: nuestra naturaleza grupal se asemeja a pensar en el seno de una parroquia rural, un *parochus*. Los miembros de una pequeña parroquia seguramente están dispuestos a ayudar a los demás miembros de su comunidad; pero a la vez suelen ser estrechos de miras, limitados y desconfiados frente a los otros.³¹ Christopher Boehm resume así la visión biológica de la moralidad como un fenómeno intragrupal (concepción que se remonta al mismo Darwin): “Nuestros códigos morales se aplican plenamente sólo dentro del grupo, ya sea un grupo lingüístico, una población iletrada que comparte el mismo trozo de territorio o la misma identidad étnica, o una nación. Parece haber un *descuento moral* especial y peyorativo que se aplica a los extranjeros culturales, que a menudo ni siquiera se consideran plenamente humanos.”³² A veces se ha empleado el concepto de *pseudoespeciación* (Erik Erikson) para designar ese tratamiento de los extranjeros culturales como si perteneciesen a una especie biológica distinta.

Durante millones de años grandes simios, prehomínidos y homínidos evolucionaron como animales sociales hacia contextos que podemos denominar protomorales; durante decenas de miles de años, *Homo sapiens sapiens* evolucionó (biológica y culturalmente) en pequeños grupos de recolectores-cazadores (quizá “recolectoras” fuese más preciso –o forrajeadoras/es).³³ Nuestra historia evolutiva nos ha provisto de emociones morales, esquemas de cognición moral, motivaciones para actuar moralmente... *al menos en grupos pequeños*.³⁴ Éste fue un asunto ya intuido por el mismo Darwin, como sintetiza Jesús Mosterín:

“Darwin hizo su famoso viaje en el *Beagle* alrededor del mundo, que duró cuatro años, uno de los cuales lo pasó en la Patagonia. Allí, en el extremo sur, detrás del canal que ahora se llama *del Beagle*, está la Tierra de Fuego. A los indígenas se les llamaba *fueguinos*. Darwin

³¹ Véase Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Optimal Parochialism: The Dynamics of Trust and Exclusion in Networks*, University of Massachusetts 2000.

³² Christopher Boehm, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism and Shame*, Basic Books, Nueva York 2012; citado en Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos*, Tusquets, Barcelona 2014, p. 244.

³³ ¿Cómo de pequeños? El antropólogo Robin Dunbar lanzó hace años la conjetura de que 150 es el número máximo de individuos con los que un ser humano puede tener una relación primaria significativa y estable. Véase una entrevista con Dunbar en “¿Cuántos amigos podemos tener?” (Dunbar entrevistado por Paula Casal), *Mètode* 67, Universidad de Valencia, otoño de 2010, p. 103-107.

³⁴ Por lo demás, la controvertida selección de grupo ha sido rehabilitada en los últimos años (entre 2004 y 2010) para explicar la *eusocialidad* humana (es decir, el tipo de socialidad muy avanzada que sólo encontramos en unas pocas especies en toda la Tierra, apenas dos docenas de linajes animales: básicamente los insectos sociales, además de *Homo sapiens* y alguna otra curiosidad biológica, como la rata-topo lampiña sudafricana (*Heterocephalus glaber*). Entre los animales eusociales, miembros del grupo de dos o más generaciones diferentes permanecen juntos, cooperan, cuidan de las crías y dividen el trabajo de tal manera que se favorece la reproducción de unos individuos sobre otros). Edward O. Wilson habla de *selección natural multinivel*. “En el más elevado de los dos niveles relevantes de organización biológica, los grupos compiten con grupos, lo que favorece los rasgos sociales cooperativos entre los miembros del mismo grupo. En el nivel inferior, los miembros del mismo grupo compiten entre sí de una manera que conduce al comportamiento egoísta. La oposición entre los dos niveles de la selección natural ha dado como resultado un genotipo quimérico en cada persona. Hace que cada uno de nosotros sea en parte santo, en parte pecador. (...) La selección de grupo es sin duda responsable del proceso social avanzado” (Edward O. Wilson, *La conquista social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012, p. 335-336). Esta reformulación de la teoría evolutiva se explica con detalle en los cap. 6 y 12 a 19 del libro.

los visitó y se quedó horrorizado por su crueldad. Dentro de su propia familia se ayudaban unos a otros, se querían, eran tiernos y solidarios. Pero cuando tropezaban con alguien de otra tribu, inmediatamente se liaban a golpes. Al perdedor se lo llevaban arrastrado por los pelos a casa, donde lo entregaban a los niños para que se divirtiesen sacándole los ojos. No les daba la más mínima pena y se reían cuando la víctima chillaba. También le había impresionado el maltrato que se daba a los esclavos en Brasil. Darwin llegó a la conclusión de que la compasión solo se aplicaba originariamente a los parientes más próximos. Sentíamos su dolor como nuestro, pero no el de los otros. Con los demás había una relación de guerra casi constante. Decía Darwin que el progreso moral posterior había consistido en la expansión del círculo de la compasión para abarcar primero a los vecinos, luego a los de la misma etnia y más tarde a los del mismo sexo, o raza, o país. Pensaba que esta expansión debería continuar hasta llegar a su lógica conclusión, es decir, hasta que el círculo de la compasión abarque a todas las criaturas capaces de sufrir...”³⁵

“Salvajes” y “civilizados”

Por supuesto, no deberíamos ni por un instante pensar que esa clase de crueldades eran cosa de pueblos “salvajes”. Para desengañarnos en ese sentido bastaría con releer las páginas de Bartolomé de las Casas sobre la conducta de los conquistadores españoles en los primeros decenios de la guerra contra los amerindios:

“Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. (...) Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos. Otros ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca: pegándoles fuego, así los quemaban. Otros, y todos los que querían tomar a vida, cortábanles ambas manos y dellas llevaban colgando, y decíanles: ‘Andad con cartas’, conviene a saber, llevad las nuevas a las gentes que estaban huidas por los montes. Comúnmente mataban a los señores y nobles desta manera: que hacían unas parrillas de varas sobre horquetas y atábanlos en ellas y poníanles por debajo fuego manso, para que poco a poco, dando alaridos, en aquellos tormentos, desesperados, se les salían las ánimas. (...) Enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías. Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con santa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí que por un cristiano que los indios matasen habían los cristianos de matar cien indios.”³⁶

Esta clase de crueldad sobrecoge, y tanto más cuanto que quienes la practicaban eran nuestros antepasados, los españoles que fueron a conquistar América...

³⁵ Jesús Mosterín: “Una filosofía al margen de la ciencia es la cosa más aburrida y menos sexy que uno puede imaginar”, entrevista en la revista digital *JotDown*, octubre de 2013. Puede consultarse en <http://www.jotdown.es/2013/10/jesus-mosterin-una-filosofia-al-margen-de-la-ciencia-es-la-cosa-mas-aburrida-y-menos-sexy-que-uno-pueda-imaginar/>

³⁶ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (edición de André Saint-Lu), Cátedra, Madrid 1984, p. 77-78.

Recordemos una observación de Cornelius Castoriadis acerca de la destructividad humana, comentando la noción de *pulsión de muerte* en Sigmund Freud: “En modo alguno es necesario aceptar la metafísica cosmológica de Freud en relación con Tánatos para reconocer la importancia de estas dos manifestaciones que tanto la historia como la experiencia clínica confirman cotidianamente: la agresividad ilimitada de los seres humanos y su compulsión a la repetición”.³⁷ Más abajo, en el capítulo 9 de este libro, volveremos a la cuestión de civilización y barbarie.

Empatía... básicamente hacia los amigos y parientes

Un aspecto de sumo interés es que el tipo más básico de empatía —la *empatía corporal* que se manifiesta por ejemplo en fenómenos de *contagio emocional* en todos los mamíferos: contagio del llanto, del bostezo, de la tristeza, etc— *funciona muy bien con los conocidos, pero mucho menos con los extraños*. Experimentos con distintas clases de animales —desde ratones hasta macacos y chimpancés— han puesto de manifiesto la facilidad de este contagio emocional entre miembros del endogrupo, y la frialdad hacia los extraños (pertenecientes a exogrupos).

“En un interesante experimento realizado por Robert Miller y Marc Hauser, unos monos [macacos de la especie *Macaca mulatta*] evitaban tirar de una cadena que les hubiera proporcionado comida si al hacerlo también provocaban que otro mono recibiera una descarga eléctrica. Algunos no comían durante horas, e incluso días. Resulta curioso que los animales que actuaban de forma más altruista fueron los que conocían al objetivo potencial de descarga. Lo que ocurría era que la compasión funcionaba mejor con los conocidos que con los extraños. También los animales que previamente habían recibido una descarga tenían más probabilidades de actuar de forma altruista.”³⁸

La empatía —humana y no humana— es miope, provinciana: hay que contar con ello. En otro experimento, esta vez con seres humanos, los sujetos veían a un aficionado de su propio equipo de fútbol (endogrupo) o a uno de un club rival (exogrupo) aparentemente torturados con electrodos fijados a las manos. Pues bien, la empatía —con la activación de los centros neurológicos correspondientes— sólo se manifestaba con los del equipo propio. De hecho, y esto es lo más

³⁷ Cornelius Castoriadis: “Freud, la sociedad, la historia”, en *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid 1998, p. 149.

³⁸ Antonio Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2003, p. 156. También se refirió a este fenómeno Frans de Waal en su conferencia “La moralidad que precedió a la religión: El Bosco, los bonobos y el simio prosocial”, Museo de la Ciudad, Madrid, 15 de marzo de 2012. O en la siguiente entrevista: “Hay un estudio que se realizó en Canadá: probaron a hacer salir los ratones de una caja con estímulos de dolor, y vieron que el último ratón que salía de la caja era más sensible que el primer ratón que había salido de la caja. No entendían por qué era así, de modo que empezaron a hacer pruebas y lo que descubrieron es que si un ratón ve a otro ratón que sufre dolor, se vuelve más sensible al dolor. Y hace falta que conozca al otro ratón. Es decir, no se produce con extraños, sino sólo con un ratón que ya conocen. Y eso está sujeto a las emociones, es parte de la empatía.” Entrevista de Eduard Punset con Frans de Waal “Nuestro cerebro altruista”, programa *redes*, emitido el 28 y 31 de marzo de 2010. Puede consultarse el texto en <http://www.redesparalaciencia.com/wp-content/uploads/2010/03/entrev53.pdf>

tremendo, *la visión de seguidores del equipo rival sometidos a descargas eléctricas activaba los centros cerebrales del placer.*³⁹ Ésta es la pasta de que estamos hechos (particularmente los varones de la especie: las mujeres son en promedio considerablemente más empáticas hacia el sufrimiento ajeno)... Cómo no asentir a los versos de José Jiménez Lozano: “Bien examinados todos los extremos,/ incluidas las informaciones de la ciencia,/ leído con atención el Génesis,/ comprobada la necesidad humana/ de unos cuarenta siglos largos,/ la conclusión se impone: el hombre/ no está hecho de arcilla bien cocida...”⁴⁰ Somos “vasijas resquebrajadas”, nos señala una imagen frecuente en la cultura judeocristiana.

Chimpancés y bonobos son los seres vivos más estrechamente emparentados con nosotros en toda la biosfera,⁴¹ y por añadidura exhiben pautas de conducta muy diferentes entre sí en distintos aspectos (sexualidad, jerarquía, territorialidad y agresividad por ejemplo). De ahí que el arco de posibilidades de comportamiento que dibujan entre ambas especies resulte siempre de gran interés para la reflexión antropológica.⁴² Pues bien, los chimpancés son tan reacios a aceptar la asociación con cualquier animal ajeno a su grupo, que los programas de reinserción a la vida silvestre de simios que habían vivido en cautiverio siempre han fracasado: los miembros del endogrupo asesinan invariablemente al que viene de fuera. Entre los bonobos, en cambio, parece que se da incluso cierta xenofilia: “El extraño no sólo es aceptado, sino bienvenido. Se podría decir que organizan al instante una fiestecilla en su honor. Incluso se ha podido observar –en el bosque de Wamba, en la República Democrática del Congo— cómo dos grupos se han fundido, pasándose una semana entera juntos... en una armonía sumamente licenciosa.”⁴³

¿Quién es mi prójimo? La parábola del buen samaritano

Regresemos del “mundo macaco” y el “mundo chimpancé” al mundo humano. La dificultad está en el salto desde el endogrupo a horizontes morales más

³⁹ Grit Hein y otros: “Neural responses to ingroup and outgroup members’ suffering predict individual differences in costly helping”, *Neuron* 68, 2010.

⁴⁰ José Jiménez Lozano, *La estación que gusta al cuco*, Pre-Textos, Valencia 2010, p. 97.

⁴¹ De hecho, genéticamente lo que separa a *Homo sapiens* de chimpancés y bonobos... ¡es menos que lo que separa a estos últimos de los gorilas! (Frans de Waal, “La moralidad que precedió a la religión: El Bosco, los bonobos y el simio prosocial”, conferencia en el Museo de la Ciudad, Madrid, 15 de marzo de 2012). De ahí la pertinencia del título del libro de Jared Diamond: *El tercer chimpancé*. Atendiendo exclusivamente a los datos biológicos, así es como tendríamos que clasificarnos los seres humanos...

⁴² Los chimpancés en libertad viven en una sociedad dominada por los machos y bastante violenta. Pero los bonobos son matriarcales y relativamente pacíficos. Como dice la primatóloga Hannah Holmes, “pocas veces se topan con un conflicto que no puedan resolver copulando”. Chimpancés y bonobos son ambos parientes cercanos nuestros, y esa dualidad nos ayuda a comprender la ambigüedad de la naturaleza humana..

⁴³ Alfonso Silva Lee, *La selva interna*, Editorial Científico-Técnica, La Habana 2011, p. 260.

amplios. Es es problema básico que, dentro de nuestra cultura judeocristiana, recogió clásicamente la parábola del buen samaritano (narrada en los Evangelios de Lucas, Mateo y Marcos): el samaritano va más allá del deber de ayuda al “prójimo próximo” (miembro de mi endogrupo) y asiste compasivamente al judío a quien encuentra medio muerto en el camino, tras haber sido asaltado por bandoleros (el “prójimo lejano”).

Según diversos investigadores, “está ampliamente documentada la preocupación universal de los seres humanos por el bienestar de los miembros del endogrupo al que pertenecen, especialmente cuando se trata de los niños y niñas. Por otra parte, no hay evidencia de una preocupación innata por el bienestar de los miembros de exogrupos”.⁴⁴

“Se puede querer y tener en alta estima a algunas personas que conocemos. Y se puede querer y tener en alta estima la *idea* de tener en alta estima a todos los seres humanos. Pero no se puede querer y tener en alta estima a todos los seres humanos vivientes. Incluso en religiones que ponen como bandera el amor al prójimo, como el cristianismo, la tradición excluye de ese círculo a seres humanos: ¡por regla general a los no creyentes! Y cuanto más cargada está una religión de mandamientos inhumanos, por no realistas, con más agresividad procede en general contra otros. (...) El altruismo es un recurso limitado que no siempre ni en todas partes puede distribuirse. (...) Probablemente todos somos de la razonable opinión de que toda vida humana vale en principio lo mismo. Pero sólo en principio. De hecho, hacemos diferencias muy grandes entre el valor de la vida de personas cercanas a nosotros y el de aquellas que no lo son. El imperativo categórico de Kant, según el cual nuestra acción moral ha de tender siempre a gozar de validez universal, en realidad es socavado por nuestros instintos sociales. Y por muy correcto y convincente que el imperativo categórico sea como idea, nada tiene que ver con nuestra praxis en la vida diaria.”⁴⁵

Otros autores, desde la antropología y la psicología evolutiva, apuntan que los principios morales de la “regla de oro” (no dañar al otro --a menos que nos haya dañado primero--, tratar equitativamente a los demás, etc.) funcionan bien *dentro* de las culturas, pero no *entre* las diferentes culturas. Tendemos a juzgar a los extranjeros según las consecuencias de sus acciones, mientras que la motivación de las mismas sólo cuenta para los pertenecientes a nuestro propio grupo.⁴⁶

De manera que *el problema difícil no está en el paso del “yo” al “nosotros reducido”* (grupo primario, el *ingroup* o endogrupo de sociólogos y psicólogos; este paso resulta totalmente natural, el egoísmo ético es “contra natura” en ese sentido, susceptible de aparecer sólo como anomalía en los animales muy desnaturalizados que podemos ser los seres humanos),⁴⁷ *sino del “nosotros*

⁴⁴ Stephen Boyden, *People and Nature: The Big Picture*, Nature & Society Forum, Canberra 2005, p. 56.

⁴⁵ Richard D. Precht, *El arte de no ser egoísta*, Siruela, Madrid 2014, p. 193 y 195.

⁴⁶ Scout Atran: “Good guys hill better, o how to outwit the bad beast of our natures”, *The Huffington Post*, 17 de marzo de 2012. Puede consultarse en http://www.huffingtonpost.com/scott-atran/robert-bales-afghanistan-shootings_b_1355651.html

⁴⁷ 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: “¿Somos los seres humanos egoístas por naturaleza?”, capítulo 9 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2009.

reducido” al “nosotros universalizado”. Pues la noción de humanidad, que incluye a todos los miembros de la especie humana sin distinción de raza o cultura, “es de aparición bastante tardía y de expansión limitada”.⁴⁸

Valores sagrados

Un paso intermedio serían los colectivos étnicos y nacionales, donde funcionan como pegamento social lo que un antropólogo como Scott Atran llama *valores sagrados* o innegociables. Los estudios de neuroimagen muestran que los valores sagrados, en el cerebro, son procesados por aquellas partes que se ocupan de la conducta gobernada por reglas (y no por las otras partes que procesan los análisis de coste-beneficio), y se asocian con una gran actividad emocional, asociada con sentimientos de “ultraje moral”. Esos valores básicos se imponen a los cálculos racionales:

“Los valores sagrados forman casi parte de la definición del ser humano. Se trata de la manera que hemos inventado para integrar a conjuntos de personas que van más allá de los parientes genéticos. En las sociedades animales, sus alianzas y sacrificios están relacionados con sus propios intereses genéticos. En el ser humano es diferente. De hecho, todas las religiones exigen que el iniciado deje la familia biológica para adoptar una familia más amplia. Para ello, un término muy usado es el de hermandad. De alguna forma, el término ‘patria’ ya sugiere un parentesco ficticio, pero muy fuerte emocionalmente. (...) Los valores sagrados son más poderosos que los contratos sociales, de conveniencia o de utilidad. Son el pegamento de la sociedad, el motor que nos permite construir agregaciones más grandes.”⁴⁹

Pues, *a diferencia de otros animales, los seres humanos definen los grupos a los que pertenecen –más allá de la familia— en términos abstractos*. A menudo somos capaces de realizar los mayores sacrificios –incluso el de la propia vida— no para defender a los seres consanguíneos, sino por una idea –el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos, el *quién somos*:⁵⁰ la identidad del grupo. “El grupo propio es el único que conoce realmente las claves de la supervivencia, por lo que puede considerarse *el elegido* entre los demás para sobrevivir.”⁵¹ Los conflictos intergrupales de base identitaria pueden ser terribles, como bien sabemos...

⁴⁸ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, UNESCO, París 1952, p. 105; citado en Manuel Sacristán, *Sobre Gerónimo* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona 2013, p. 163.

⁴⁹ Scott Atran, entrevista en *El Cultural*, 3 de enero de 2014.

⁵⁰ Scott Atran, “The Tea Party’s sacred cows and the privilege of absurdity”, *The Huffington Post*, 31 de julio de 2011. Puede consultarse en http://www.huffingtonpost.com/scott-atran/debt-ceiling-tea-party-_b_914289.html

⁵¹ Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Katz, Madrid/Buenos Aires 2012, p. 34. La prehistoriadora de la UCM precisa que estos grupos de cazadores-recolectores “interpretan la naturaleza no humana, a la que sacralizan, mediante la proyección de los rasgos de comportamiento de su propio grupo social, leyendo después esa semejanza en sentido inverso: dado que ellos son el único grupo que se comporta como la instancia sagrada, concluyen que la instancia sagrada los ha *elegido* a ellos para enseñarles cómo deben comportarse para poder sobrevivir. De hecho, si se traduce el significado de la autodesignación de estos grupos, el nombre que se dan a sí mismos (Awá, Nukak, Q’eqchí’) siempre significa, sin excepción, *los seres humanos auténticos, la gente verdadera*, a diferencia de los demás, que no tienen su mismo nivel de humanidad porque no han sido elegidos por la instancia sagrada” (p. 69).

Sobre la dificultad de ampliar la comunidad moral: si somos xenófobos empáticos...

De manera que cualquier ética universalista supone un enorme desafío para el *anthropos*, si atendemos a esta clase de evidencia y si tienen razón investigadoras en el campo de la “neuroética” 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 –ligadas entre sí– 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*.⁵²

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 “leer 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 (...) o en términos de cultura, de ideología, etc. (...) 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 –a decir verdad, de una amplitud espantosa–, y esto en gran parte en detrimento de aplicar éticas universales...”⁵³

No es diferente la indicación que recibimos desde la paleoantropología: así, dice uno de los investigadores principales de Aatapuerca, “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

⁵² 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 “a 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 Freud”.

⁵³ Evers, *Neuroética*, p. 126.

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 chimpancés”⁵⁴. Esto tendría que ver con un rasgo de *territorialidad* fuertemente anclado en nuestra naturaleza biológica.⁵⁵

Distintos investigadores han reclamado un papel causal importante para la guerra en la evolución de las culturas humanas; uno de los últimos es Peter Turchin, quien sostiene que los grupos humanos no siguieron simplemente un camino lineal a partir de pequeñas tribus de cazadores-recolectores hasta a las civilizaciones a gran escala. Sino que fue la competencia (a través de la conquista y la guerra entre las sociedades) la que hizo que se impusieran quienes tenían las armas más eficaces y las organizaciones militares más poderosas (a partir de una mayor cooperación interna):

“Así es como creo que estas sociedades pacíficas y estables surgieron. A medida que la guerra creó estados grandes, imperios y estados-nación, las sociedades evolucionaron desarrollando medidas para suprimir el conflicto interno y la violencia. La violencia interna reducida es el reverso de una mayor cooperación. Por sorprendente que pueda parecer, la tendencia hacia una mayor paz ya era notable durante las épocas históricas antiguas y medievales, mucho antes de la Ilustración del siglo XVIII. Por supuesto, las guerras entre imperios empujaron en escala los conflictos entre tribus. Enormes ejércitos se enfrentaron de formas cada vez más sangrientas, y el número de víctimas creció. Pero la cuestión clave es que estas guerras se alejaron de los centros imperiales, hacia las fronteras. Cada vez eran más las personas -quienes vivían lejos de las fronteras donde las batallas se libraban- que nunca experimentaron conflictos, y podían disfrutar de una relativa prosperidad. No hay ninguna contradicción entre los ejércitos más grandes y las mayores facturas de carnicería debidas a la guerra, por un lado, y por otro, una mayor parte de la población que disfruta de la paz. Lo que resulta importante desde el punto de vista de la calidad de vida no es cuántas personas, en total, mueren violentamente, sino cuál es la probabilidad de que yo (o usted, o alguien a quien que quiera) muera. En otras palabras, el dato importante es el riesgo de muerte violenta para cada persona.”⁵⁶

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, ser capaces de “ponernos en su lugar”, pero sin experimentar necesariamente emociones positivas –ahí ya estaríamos en el

⁵⁴ José María Bermúdez de Castro: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona 2011, p. 49.

⁵⁵ “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”.

⁵⁶ Peter Turchin, *Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth*, Beresta Books, Chaplin (Connecticut) 2015. Citado en la reseña de Cameron C. Murray, 4 de febrero de 2016:

http://seshatdatabank.info/ultrasociety_book_review/

terreno de la simpatía);⁵⁷ sin embargo, nuestras simpatías y antipatías se dirigen más bien hacia grupos específicos, y “estas 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 sensibles” (p. 127). Cabría hablar por lo tanto de una *miopía de la piedad* (o de la compasión).⁵⁸

Otros autores se referirán al fenómeno político-moral del *tribalismo*,⁵⁹ que tendría hondas raíces biológicas.

“Formar grupos, obtener un bienestar y orgullo viscerales del compañerismo familiar, y defender de manera entusiasta al grupo frente a los grupos rivales: éstos son algunos de los valores universales absolutos de la naturaleza humana y, por tanto, de la cultura. (...) Los grupos modernos son psicológicamente equivalentes a las tribus de la prehistoria y la historia antigua. Como tales, dichos grupos descienden directamente de las cuadrillas de prehumanos primitivos. El instinto que los mantiene unidos es el producto biológico de la selección de grupo.”⁶⁰

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 estudiantes 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

⁵⁷ De manera análoga, Martha Nussbaum –entre 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).

⁵⁸ Expresión inspirada en Primo Levi: *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona 1989, p. 50.

⁵⁹ Jonathan Glover le dedica toda la tercera parte de su excelente libro *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX* (Cátedra, Madrid 2001).

⁶⁰ Edward O. Wilson, *La conquista social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012, p. 77. Todo el capítulo 7 del libro (“El tribalismo es un rasgo humano fundamental”) desarrolla esta cuestión.

Vigilancia desde arriba: una conjetura sobre el origen de las religiones

Anselm Jappe, matizando a Jean-Claude Michéa que toma de George Orwell la noción de *common decency*, señala que esta decencia humana común existe efectivamente en las sociedades tradicionales, bajo la forma de solidaridad, ayuda mutua, generosidad cotidiana... “Se la podría definir como la suspensión parcial de la competencia en el interior del grupo y como un predominio del don con respecto al intercambio mercantil.”

“El problema es que la decencia se practica a menudo solamente en el *interior* del grupo, al tiempo que se le rehúsa a los demás. Frecuentemente, no se aplica a los extranjeros, a las gentes de paso; con ellos no hay ‘cadena de dones’, ni devolución posible del don. En ocasiones se tiene la impresión de que esta decencia común funciona a condición de *no ser universalizada*, incluso de ser inversamente proporcional a su universalidad. Hay grupos en los que un cierto ‘calor humano’ en su interior, ocasionalmente ampliado a los visitantes, va acompañado de la extrema vileza contra otros grupos.”⁶¹

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*⁶² (y hay pocas razones para dudar), 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!

De ahí una conjetura interesante: Frans de Waal sugiere que las religiones (se refiere a las grandes confesiones organizadas entre hace cuatro mil y dos mil años) “surgieron para vigilar e imponer el comportamiento ético en sociedades grandes donde el contacto [inmediato] entre individuos ya no era suficiente para lograr este objetivo”.⁶³ En efecto, el sistema habitual para mantener el comportamiento prosocial en grupos de primates es vigilar a todo el mundo: yo te vigilo a ti, tú me vigilas a mí, y así ambos procuramos mantener nuestras reputaciones. Esto funciona bien en grupos pequeños, en esa prehistoria de nuestra especie organizada en bandas de cazadores- recolectores, *pero no en sociedades de miles o millones de individuos*, donde el anonimato impide esta

⁶¹ Anselm Jappe, *Crédito a muerte*, Pepitas de Calabaza, Logroño 2011, p. 186.

⁶² “Aunque 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.” Kathinka Evers, *Neuroética*, Katz, Buenos Aires/ Madrid 2011, p. 132.

⁶³ Frans de Waal: “El origen de la ética está en los simios” (entrevista), *El Mundo*, 13 de mayo de 2014.

clase de control personalizado. La “vigilancia desde arriba” a cargo de seres sobrenaturales preocupados por nuestra vida moral tomaría el relevo cuando buena parte de la vida humana pasó a desarrollarse en anónimas ciudades y dentro de impersonales estructuras estatales.⁶⁴

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

Un breve vistazo a las principales teorías éticas en nuestra tradición filosófica quizá pueda 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 “moralidad natural” del ser humano en los grupos pequeños. También lo harían las *éticas feministas del cuidado*, como una subclase de las éticas de la virtud⁶⁵ --¿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 “naturalmente” 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

⁶⁴ De todas formas, otra explicación evolucionista vincula esta “vigilancia desde arriba” con el fenómeno básico del chismorreo humano, ya en las bandas de cazadores-recolectores. “A los seres humanos les fascinan otros seres humanos, de la misma manera que a todos los demás primates les cautivan los de su propia especie. Nos complace observar y analizar indefinidamente a nuestros parientes, amigos y enemigos. El chismorreo ha sido siempre la ocupación favorita, en toda sociedad, desde los grupos de cazadores-recolectores hasta las cortes reales” (Edward O. Wilson, *La conquista social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012, p. 337). Ahora bien, en seres como el *anthropos*, dotados de lenguaje articulado y de una *teoría de la mente* (a saber, la capacidad de interpretar a los demás como agentes intencionales), quizá Dios evolucionase en la mente humana como una *ilusión adaptativa* para ayudar a nuestros antepasados a solucionar el problema del chismorreo humano. Pues con la aparición del lenguaje, terceros ausentes podían enterarse de las conductas de los demás días o semanas después de ocurridas. Por eso, *el autodomínio adquirió gran importancia*. Si nuestros antepasados no conseguían reprimir sus pasiones egoístas ante las tentaciones, y había un testigo humano de sus acciones antisociales, ellos perderían insensatamente su reputación... y obrarían en contra de sus intereses reproductores. Así, “la percepción íntima de haber sido concebidos de forma inteligente, de estar controlados y ser reconocidos por un Dios que castigaba y premiaba activamente las intenciones y conductas, habría ayudado a reducir la frecuencia y la intensidad de los tropiezos inmorales de nuestros antecesores, y habría sido, sin duda, favorecida por la selección natural” (Jesse Bering, *El instinto de creer*, Paidós, Barcelona 2011, p. 21). La idea básica es: por razones evolutivas, que tienen que ver con nuestra “supersocialidad” y nuestra “teoría de la mente”, *tendemos a ver agentes intencionales en muchos más lugares que donde realmente los hay*. Brujas, elfos, arcángeles, duendes... Y Dios como “superagente intencional”.

⁶⁵ Véase al respecto James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, capítulos 12 y 13.

japonés según el cual “la vergüenza del viaje pronto se olvida”: a quien hace algo impropio durante un viaje no se le considera responsable igual que si hubiera cometido esa misma falta en casa.⁶⁶

El paso difícil, el salto a una moralidad más amplia, lo damos –podemos darlo— cuando nos hacemos conscientes de que “nada humano me es ajeno” y de que el “bárbaro”,⁶⁷ el “extranjero” (el perteneciente a otro grupo primario diferente del mío),⁶⁸ es un ser humano igual que yo en lo esencial. Las morales universalistas de base religiosa se formulan por vez primera en la “*época axial*” sobre la que llamó la atención Karl Jaspers,⁶⁹ y desde entonces vamos tratando de situarnos a esa altura moral: la de la parábola evangélica del buen samaritano. 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. ‘¿Será’ –dijo uno de los alumnos—‘cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja?’. ‘No’, contestó el rabino. ‘¿Será’ –dijo otro—‘cuando puedo distinguir a lo lejos un almendro de un melocotonero?’ ‘Tampoco’, contestó el rabino. ‘¿Cómo lo sabemos entonces?’, preguntaron los alumnos. ‘Lo sabremos’ –dijo el rabino— ‘cuando, al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano o a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche’.”⁷⁰

El antropólogo Scott Atran precisa que hace unos dos mil años, en cuatro imperios diferentes, se desarrolló una red de intercambios materiales –y en esa apertura comercial se intercambiaron también ideas. Así nacieron las grandes

⁶⁶ Yoel Hoffmann, *Poemas japoneses a la muerte*, DVD, Barcelona 2000, p. 248-249.

⁶⁷ Una reflexión esencial al respecto en Francisco Fernández Buey: *La barbarie –de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona 1995. “Por barbarie hay que entender hoy” –afirma el pensador palentino afincado en Barcelona— “la 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 sociedades”.

⁶⁸ 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: “Es ésta una distinción elemental, basada en la vivencia que poseen los miembros de un grupo de pertenecer a un ‘nosotros’ y de ver a los demás como a un ‘ellos’. El ‘nosotros’ 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 inferiores” (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

⁶⁹ 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. “La era axial – escribe Manuel Fraijó-- conocerá un segundo, tardío, florecimiento: el judaísmo rabínico, el cristianismo y el islamismo”.

⁷⁰ Citado por Ernst Tugendhat en *Problemas*, Gedisa, Barcelona 2002, p. 31.

religiones universalistas, con dos transformaciones. “En primer lugar, antes del intercambio de bienes y de ideas, las religiones vinculaban necesariamente a un grupo con sus dioses y sólo con ellos. Pero a partir de ese momento en el que tienes noticia de las creencias religiosas de otros pueblos, la elección religiosa se presenta como posible. Ya más adelante, la historia secularizaría el universalismo salvífico de las grandes religiones...”⁷¹

La Modernidad europea (con la constitución paulatina, por las malas y por las buenas, de “un solo mundo” 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... Estamos hablando de las éticas universalistas de la Ilustración, donde el horizonte moral tiende a ampliarse hasta incluir a la humanidad entera.⁷² Y más allá: vale la pena reparar en que el budismo 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.

⁷¹ Scott Atran: “Todos los políticos son esclavos de intelectuales muertos”, entrevista en *El Cultural*, 3 de enero de 2014. La religión, destaca este antropólogo junto con sus colaboradores, es una potente fuerza para la cooperación dentro del endogrupo... pero también para el conflicto intergrupar, por desgracia. Cf. Scott Atran y Jeremy Ginges, “Religious and sacred imperatives in human conflict”, *Science* vol. 336 num. 6083, del 18 de mayo de 2012.

⁷² Sostenía el gran historiador británico Eric Hobsbawm que “una de las pocas cosas que nos mantienen [a finales del siglo XX] a distancia de un descenso acelerado a las tinieblas es el conjunto de valores heredados de la Ilustración del siglo XVIII. Esta opinión no está de moda en este momento, en que se puede cuestionar la Ilustración por cualquier cosa, desde tenerla por superficial e intelectualmente ingenua hasta considerarla una conspiración de unos antepasados blancos que llevaban peluca empolvada para proporcionar una base intelectual al imperialismo occidental. Puede ser o no ser todo eso, pero es también la única base de todas las aspiraciones de construir sociedades aptas para *todos* los seres humanos que viven en cualquier lugar de esta Tierra, y de la afirmación y la defensa de sus derechos humanos como personas” (“La barbarie de este siglo”, conferencia impartida en Oxford el 24 de febrero de 1994; recogida en *Debats* 50, Valencia, diciembre de 1994, p. 31).

En su vigorosa defensa de la Ilustración, Hobsbawm exagera un poco: no se trataría de “la única base”, en mi opinión, aunque sea sin duda una base importante. Junto a ella hay que considerar, al menos, las éticas universalistas de base religiosa surgidas en la “Era Axial” que acabamos de evocar; y también lo que Paco Fernández Buey llamaba la “variante latina” del concepto de tolerancia, tal y como lo desarrollaron Bartolomé de las Casas y Michel de Montaigne.

“Si ha habido alguien en la Historia para quien la caridad cristiana fue algo más, mucho más que paternal beneficencia, si ha habido alguien para quien el prójimo lejano fuera el más próximo a los que hay que comprender, respetar y amar, a pesar de la diferencia cultural, ese alguien fue en la Edad Moderna Bartolomé de las Casas. (...) Para Bartolomé de las Casas caridad es a la vez justicia y justicia es, era, para empezar restitución, y restitución era, en última instancia, autocrítica de lo dicho y lo hecho, reconocimiento de que (...) la barbarie de los nuestros en los orígenes de la Modernidad fue peor que la barbarie de los que eran llamados habitualmente bárbaros” (Francisco Fernández Buey, “Prójimo y lejano: dialogando con José M^o Valverde sobre una paradoja histórica” (conferencia impartida en Madrid en 1998), *r-existencias* monográfico 6, Asamblea Local de Jaén de IU, Jaén 2013, p. 3 y 4).

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*.⁷³ 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 "natural" 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?

"El contraste entre 'ser una cierta clase de persona' y 'cumplir con su deber' 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:

⁷³ Zygmunt Bauman y Keith Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona 2002, p. 26.

típicamente pintan al agente moral como aquel que escucha a la razón, calcula qué es lo correcto y lo hace.”⁷⁴

En definitiva, el paso difícil es el que quiere transitar de una *moral de proximidad* a una *moral de larga distancia*.⁷⁵ (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 ser... 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 “falacia naturalista” tiende a plantearse como problema sólo en la moral 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 forrajeadores que predominó durante los últimos cientos de miles de años (moldeando evolutivamente nuestra forma de ser), resultará que “ser” y “deber ser” 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 forrajeadores). 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

⁷⁴ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, p. 263.

⁷⁵ Una ilustración de la contraposición entre las dos la hallamos en el artículo de Javier Cercas “La puñetera verdad” (*El País*, 6 de junio de 2010). Para afirmar que se puede ser un “héroe moral” por manifestar “idealismo” y coraje en la defensa de los fines que perseguían los sublevados nacional-católicos y falangistas en 1936 hay que identificar moral con una moralidad tribal (defensa del propio grupo familiar, confesión religiosa, clase social, etc), una moral preilustrada “de proximidad”. En cambio, lo que confiere legitimidad a la política democrática (ese ideal) es precisamente la moral ilustrada universalista “de larga distancia” que subyace: igualdad (de derechos) en vez de dominación del fuerte sobre el débil. Por tanto no es que un golpista fascista “de buena fe” acertara “moralmente, pero no políticamente”: desde una moral a la altura de nuestro tiempo --no preilustrada-- desde luego fracasó también. No reconocer esto es favorecer una clase de regresión moral que por desgracia se ve alimentada desde demasiados graneros...

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.”⁷⁶

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 1’3 millones de años de antigüedad. La investigación mostró que, sin asomo de dudas, *aquellos seres humanos habían servido de alimento a otros 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.”⁷⁷

⁷⁶ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF 2007, p. 294.

⁷⁷ José María Bermúdez de Castro: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona 2011, p. 158.

Por otro lado, no pensemos que nosotros mismos, los europeos de los siglos XX y XXI, nos hallamos tan lejos de esa clase de barbarie. Norman Lewis, en su autobiografía *I came, I saw* (1985) cuenta cómo los prisioneros soviéticos que habían conseguido llegar a la ciudad de Nápoles, hacia el final de la segunda guerra mundial, no habían podido sobrevivir sino al precio de comer carne humana: alimentarse de los cadáveres de sus propios compañeros muertos.

“Uno de los supervivientes, un pastor de Tayikistán de diecinueve años que se encontraba entre los que habían sido reunidos y enviados a campos de concentración, recordaba cómo un alemán con gafas y de corta estatura bastante amable se dirigió a los prisioneros en ruso utilizando un megáfono y les dijo: ‘Sois muchos más de los que esperábamos. Sólo hay comida para mil y sois diez mil, así que sacad vuestras propias conclusiones’.”⁷⁸

¿Qué hacemos con el extranjero? ¿Lo matamos y nos lo comemos –deberíamos 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 –no olvidemos la etimología de la palabra *compañero*— y las historias de lugares y tiempos lejanos? Conviene no perder de vista las atinadas observaciones del historiador Tony Judt acerca del peligro de las identidades demasiado rotundas, demasiado consolidadas, demasiado monolíticas.

“Las lealtades fieramente incondicionales –a un país, a Dios, a una idea o a un hombre— han llegado a aterrorizarme. La fina capa de la civilización reposa sobre lo que bien podría ser una fe ilusoria en nuestra humanidad común. Pero ilusoria o no, haríamos bien en aferrarnos a ella. Ciertamente, es esa fe –y las restricciones que impone a la mala conducta humana— la que debe anteponerse en tiempos de guerra o de malestar social.”⁷⁹

Conciencia de especie

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 es que estas dinámicas cooperativas “naturales” *lo son dentro de grupos cercanos* (los “endogrupos” de los que hablan los sociólogos, diferenciándolos de los “exogrupos”): y hoy tendríamos que ser capaces de dar un salto cualitativo más allá de los grupos cercanos... “A la globalización de la economía tiene que corresponder una ética mundial basada en la conciencia de especie (...). Sólo que la conciencia de especie está aún por construir.”⁸⁰

⁷⁸ Norman Lewis citado en John Gray, *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Sexto Piso, Madrid 2013, p. 23.

⁷⁹ Tony Judt, *El refugio de la memoria*, Taurus, Madrid 2011, p. 219.

⁸⁰ Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2000, p. 114.

En efecto, un concepto clave que el ecologismo elaboró desde los años setenta, y que recogieron Manuel Sacristán y colaboradores suyos como Paco Fernández Buey, es el de *conciencia de especie*. “Consciencia de que todos los hombres, mujeres y varones, niños, adultos y viejos, de las diversas etnias, culturas, religiones y creencias, somos parte de una misma especie.”⁸¹ Pues en una economía mundializada el prójimo es cada vez menos una persona próxima “y cada vez más un prójimo lejano del que apenas sabemos otra cosa que su mal y su desgracia”. Así, para formar conciencia de especie hemos de preguntarnos “cuáles son las condiciones de posibilidad del amor entre humanos, el amor al prójimo lejano, al prójimo que ya no es próximo”.⁸²

No se trata sólo de la milenaria aspiración político-moral a superar el tribalismo (aspiración que nos acompaña al menos desde la “Época Axial” que teorizó Karl Jaspers), sino de algo más, que tiene que ver con la peligrosidad de la tecnociencia y con la evolución hacia “una sola humanidad” en la Edad Moderna:

“Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie *Homo sapiens* y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido, se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era nuclear —o mejor aún: de las ramas de destrucción masiva— y a la época de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales, como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril.”⁸³

No a otra cosa se refería el Dalai Lama, en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz (en Oslo, en 1989), cuando afirmaba: “Puesto que los individuos y las naciones están volviéndose cada vez más interdependientes, no tenemos más remedio que desarrollar lo que yo llamo un sentido de responsabilidad universal”.⁸⁴ También Rafael Argullol remite a este horizonte, hablando de un “contrato con la Tierra” o *contrato cósmico*:

“Hiroshima y Nagasaki significaron un gran salto cualitativo respecto al mito del progreso: a partir de ese momento se inauguró la capacidad de autodestrucción. Los campesinos japoneses creían que habían sido los dioses quienes habían destruido aquello porque era inconcebible que una fuerza humana hiciera el papel que tradicionalmente habían tenido los dioses o la naturaleza. Es el comienzo de la tercera vía: el hombre autodestruyéndose. Cuando yo me enteré de que el museo más visitado en Estados Unidos es el Museo del Aire y del Espacio de Washington y que la pieza más visitada es el *Enola Gay*, el avión que tiró la bomba, tenía mucha curiosidad por ver la leyenda de esta pieza. Me encontré con una leyenda auténticamente apologética y sin ningún tono autocrítico. No ha habido una autocrítica profunda de Hiroshima y Nagasaki. (...) La única salida es ver que el principal enemigo del

⁸¹ Francisco Fernández Buey, *La barbarie –de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona 1995, p. 241.

⁸² Francisco Fernández Buey, “Prójimo y lejano: dialogando con José M^a Valverde sobre una paradoja histórica” (conferencia impartida en Madrid en 1998), *r-existencias* monográfico 6, Asamblea Local de Jaén de IU, Jaén 2013, p. 5.

⁸³ Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, op. cit., p. 137-138.

⁸⁴ El texto puede consultarse en <http://intcat.net/cm/index.php/en/temas/item/73-responsabilidad-universal?format=pdf>

hombre es la *hybris* griega, la desmesura. Entonces, de alguna manera, hay que sustituir el concepto de contrato social ilustrado a lo *roussonian*, ya no sólo por un contrato existencial, sino por un contrato cósmico. Si la humanidad no llega a tener la percepción simbólica de ese contrato cósmico no habrá aprendido, no habrá captado profundamente lo que está pasando...⁸⁵

Nos asomamos una y otra vez al colapso de la isla de Pascua o de los reinos mayas, buscando las lecciones que pudieran ayudarnos a evitar el colapso de las sociedades industriales petrodependientes –que vemos aproximarse rápidamente (desde 2005, la cantidad de petróleo crudo extraído de las profundidades de la Tierra permanece más o menos constante en unos 75 millones de barriles diarios, indicando la llegada del *peak oil*).⁸⁶ El geofísico André Lebeau –ex director del Centre National d' Études Spatiales (CNES) y presidente de la Société Météorologique de France--, en su libro *L'engrenage de la technique*, escribe:

“Los seres humanos que habitaban la isla de Pascua tenían el mismo cerebro y el mismo genoma que los que pueblan el mundo occidental, desde la Beauce en Francia hasta el Medio Oeste estadounidense. El comportamiento genético más importante es la tendencia de nuestra especie a constituir grupos jerárquicos que se oponen unos a otros compitiendo por los recursos y el espacio”.⁸⁷

Amar –más allá del ego y del endogrupo

A la posibilidad de contrariar esta funesta tendencia hereditaria la llamamos, desde los años setenta del siglo XX, *conciencia de especie*. ¿Desarrollaremos conciencia de especie con la intensidad y la velocidad necesarias para evitar lo peor? 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 está transformando la biosfera en una escala nunca antes conocida, donde “todo está conectado con todo” y donde somos

⁸⁵ Rafael Argullol, “Vivimos en un vértigo autoinmovilizador” (entrevista), *eldiario.es*, 19 de junio de 2015

(http://www.eldiario.es/alternativaseconomicas/Rafael-Argullol-Vivimos-vertigo-inmovilizador_6_400419972.html).

⁸⁶ “Esto es un hecho: estamos en la meseta o *plateau* de la extracción de petróleo crudo, y en cualquier momento comenzará el declive, ya que desde los años ochenta se descubre menos petróleo del que se consume y esto tarde o temprano implicará que la producción comenzará a bajar. ¿Cuándo? Según ITPOES (think-tank de la industria británica) el declive comenzará hacia 2015. Se ha de destacar que el petróleo crudo no es todo el petróleo que se produce en el mundo, pero sí la mayor parte (unos 75 millones de barriles diarios -Mb/d). Hay otros 10 Mb/d que provienen de las arenas bituminosas, de los líquidos del gas natural y de los biocombustibles, pero no hay que dejarse engañar. En primer lugar, porque estamos hablando de petróleo sintetizado usando otras fuentes energéticas (típicamente gas natural), con las consecuentes pérdidas de energía durante la conversión. Como tampoco vamos sobrados de gas pero faltan aún 15 años para su cénit, estas fuentes alternativas de petróleo significan simplemente una estúpida huida hacia adelante, una manera de ocultar una cruda y dura realidad; pero es que además ya están casi al límite de su capacidad de producción y no podrán retardar por más tiempo el declive del petróleo. En segundo lugar, la capacidad calorífica de estos “petróleos” es sólo un 70% del original, así que en cierto modo estamos dando gato por libre...” Antonio Turiel, “Digamos alto y claro: esta crisis económica no acabará nunca”, entrada del 19 de junio de 2010 en su blog *The Oil Crash* (puede consultarse en <http://crashoil.blogspot.com.es/2010/06/digamos-alto-y-claro-esta-crisis.html>).

⁸⁷ André Lebeau, *L'engrenage de la technique, essai sur une menace planétaire*, Gallimard, París 2005, p. 240. El autor ha continuado su reflexión en *Les horizons terrestres. Réflexions sur la survie de l'humanité*, Gallimard, París 2011.

interdependientes y ecodependientes. El gran poeta Kenneth Rexroth acercaba a Teilhard de Chardin y a Walt Whitman:

“Sólo recientemente se ha puesto de moda considerar peyorativamente a Walt Whitman como tonto y anticuado, creyente en el mito del Progreso y predicador de un patriotismo absurdo. Hoy día sabemos que no hay otra opción: sólo la visión de Whitman. ‘La humanidad, el espíritu de la Tierra, la conciliación paradójica de la parte con el todo y de la unidad con la multiplicidad: a todo esto se le llama utópico, y sin embargo es biológicamente necesario. Para que esto encarne en el mundo, todo lo que necesitamos es imaginar que nuestro poder amoroso se desarrolla hasta abarcar la totalidad del ser humano y del planeta.’ Esto lo dijo Teilhard de Chardin; o como Whitman lo dice en los grandes poemas místicos del final de *Hojas de hierba*, la contemplación es forma más alta y la fuente última de toda actividad moral porque observa todas las cosas en su aspecto atemporal, a través de los ojos del amor.”⁸⁸

La posibilidad de ir más allá del narcisismo del ego es el amor: una construcción de mundo, como sugiere Alain Badiou, desde el dos y no desde el Uno.⁸⁹ La posibilidad de ir más allá del egoísmo de grupo podemos llamarla —en clave ecológica— *conciencia de especie*, o también compasión: esa otra clase de amor que es más *cáritas* que *eros*. Construcción, también, de mundo: un mundo policéntrico en vez de uno centrado en el endogrupo.

En efecto, “construir un mundo descentrado más allá de mi simple pulsión de supervivencia o de mi interés egoísta bien entendido”⁹⁰ puede hacerse en dos registros: la construcción amorosa-erótica como vínculo de pareja (o esa construcción más compleja del “poliamor”), que trasciende el yo; y la construcción amorosa-solidaria-compasiva como acogida del extranjero (el “prójimo lejano”, más allá del “prójimo próximo”), que trasciende el endogrupo.

Tendríamos que ser, si no “hermanos de planeta” (una condición demasiado difícil, en la que no cabe situarse de forma voluntarista), al menos “compañeros de planeta”. (Ambas expresiones las usa Albert Camus para referirse a su excepcional amistad con René Char.)⁹¹

Pero ¿cómo llevaríamos a cabo esta construcción amorosa amplia, generalizada? La respuesta breve diría: *cultivando conscientemente la virtud de la compasión*

⁸⁸ Kenneth Rexroth, *Recordando a los clásicos* (FCE, México 2001), p. 237.

⁸⁹ “En el amor el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo, uno está a fin de cuentas en relación consigo mismo a través de la mediación del otro. El otro sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, por el contrario, la mediación del otro vale por sí misma. Eso es el encuentro amoroso: uno parte al asalto del otro, con el fin de hacerlo existir junto a uno, tal y como ese otro es. (...) Mientras que el deseo se dirige —siempre de forma un poco fetichista— a objetos selectos como los senos, el culo, la verga, el amor se dirige al ser mismo del otro, al otro tal y como ha surgido, armado con todo su ser, en mi vida así rota y recompuesta. (...) El amor es una construcción de verdad. ¿Verdad sobre qué? Sobre un punto singular: ¿qué es el mundo cuando se lo experimenta desde el dos y no desde el uno? ¿Qué es el mundo examinado, practicado y vivido a partir de la diferencia y no de la identidad?” Alain Badiou, *Éloge de l’amour*, Flammarion, París 2009, p. 28-30. Traducción de J.R.

⁹⁰ *Éloge de l’amour*, p. 32.

⁹¹ Así puede verse en el volumen que reúne su correspondencia: Albert Camus y René Char, *Correspondance 1946-1959*, Gallimard, París 2007, p. 128 y 145.

desde la moralidad preexistente del grupo o los grupos a los que pertenecemos: y en esa frase hay que subrayar el concepto de *virtud* (como una suerte de herramienta moral colectiva). Aquí podemos enlazar con la justificación de una moral autónoma (una *moral de autonomía compartida*) que propone Ernst Tugendhat en el capítulo 4 de *Antropología en vez de metafísica*. El afecto de la compasión es natural para los seres humanos, pero de corto alcance: “la compasión no es un rasgo universal, y se trata de una disposición que en general sólo es activada hacia ciertas personas (y animales)”.⁹² Pero para cualquier grupo humano será útil que en su seno existan personas compasivas, que actúen espontáneamente buscando el bien de los demás: por eso, cabe esperar que los grupos humanos fomenten la capacidad de compasión activa y la conviertan en una virtud moral. Entonces comenzará a funcionar el “juego moral” de las exigencias recíprocas respaldadas por la posibilidad de sanción moral (los sentimientos de indignación y de culpa, el reconocimiento y la negación del mismo), y con ello la compasión, como virtud, puede llegar a tener el carácter de un sentimiento generalizado. “Una vez que la idea de una compasión generalizada entra en la moral, ésta se extenderá a todos los seres humanos y también a los demás seres capaces de sufrimiento.”⁹³ La compasión generalizada, como virtud moral, no depende entonces del afecto empírico (aunque hunda sus raíces en él) ni se limita al ámbito de la reciprocidad. La ética budista proporciona un ejemplo histórico muy acabado de este desarrollo; pero también cabe, desde el cristianismo, apelar a la figura de Francisco de Asís.

El sindicato de los que no pueden pertenecer a ningún sindicato

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.”⁹⁴ El ecologismo, en efecto, es más exigente que otros movimientos sociales —en términos tanto morales como cognitivos. 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

⁹² Ernst Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona 2008, p. 101.

⁹³ Tugendhat, op. cit., p. 113.

⁹⁴ Félix Ovejero, *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona 2005, p. 201.

humanos, generaciones futuras, etc.)⁹⁵. 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.”

“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.”⁹⁶

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?”⁹⁷*

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*.

⁹⁵ Escribía Michel Serres en *Le Monde Magazine*, el 6 de noviembre de 2010: “Habría que instaurar una asamblea que se llamaría WAFEL (*Water, Air, Fire, Earth, Life*) para defender los intereses de los elementos naturales y los seres vivos. Pero ¿quién los representaría?”

⁹⁶ Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*. Eds. Sequitur 1997, p. 240. (El original inglés es de 1989.) Véase también Wolfgang Sachs y Tilman Santarius (coords.), *Un futuro justo. Recursos limitados y justicia global*, Icaria, Barcelona 2007, p. 154 y ss.

⁹⁷ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Antonio Machado Libros (col. La Balsa de la Medusa), Madrid 2000, p. 69.

Si todo esto es correcto, las implicaciones para nuestra propia sociedad son devastadoras. Pues en ella obran *poterosísimas 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.”⁹⁸

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.

CONFESIONES DE UN TRADER

“La verdad es que mi desconocimiento 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 preguntémosnos con honestidad: ¿cuántos de nosotros, de nosotras, no incurrimos en comportamientos análogos – 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 –vista con perspectiva social– consiste por tanto en *facilitar los movimientos de inclusión* (dentro de la comunidad

⁹⁸ Bauman: *Modernidad y Holocausto*, op. cit., p. 250.

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).”⁹⁹

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.

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, “Stalin y Teresa de Calcuta”, 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*.¹⁰⁰ Desde 1492, después de la “Gran Zanja” de Ernst Gellner, la unificación tendencial de la humanidad y el despliegue de la técnica moderna

⁹⁹ Zygmunt Bauman y Keith Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona 2002, p. 132.

¹⁰⁰ Introduje este concepto en mi libro *Un mundo vulnerable*, especialmente en el capítulo 6. Escribí por ejemplo: “Cada 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*”. *Un mundo vulnerable* (segunda edición), Los Libros de la Catarata, Madrid 2005, p. 60.

nos han situado en paisajes morales inéditos... para los que no parecemos hallarnos demasiado bien preparados.

Pensemos en nuestra vida cotidiana... 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 años.¹⁰¹ (Como al mismo tiempo la averiada central japonesa de Fukushima sigue vertiendo cantidades masivas de radiactividad al medio ambiente,¹⁰² sé también que todo el discurso propagandístico sobre la altísima seguridad –al menos en los países tecnológicamente avanzados-- de las centrales nucleares era propaganda con una base más bien tecnólatra... 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 –y de mala manera– unos 1.400 años*, según las últimas investigaciones.)¹⁰³

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

¹⁰¹ El período de semidesintegración del plutonio 239 es de 24.110 años.

¹⁰² 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. "Dentro del área de exclusión de 20 kilómetros en torno a la central, de la que se evacuó a 30.000 personas, se han detectado zonas con índices 25 veces por encima del límite de seguridad" (José Reinoso, "Los alrededores de Fukushima no serán habitables durante décadas", *El País*, 24 de agosto de 2011).

¹⁰³ 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.

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 –lo cual contribuye a la globalización mercantil--, y alargará la vida de su contenido unas semanas... pero en la naturaleza ese envase ¡necesitará cinco siglos para degradarse! No cabe duda: los efectos de mis acciones –y 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 –y otros seres vivos— que habitan hoy en otro extremo del planeta, y también a los seres que poblarán esta biosfera dentro de muchos milenios. Por eso –insisto en ello— 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)...

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 desforestación 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 mundo... ¿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 desforesta 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 aterrador,¹⁰⁴ 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 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”.¹⁰⁵

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 descendientes”.¹⁰⁶ Así de extremas –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...

¹⁰⁴ En el mundo desaparecen 5'2 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).

¹⁰⁵ Günther Anders, *Llámesese cobardía a esa esperanza* (conversaciones y entrevistas), Besatari, Bilbao 1995, p. 86.

¹⁰⁶ Anders, *Llámesese cobardía a esa esperanza*, op. cit., p. 115.

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

“somos, 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. (...) 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.”¹⁰⁷

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.”

Günther 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.

¹⁰⁷ 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 “Sobre la bomba y nuestra ceguera ante el Apocalipsis, IV. La formación de la imaginación moral y la plasticidad del sentimiento” (p. 69-74 de la antología de César de Vicente).

También desde las ciencias biológicas se confía en la posibilidad de estos “ejercicios de estiramiento moral” y en el lento despliegue de cierto progreso ético-político. Frans de Waal insiste en que, aunque la moralidad evolucionó por razones grupales internas, sin “conciencia de especie” ni preocupaciones por la humanidad en su conjunto, resulta posible ir más allá. Ahí, las facultades específicamente humanas de razonamiento moral han de ser movilizadas:

“Hoy en día intentamos desesperadamente ir más allá del provincianismo moral y aplicar lo que hemos aprendido sobre una vida humana digna a una escala más amplia, que abarque a los extranjeros e incluso a los enemigos. El que los enemigos tengan derechos es una noción nueva: la Convención de Ginebra sobre los prisioneros de guerra data sólo de 1929. Cuanto más expandimos el alcance de la moralidad, más necesitamos servirnos de nuestro intelecto, porque por mucho que yo crea que la moralidad está firmemente enraizada en las emociones, la biología apenas nos ha preparado para los derechos y obligaciones a la escala del mundo moderno. Hemos evolucionado como animales de grupo, no como ciudadanos del mundo. No obstante, estamos bien encaminados para reflexionar sobre cuestiones tales como los derechos humanos universales, y no hay razón para tomar la ética naturalizada que defiendo como una prisión de la que no podemos escapar. Este enfoque nos permite entender cómo hemos llegado hasta donde estamos ahora, pero la humanidad tiene una larga historia de construcción de nuevas estructuras sobre viejos fundamentos.”¹⁰⁸

Nuevas estructuras sobre viejos cimientos: ésta es la tarea de *autoconstrucción* – personal y colectiva— sobre la que insisto en otros lugares de este libro, y también en mi libro homónimo (Catarata, Madrid 2015).

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 “no 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 sentimientos”.¹⁰⁹ Pero hemos de intentarlo, y lo importante es que el sujeto contemporáneo –el contemporáneo de Fukushima y de la fusión estival de los hielos árticos, diríamos hoy— “intente 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 sentimientos”.¹¹⁰

¹⁰⁸ Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Tusquets, Barcelona 2014, p. 245.

¹⁰⁹ Anders, *Filosofía de la situación*, op. cit., p. 71.

¹¹⁰ Anders, *Filosofía de la situación*, op. cit., p. 72. Huelga decir que el resultado de estos “ejercicios de estiramiento” no debería ser una personalidad moral deforme. El arzobispo Fénelon dijo en cierta ocasión (y fue elogiosamente citado por Camille Desmoulins en un discurso dirigido al Club de los Jacobinos, el 21 de octubre de 1791): “Amo a mi familia más que a mí mismo,

**LAS TAREAS MORALES CLAVE (si pensamos, como yo lo hago,
que los grandes males morales son xenofobia,
dominación y *hybris*)**

1. Contrarrestar la heterofobia y la xenofobia: aprender a acoger al extraño (mandato de la "Época Axial"), cultivar la compasión
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") de forma que lo anómalo y monstruoso pueda ser visto como tal
4. Y ello sin olvidarnos tampoco de contrarrestar las tendencias humanas hacia la jerarquía, la dominación y la sumisión (mandato igualitario, también, de cualquier época, sobre el que reflexionamos en el capítulo 3 de este libro)
5. Y sin olvidarnos de poner coto a la desmesura (*hybris*) y el prometeísmo (mandato especialmente pertinente para toda la era de la Modernidad).

¿Por qué no he de dañar al extranjero cuando obtendría un beneficio de ello? Ésta es la pregunta difícil de la moral... El paso –vuelvo sobre ello una y otra vez— de una moral tribal, del pequeño grupo, a una moral de larga distancia. Las religiones y filosofías universalistas que cuajaron a lo largo de la "Época Axial", 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 paradójica (y por las mismas razones): *lealtad a los desconocidos*.¹¹¹ Si no los conozco, si no pertenecen a alguno de mis grupos primarios, ¿cómo dirigir la lealtad –un sentimiento comunitario por excelencia— hacia ellos? Creo que estas fórmulas paradójicas –si las pensamos desde la moral de proximidad— apuntan precisamente hacia la necesaria moral de larga distancia.

a mi patria más que a mi familia y al universo más que a mi patria". 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.)

¹¹¹ "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 alegrará 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 Bensaïd, "La lealtad hacia los desconocidos", *Viento Sur* 114, enero de 2011, p. 105-108.

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 darwiniana.¹¹² 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...¹¹³ Para concluir este capítulo, sugeriré varias vías de avance –entre otras posibles-- en esa necesaria autotransformación, en esa imprescindible clase de autoconstrucción.

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 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.”¹¹⁴ 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.”¹¹⁵

No obstante, *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),¹¹⁶ éstas

¹¹² Evers, *Neuroética*, p. 137-138.

¹¹³ Para este asunto véase mi libro *Autoconstrucción* (Catarata, Madrid 2015).

¹¹⁴ Zygmunt Bauman: *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz/ CCCB, Buenos Aires/ Madrid/ Barcelona 2008, p. 29.

¹¹⁵ Bauman: *Múltiples culturas, una sola humanidad*, op. cit., p. 36.

¹¹⁶ 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

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, acarreado 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.”¹¹⁷

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...”¹¹⁸ Disfuncionalidades ecológicas y sociales están conectadas y se retroalimentan: por ejemplo, la ineficiencia energética de la ciudad desparramada y difusa que 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. (...) 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.”¹¹⁹

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.”¹²⁰ La ciudad puede sin duda ser un poderoso agente de civilización --*pero no esta ciudad*.

Strong (secretario general de las “cumbres” de 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

¹¹⁷ María Sintés Zamanillo: *La ciudad: una revolución posible*. Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León, 1998, p. 38

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ J. Olives Puig, *La ciudad cautiva: ensayos de teoría sociopolítica fundamental*, Siruela, Madrid 2006, p. 15-16.

¹²⁰ Fco. Javier Toro Sánchez, *Crisis ecológica y geografía*, op. cit., p. 234.

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 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 -ignorar- los límites que la naturaleza impone. Y su idea del bienestar necesita excluir -ignorar- a una parte de la población en beneficio del sector afortunado.”¹²¹

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

¹²¹ María Sintés Zamanillo: *La ciudad: una revolución posible*. Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León, 1998, p. 85.

procedentes de Centroamérica, muy populares en el mundo de la acuariofilia),¹²² 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, 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 Frans 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.”¹²³

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.

Una tercera idea: fomentar las éticas universalistas de la compasión desde su base religiosa

¿De verdad cabe pensar que nos hallamos en una era secular, postradicional, posmetafísica? Ernst Tugendhat comienza su importante intento de fundamentar una moral autónoma –con el que yo personalmente me identifico— con las siguientes palabras: “Mientras que antes, tanto en nuestra propia cultura como en

¹²² 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).

¹²³ 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.

las demás culturas, la moral siempre tenía su base en la religión o en la tradición, una tal justificación hoy ya no nos convence”.¹²⁴ Cabe conjeturar que el subgrupo de seres humanos a quienes esa justificación no nos convence en realidad no es tan numeroso... A la mayoría de la humanidad probablemente esas justificaciones religiosas y/o tradicionales le siguen convenciendo, en pleno siglo XXI.

La religión es una suerte de universal antropológico y una fuerza poderosísima en las dinámicas sociales.¹²⁵ En pleno siglo XXI, no cabe pensar que las religiones organizadas podrán ser extirpadas y sustituidas por alguna clase de pasión racionalista por una moral universal. Sostenía Paco Fernández Buey ya en 1990:

“La extensión de la miseria psíquica acompaña en nuestros días al crecimiento del hambre en muchos países africanos, asiáticos y americanos y al aumento de hombres y mujeres que, en todo el mundo, viven en el umbral de la pobreza. Miseria psíquico-moral y miseria material se interrelacionan de formas diversas en el norte y el sur del planeta (...). Aparecen así, superpuestos y entremezclados, los dos factores principales que el análisis filosófico y sociológico tiende a considerar básicos para el surgimiento y la consolidación de las religiones: la desesperación de la pobreza y el malestar de la cultura, el grito de la criatura oprimida y el disgusto que produce una civilización vivida como el ‘infierno de la estupidez’ o como seno de contradicciones moralmente insalvables. No hay ninguna duda acerca del crecimiento de los sentimientos religiosos en la última década.”¹²⁶

Las tendencias hacia la secularización operan lentamente, a escala de siglos, con avances y retrocesos (pensemos en la historia europea desde el Renacimiento, la Reforma y las guerras de religión hasta nuestros días): no podemos esperar tanto (suponiendo que valga la pena aspirar a una sociedad completamente secular y racional, un enorme asunto que no cabe abordar aquí). Y la “conciencia de especie” asociada con una moral universalista de la compasión y el reconocimiento del otro no tiene por qué apoyarse en fundamentos religiosos, pero que de hecho a menudo lo hace.¹²⁷ No volveré a insistir aquí en la importancia de la “Era Axial” de Karl Jaspers a la hora de concebir un “despertar

¹²⁴ Ernst Tugendhat: *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona 2008, p. 95.

¹²⁵ Podemos pensar la religión como “un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia”. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1993 (quinta edición), p. 27. Cabe recordar también la definición de religión que propone J. E. Barnhart: “Religión es el negocio o la pre-ocupación por la propia finitud, o por la contingencia de la realidad finita...” (Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning*, La Haya/ París/ Nueva York 1977, p. 6). En esta segunda definición desaparecen las referencias a Dios, la Realidad Suprema o el Absoluto. Lo mismo en la famosa conferencia de Cambridge del filósofo de la ciencia y de la religión Richard B. Braithwaite en 1955: para él la religión es básicamente un sistema de preceptos morales, junto con “historias” que se añaden a título ilustrativo y para animar a la acción correcta.

¹²⁶ Francisco Fernández Buey, “Movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana”, en AAVV: *Euroizquierda y cristianismo*, Fundación Friedrich Ebert/ Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1991, p. 158.

¹²⁷ Véase Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona 2011.

humano” más allá de la superstición y el tribalismo.¹²⁸ Lo podemos expresar con palabras del jesuita y orientalista Juan Masiá:

“Un tema central del profesor Kojiro Tamaki, creyente budista y profesor emérito de filosofía oriental en la Universidad de Tokio, (...) era la referencia a las cuatro grandes figuras: Buda, Jesús, Confucio y Sócrates. Los cuatro, solía repetir él, fueron pacíficos y pacificadores. Los cuatro hicieron más con obras que con palabras. Los cuatro fueron tenidos por sospechosos por parte de los poderes establecidos. Los cuatro fueron considerados ateos por parte de la religión establecida. Los cuatro invitaron a salir de sí: hacia dentro y hacia fuera. Hacia adentro, por la meditación; hacia fuera, por la compasión y la solidaridad. Los cuatro invitaron a pararse a escuchar la voz que en el interior del corazón nos dice la verdad sobre nosotros mismos y sobre la vida. Los cuatro invitaron a la práctica: antes de preguntar quién disparó la flecha o quién es el herido, apresúrate a curarlo antes de que sea tarde, decía el Buda. En el camino hacia la paz pueden y deben cooperar las religiones. Por otra parte, como enseña la historia, todas las religiones han traicionado la religiosidad y el espíritu de sus fundadores...”¹²⁹

Todas las grandes culturas albergan, junto a momentos particularistas, también momentos de genuina universalidad (quizá refugiados en subculturas minoritarias, en ciertos momentos históricos): así sucede en el cristianismo, en el islam, en el judaísmo, en el budismo o el taoísmo... De hecho, esta es la base desde la cual el Parlamento de las Religiones del Mundo ha podido consensuar una interesantísima declaración sobre “Principios de una ética mundial” en 1993,¹³⁰ que hay que situar en la estela de la primera Declaración de los Derechos del Hombre de 1776 –en el contexto de la Revolución americana— y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por NN.UU. en 1948.

CUATRO PRINCIPIOS ÉTICOS UNIVERSALES

Los cuatro principios consensuados por el Parlamento de las Religiones del Mundo que deben de servir de marco para esa ética mundial de mínimos son:

1. la no-violencia y el respeto a toda vida;
2. la solidaridad y un orden económico justo;
3. la tolerancia y una vida vivida con veracidad;
4. la igualdad de derechos y la hermandad entre hombre y mujer.

“Principios de una ética mundial”, declaración de Chicago, septiembre de 1993

¹²⁸ Karl Jaspers designó con la expresión “Época Axial” (también podría traducirse como “tiempo-eje”) las transformaciones culturales y espirituales que se produjeron en la cultura universal entre los años 900 a 200 antes de nuestra era, aproximadamente. Especialmente alrededor del año 500, cuando, en un estrecho margen de tiempo, coincidieron filósofos presocráticos, profetas bíblicos, Zaratustra, Buda, Mahavira (el fundador del jainismo), Lao Zi, Confucio... Kolm llama a este momento la “época axial central” (Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París 1982, p. 400).

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. “La era axial – escribe Manuel Fraijó-- conocerá un segundo, tardío, florecimiento: el judaísmo rabínico, el cristianismo y el islamismo”.

¹²⁹ Juan Masiá, *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 16-17.

¹³⁰ Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (eds.): *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid 1994 [1993].

La propuesta, entonces, sería la de apoyarnos en esas grandes tradiciones morales universalistas de base religiosa (budismo, judaísmo, cristianismo, islam, etc.) para estimular sistemáticamente los valores de no violencia, ayuda mutua, compasión y cuidado más allá del endogrupo.¹³¹

Cuarta vía de avance: ecosocialismo y ecofeminismo

Una vía para avanzar sería, obviamente, la promoción de prácticas e ideas ecosocialistas¹³² y (quizá de forma menos obvia) ecofeministas.¹³³ Éste es un enorme asunto con múltiples aristas, y ahora sólo me detendré brevemente en una: como indican Isabel Balza y Curro Garrido, una parte de la escisión entre conciencia ecológica y acción coherente con esa conciencia tiene que ver con la dificultad para construir “ecosujetos” a partir de la ecología científica (que ha sellado con una fuerte impronta el ecologismo, acaso el movimiento social más marcado por la ciencia).

“La biosfera, los ecosistemas, la biodiversidad, la eficiencia energética, no tenían un relato subjetivizador que permitiera unir experiencias individuales y colectivas con un discurso. Quien ha pagado ese coste ha sido la escisión entre conciencia y acción ambiental. Esto explicaría en parte que el aumento de información sobre la crisis ecológica no conlleve un aumento equivalente en las acciones de cambio. La ecología era, y es, algo que queda demasiado lejos y que resulta demasiado frío.”¹³⁴

¹³¹ En este punto he de manifestar lo desenfocados que me parecen esos ateos científicistas comecuras que hoy, a menudo, parecen nada más que prolongar los discursos anticlericales del XIX, desde un chato positivismo... Como señalaba mi maestro y amigo Paco Fernández Buey: “Se hace necesario revisar el tópico según el cual las religiones en el mundo moderno (pasada ya la época de Thomas Münzer) sólo operan como cobertura ideológica de la resignación de las masas o sólo aparecen como ilusión producida por la ignorancia de los de abajo manipulada por los de arriba. Es evidente que esto ha sido así en muchas oportunidades históricas. Pero también lo es que el tópico no agota las dimensiones de la sensibilidad religiosa histórica y –lo más importante– choca con realidades actuales que el pensamiento laico no puede dejar de valorar. La crítica marxiana de la religión resulta insuficiente para explicar estas realidades del mundo de hoy. También es insuficiente el análisis de la ‘ilusión religiosa’ en los términos avanzados por Freud. Aunque es posible una reinterpretación del ‘suspiro de la criatura oprimida’ y del disgusto moral (o del malestar psíquico) que produce la cultura en este ser que, al decir de Baltasar Gracián, es todo extremo (una reinterpretación que no se quede sólo en la parte negativa de la crítica marxiana y freudiana, sino que trate de enlazar ambas con el disgusto moral que hoy produce la existencia de una plétora miserable), probablemente el pensamiento laico de este final de siglo preferirá partir de otro tipo de consideraciones como, por ejemplo, las que llevaron a Albert Einstein a valorar de forma positiva la función de la fe y de la creencia en el arranque del pensamiento científico (el cual no se presenta ya como frontalmente contrapuesto a todo tipo de religión, sino sólo al oscurantismo).” Francisco Fernández Buey, “Movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana”, en AAVV: *Euroizquierda y cristianismo*, Fundación Friedrich Ebert/ Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1991, p. 159.

Resulta difícil, de hecho, pensar la ética en completo aislamiento de la religión (y lo digo en cuanto sujeto laico y ateo). Consideremos por ejemplo la noción de Dios que sugiere la historiadora de las religiones Karen Armstrong: la otredad trascendente que puede manifestarse cuando derribamos las barreras del ego (*Doce pasos hacia una vida compasiva*, op. cit., p. 153). Basta con eliminar el adjetivo “trascendente” para que se hagan patentes los nexos entre ética y religión. Pero nos hallamos, nótese bien, en un lugar intelectual muy distante de cualquier “teoría del mandato divino” que trate de fundamentar la ética desde supuestos teístas: es más bien la manifestación del otro como un ser sagrado (en el sentido laico del término)...

Habiendo tantísima teología política en circulación, no vamos a permitirnos ni una broma contra la teología mística que practican nuestros hermanos, los cristianos de buena fe.

¹³² Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Catarata, Madrid 2012.

¹³³ Alicia Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid 2011.

¹³⁴ Isabel Balza y Francisco Garrido, “Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y actitudes ante los problemas ecológicos”, en Alicia Puleo (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdés, Madrid 2015, p. 153.

Podríamos decir que el ecofeminismo sería una “corriente cálida” frente a una ecología política que podríamos situar más bien como “corriente fría” (por analogía con la idea de un “marxismo cálido” que formuló Ernst Bloch).¹³⁵ El ecofeminismo constata una importante *asimetría de género en las respuestas a la crisis ecológica*: “los hombres tienen más opiniones proambientales y las mujeres más actitudes y conductas proambientales” (se da también una proximidad mayor entre mujeres y defensa de los animales no humanos).¹³⁶ A partir de ahí, cabe concebir estrategias de subjetivación ecológica y emancipatoria que se apoyen en esa ventaja femenina: la naturaleza y el ambiente biofísico pasan por el filtro de la experiencia individual y social mucho más en las mujeres que en los varones. Además, desde esa óptica podría quizá actuarse mejor contra la miopía hacia el futuro (los descuentos intertemporales de los costes ambientales futuros, diríamos en la jerga de los economistas). “Al fijar los daños difusos y futuros en objetos cercanos e inmediatos y emocionalmente muy valorados frente a aquellos costes ambientales que los discursos científico y político describen como remotos, futuros e inconmensurables, el proceso de subjetivación de la crisis ecológica favorece una sensibilidad directa y personalizada, y en un tiempo cotidiano e inmediato.”¹³⁷

Quinta propuesta: hermanamientos entre ciudades muy lejanas

Una quinta estrategia partiría de las prácticas —ya bien asentadas— de hermanamientos entre pueblos y ciudades, que pueden como mínimo favorecer el

¹³⁵ Véase Justo Pérez del Corral, *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, Mañana Editorial (col. Herramientas, nº 5), 1977.

¹³⁶ Balza y Garrido, op. cit., p. 149.

¹³⁷ Balza y Garrido, op. cit., p. 154. Es un asunto que habría que explorar con mucha atención, pues por otra parte ¿no sucede también que al “fijar los daños difusos y futuros en objetos cercanos e inmediatos y emocionalmente muy valorados”, paradigmáticamente los hijos y las hijas, perdemos de vista los horizontes político-morales más amplios? Un buen amigo, padre de un niño pequeño, me escribía: “Pienso en el pequeño Marcos Lautaro y su milagrosa capacidad de concentrar todas mis atenciones y suspender el mundo... no sólo en la admiración ante su presencia, que es así, sino también en cómo te hace afrontar la vida entera, pues todo se supedita a ese pequeño ser y sus necesidades... Es parecido a esa sensación que se da cuando estás con la amada, como si costase creer que ocurre algo en alguna parte, pero incrementado... Pues esta sensación sospecho que es general, y que vínculos tan intensos y responsabilidades tan concretas como la vida frágil de un cuerpo de cachorro humano *atan a la gente como un ancla a las coyunturas y al presente sin poder prestar mucha atención a lo que no sea el siguiente paso...* y por tanto hace a casi todo el mundo un poco sordo a las cuestiones más sistémicas... y dado que nacemos y morimos y los vínculos de dependencia son tan fuertes, las distancias muy cortas en la racionalidad y la moral, tan cortas como la supervivencia de un bebé, son tan antropológicas, o más, que la imposibilidad de una sociedad transparente que aboliese totalmente la alienación.

Entonces me dio por pensar que quizá para que la humanidad pueda enfrentar la crisis socio-ecológica como un asunto de largo alcance necesite ‘guardianes’ en el sentido de Platón... gente que no esté vinculada a una familia, o a unos intereses o dependencias personales tan concretos como para que se obnuble en ellos. Creo que este fin de semana al pensar esto he entendido el valor funcional del celibato religioso, institución que siempre me había parecido una negación básica de la vida humana... Quizá las sociedades necesitan desgajar personas del frenesí de las interdependencias concretas para poder formar nodos generalistas con perspectiva de sistema... con todo lo terrible y contradictorio que esto pueda ser, que sabemos que lo es...” (comunicación personal, 16 de febrero de 2015; yo me permití sugerirle que quizá, más que pensar en los Guardianes de Platón, podríamos hacerlo en las instituciones del tipo Consejo de Ancianos, o Senado, que encontramos en tantas culturas. Pues al fin y al cabo, como decía Gabriel Ferraté antes de suicidarse a los 50 años, “los cincuenta son una edad en la que uno ya ha hecho todo lo que tenía que hacer”, y a partir de esa edad cabe esperar mayor desapego y objetividad en las personas, supuesto que que las condiciones socioculturales sean favorables...).

mutuo conocimiento de gentes geográficamente lejanas –a través de intercambios escolares por ejemplo— pero tienen el potencial de establecer vínculos más estrechos, por ejemplo a través de intercambios laborales y cooperación al desarrollo Norte-Sur con esa base municipal descentralizada. La situación más interesante se daría no con hermanamientos de ciudades pertenecientes a culturas cercanas –una ciudad española y otra francesa, pongamos por caso— sino muy lejanas: una ciudad andaluza y otra vietnamita, por ejemplo. Llegar a sentir como vecinos, unidos en un destino común, a seres humanos muy alejados geográfica y culturalmente contribuiría sin duda a la maduración de esa moral de larga distancia que necesitamos con urgencia.

En sexto lugar: internet y las telecomunicaciones

Pese a la ambigüedad de los desarrollos tecnológicos y sociales vinculados con internet,¹³⁸ hay que mencionar aquí los indicios que muestran cómo la interconexión creciente de las personas en todo el mundo, a través de la *World Wide Web*, tiene el potencial de socavar el tribalismo y parece reforzar las actitudes cosmopolitas.¹³⁹ Y lo haría “debilitando la importancia de la etnicidad, la localidad y la nacionalidad como fuentes de identificación.”¹⁴⁰ Esto, sugiere el mismo biólogo, refuerza una segunda tendencia en curso, la homogeneización de la humanidad en cuanto a raza y etnicidad mediante la procreación entre miembros de distintos grupos étnicos y raciales.

**MOTIVACIÓN PARA INCLUIR A OTRAS SOCIEDADES
DENTRO DE UNA “COMUNIDAD DE JUSTICIA” MUNDIAL
AHORA QUE LA GLOBALIZACIÓN
HA “DESNACIONALIZADO” LAS RELACIONES SOCIALES**

(a) Deseo de seguridad

Con la globalización, las personas tienden a vivir menos en sociedades cerradas y se multiplican las interdependencias mundiales. Los vínculos sociales se desnacionalizan y extienden a lo lejos. Se forman así lo que David Held llama *overlapping communities of fate* (comunidades superpuestas, vale decir, con intersecciones comunes, que comparten un destino común) en todo el planeta. También los países poderosos pueden vivir situaciones de peligro e inseguridad importados desde el exterior: los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra

¹³⁸ ¿Estamos siendo ahormados por algoritmos matemáticos que incorporan la miope racionalidad egoísta del *Homo economicus* y nos la presentan bajo la seductora apariencia de millares de *apps* para los *smartphones* de la gente *cool*? Para estas inquietantes perspectivas, véase Frank Schirrmacher: *Ego –Las trampas del juego capitalista*, Ariel, Barcelona 2014. *Ego* desarrolla, a lo largo de 270 páginas estremecedoras, cómo el más bien inoperante *Homo economicus* de la teoría marginalista mutó, a finales del siglo XX, en un temible monstruo digital: el *Número 2*, un doble de nosotros mismos (cada cual su propio “número uno”) movido sólo por el egoísmo, la desconfianza y el miedo. Nuestro problema es que, en la era de la “economía del conocimiento” y el Internet mercantilizado, este *Número 2* va colonizando cada vez más espacios, y transformando la entera sociedad a su imagen y semejanza.

¹³⁹ Th. Zeldin, *Historia íntima de la humanidad*, Plataforma Editorial, Barcelona 2014, p.420-421.

¹⁴⁰ Edward O. Wilson, *La conquista social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012, p. 340. Se refiere al artículo de Nancy R. Buchan “Globalization and human cooperation” de 2009.

EEUU resultan paradigmáticos de esta nueva vulnerabilidad. Más allá del terrorismo internacional, pensemos en fenómenos como los movimientos del capital financiero, la competencia económica o el comercio de armas y drogas... Las amenazas transnacionales requieren desarrollar nuevas formas de cooperación política.

(b) Deseo de autoestima

La globalización no sólo aumenta la vulnerabilidad: también la influencia (sobre todo la influencia de las elites transnacionales y las metrópolis poderosas que mantienen en circulación los flujos comerciales y financieros). Cuanto más crece la distancia con respecto al ámbito de actuación, menos se mantiene la prioridad moral de la proximidad. Pero si la circulación de dinero, personas y mercancías rebasa constantemente las fronteras, ¿no debería hacerlo también la moral y la política? Negar a los otros lo que uno mismo reclama para sí (seguridad, bienestar, derechos) contradice el sentimiento más elemental de justicia. La responsabilidad transnacional que nace de la autoestima no significa decidir la suerte que han de correr los otros, sino revisar los propios actos para no causar daños y desgracias al prójimo.

(c) Deseo de cosmopolitismo

Históricamente el ámbito de nuestras lealtades se ha ido extendiendo desde la familia y el clan, pasando por la comunidad y el feudo, hasta el Estado-nación. Ahora estamos desbordando ese marco en un aprendizaje cultural que apunta hacia una sociedad mundial. La extensión de la sensibilidad moral no se basa en un – quizá problemático – avance del altruismo, sino en el fenómeno objetivo del entrelazamiento mundial de las relaciones sociales. El ciudadano como *citoyen* – en oposición al ciudadano como *bourgeois* – sabe que su yo está conectado a la sociedad por múltiples hilos; así, la preocupación por la sociedad es en parte preocupación por uno mismo. Quien desea ser cosmopolita (*citoyen* del mundo) es consciente de que su yo está enlazado, a escala transnacional, con personas y acontecimientos lejanos. Para el ciudadano del mundo no es posible separar el cuidado del mundo del cuidado de sí mismo.

Fuente: extractado de Wolfgang Sachs y Tilman Santarius (coords.), *Un futuro justo. Recursos limitados y justicia global*, Icaria, Barcelona 2007, p. 154-161.

En séptimo lugar: Jardines de los Justos

El siglo XX dio lugar a espantosos genocidios –lo sabemos. En algunos casos, colectivos de víctimas (ya sea a nivel nacional o subnacional) han emprendido estrategias de *reconocimiento a quien en el campo contrario defendió y la dignidad y la vida de las víctimas*, evitando marcar al pueblo del que provenían los verdugos con el estigma de la culpa colectiva. Así se enseña a la gente

“a juzgar los acontecimientos a partir del principio de responsabilidad individual: siempre hay amigos entre los enemigos. El Jardín de los Justos de Yad Vashem [en Israel] representa la primera institución de un Estado moderno que ha realizado este tipo de itinerario; mediante la búsqueda de los que ayudaron [a los judíos], un pueblo entero aprende, después de la Shoah, que no todos los alemanes, los italianos, los húngaros o los polacos se comportaron del mismo modo: es un *ejercicio espiritual colectivo* que enseña a no generalizar. Se crean así anticuerpos que pueden impedir la sedimentación del odio y una cadena sin fin de enfrentamientos frontales.”¹⁴¹

Se han dado iniciativas semejantes de “memoria del bien” en Sarajevo (Svetlana Broz fundó *Gariwo Sarajevo*, el “Jardín de los Justos” de Sarajevo), en Turquía

¹⁴¹ Gabriele Nissim, *La bondad insensata. El secreto de los justos*, Siruela, Madrid 2013, p. 65.

(en relación con el genocidio armenio)...¹⁴² La condición para que procesos semejantes lleguen a buen puerto es el reconocimiento de culpa por parte del país o del colectivo que perpetró el genocidio (cosa que ha sucedido con Alemania respecto a la Shoah, pero no con Turquía respecto al genocidio armenio).

En octavo lugar: cambiar los marcos (recontextualizar y reinterpretar)

Hemos mencionado anteriormente el grave problema que suponen los *valores sagrados (innegociables) vinculados con identidades de grupo*: pueden alentar conflictos despiadados... Como conectan con el núcleo de la identidad personal y social, no admiten ser desafiados. La investigación de antropólogos como Scott Atran, o psicólogos como Jeremy Ginges, acerca de conflictos tan intratables como el que enfrenta a palestinos e israelíes, o al desarrollo nuclear de Irán con muchas otras naciones, arroja resultados interesantes. Ofrecer incentivos o penalizaciones materiales será a menudo contraproducente, si esos valores innegociables están en juego: endurecerán todavía más las posiciones.

Pero, en cambio, resulta muy importante advertir que *el núcleo de estos valores sagrados suele ser algo indeterminado y está abierto a interpretación* (los valores religiosos, por ejemplo, sobreviven a través del tiempo y el espacio a través de una reinterpretación constante). Lo que a menudo hace incompatibles los valores es la forma en que se los interpreta aquí y ahora, en este contexto concreto. Pero si, desde una actitud de respeto por el otro, se propone un cambio de los marcos contextuales y una reinterpretación,¹⁴³ los resultados pueden resultar sorprendentemente efectivos, incluso dentro de conflictos terriblemente endurecidos y cronificados.

Y por último, en noveno lugar: pensamiento ampliado

Immanuel Kant, en un paso de su *Crítica del juicio* de 1790, propone la decisiva idea de *pensamiento ampliado (erweiterte Denkungsart)*: la forma de pensar que consigue sustraerse a las condiciones concretas y limitadas de su origen para volver sobre sus propios juicios (autorreflexión) hasta lograr la comprensión del

¹⁴² Nissim, op. cit., p. 66-68.

¹⁴³ Por ejemplo, en el caso palestino-israelí: Jerusalén, desde una perspectiva religiosa, podría ser considerado un pórtico hacia el Cielo, de manera que se favoreciese más bien el libre acceso al pórtico, frente al control territorial aquí en la Tierra. Para esta propuesta de recontextualizar y reinterpretar, véase Scott Atran, "The Tea Party's sacred cows and the privilege of absurdity", *The Huffington Post*, 31 de julio de 2011. Puede consultarse en http://www.huffingtonpost.com/scott-atran/debt-ceiling-tea-party-b_914289.html

otro, poniéndose en su lugar.¹⁴⁴ Luc Ferry ha subrayado la importancia de esta idea, desarrollándola:

“Al contrario que el pensamiento limitado, el pensamiento ampliado podría definirse, provisionalmente, como aquel que se distancia de sí mismo para ‘ponerse en el lugar del otro’, no sólo para entenderle mejor, sino también para intentar, tras un movimiento de retorno a sí mismo, considerar sus propios juicios desde el punto de vista posible de los otros. (...) Para adquirir conciencia de uno mismo hay que saber situarse a cierta *distancia de sí mismo*. Ahí donde el pensamiento limitado permanece adherido a su comunidad de origen, hasta el punto de creer que es la única posible o, al menos, la única buena y legítima, el pensamiento ampliado quiere, adoptando hasta donde puede el punto de vista del otro, contemplar el mundo como un espectador interesado y benevolente. Al aceptar el abandono de su perspectiva inicial, al alejarse del círculo limitado del egocentrismo, puede entender costumbres y valores diferentes a los suyos para después, al volver sobre sí mismo, verse de una forma más distanciada, menos dogmática, y enriquecer así los propios puntos de vista.”¹⁴⁵

Concluamos: “yo soy si tú eres”

La pregunta ético-política básica es: ¿qué hago frente al otro –frente al “prójimo lejano”, más allá de los grupos a los que pertenezco? ¿El otro que forma parte de un “ellos” frente a “nosotros”, que no coincide conmigo en el tiempo o el espacio, que pertenece, incluso, a otra especie animal? Más allá de los egoísmos de grupo y el interés propio, ¿qué hago frente al otro?

ASESINATO ES SUICIDIO, por Franz Hinkelammert

“Existe un poder de los fusiles pero -aunque Trotsky y Max Weber lo afirmen- el poder no nace de ellos; hay algo más fuerte que ellos, mas no es un poder de coerción. Cuando el poder pierde su legitimidad pierde también el poder de los fusiles. Pero aun siendo legítimo, todo poder es ilegítimo, porque no se puede legitimar sino legitimando el asesinato; poder legítimo es asesinato legítimo. Y si al poder no se le puede abolir sí se le puede deslegitimar.

A un niño que veía en la televisión las películas violentas que vienen de EU le pregunté cómo sabía quiénes eran los buenos y quiénes los malos. Pensó un poco y después me contestó: *Los buenos matan más malos que los malos matan buenos*. Ciertamente no en todas las películas es así, pero esa es efectivamente la regla, y también es así en la realidad. En la invasión de Panamá de 1989, los buenos, que venían de EU para castigar a Noriega -el malo-, mataron muchos más malos que los buenos que Noriega mató. Eso se repitió en la Guerra del Golfo y se repite hoy frente a Afganistán. Los buenos matan mucho más gente que los malos. Las raras veces en que no ocurre eso, ¿no serán los buenos los malos? El *body-counting* no les sale muy bien a los buenos y por eso prefieren no hacerlo. Precisamente los buenos son insaciables en su ansia de matar, no tienen la mala conciencia que muchos malos conservan. Los buenos matan por un objetivo bueno, y cuanto más bueno lo consideran más matan. Matando a más gente que los malos comprueban que su objetivo es el más bueno. Pueden torturar más que los malos, despreciar más, robar más que ellos, y todo eso comprueba que son los más buenos.

¹⁴⁴ “...einen Mann von *erweiterter Denkungsart* anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wo zwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen, und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert” (Immanuel Kant, *Werke* en doce volúmenes, tomo 10, Francfort del Meno 1977, p. 227).

¹⁴⁵ Luc Ferry, *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007, p. 292.

Eso es la legitimidad del poder. Cuanto más se considera legítimo, más desconsiderado es. No se puede ejercer poder sin asesinar, ni se puede asegurar la convivencia humana sin ejercer poder. Por tanto, el ejercicio del poder y el asesinato son inevitables. Pero todo desenlace del poder en asesinato es una catástrofe humana. Nunca el asesinato de parte del poder es legítimo, por más altos que sean los fines, y su inevitabilidad atestigua solamente la relatividad del poder. La modernidad, que -sea democrática o no- lleva el totalitarismo en sus entrañas, no puede ver esa diferencia; ella quiere todo limpio y precisamente por eso ensucia todo. En todas nuestras relaciones hay un quiebre que, entre otras maneras, se expresa en el hecho de que lo ilegítimo puede ser inevitable. Pero la inevitabilidad no es necesidad.

Por eso no hay guerras justas, aunque puede haber guerras inevitables. Hay crímenes inevitables, pero siguen siendo crímenes. Las guerras declaradas justas son guerras totales, son aquéllas en las cuales los buenos matan a muchos más malos que los malos matan buenos, y son las peores guerras. La historia nos ha llevado al punto en el que se revela que la guerra justa desemboca en el suicidio de quien la hace: la bomba atómica, el arma del poder, asegura la muerte del bueno en el mismo acto en que la emplea contra los malos; o sea, el asesinato es suicidio, y cuanto más se globaliza la Tierra más cortos se hacen los plazos en los que el asesinato resulta en suicidio. Hay que enfrentar el asesinato mismo y no declarar el asesinato nuestro un asesinato justo y el del otro un asesinato injusto. Ni hay asesinato justo ni debe declararse justa nuestra guerra y la del otro injusta. Quien lleve a cabo un asesinato que considere inevitable debe aceptar que es culpable de un asesinato (que la ley le dé razón es completamente irrelevante). Es culpable porque ha llevado la situación a un extremo tal que se hizo inevitable el asesinato. El asesinato, si resulta inevitable, revela que ambas partes tienen que cambiar, ambas son cómplices. Solamente de esta manera pueden enfrentar la culpabilidad. Aunque la guerra sea inevitable es un crimen que revela que no se puede seguir como antes, que hay que cambiar. Hay culpabilidad y solo el cambio puede enfrentarla.

La bala que atraviesa a nuestro enemigo y lo mata da vuelta a la Tierra y nos alcanza en la espalda, y esto no es nuevo: Si se toma el mandamiento del amor al prójimo de la tradición judeo-cristiana, según la traducción de Lévinas, aparece precisamente este postulado referente a la realidad. Lévinas traduce: *Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo; ama a tu prójimo, tú mismo eres él; este amor al prójimo es lo que tú mismo eres.* Este *tú mismo eres él* es un juicio empírico, que caracteriza la realidad, de lo que resulta que asesinato es suicidio. Por eso, el *ama a tu prójimo* es un llamado al realismo, no un juicio de valor a lo Max Weber. Si la realidad contiene y es este *tú mismo eres él*, entonces es realismo amar al prójimo.

Ése es el momento de una nueva espiritualidad. Claro está que aquí lo novedoso no es algo que nunca haya habido, porque en toda historia humana aparece la conciencia de que el asesinato implica el suicidio. Lo nuevo es lo viejo en forma nueva; está ya en las raíces. Sin embargo, una espiritualidad que reconozca nuestra realidad está constituida de manera que el asesinato es un suicidio, es nueva. Se trata de una espiritualidad que como tal ni es religiosa ni no religiosa, ni cristiana ni judía ni budista. Está en todas las religiones y está en el humanismo ateo igualmente. Habla todos estos idiomas y en todos grita: asesinato es suicidio. Es la realidad objetiva misma la que grita a través de todas las creencias posibles como el realismo que no se entrega a la *Realpolitik* a lo Bismarck o a lo Kissinger, sino que reivindica el ser humano frente a *todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.*

Como espiritualidad nueva vuelve a partir del descubrimiento empírico de que el mundo es redondo, verdaderamente redondo desde 1945 cuando la bomba atómica nos hizo conscientes de que el asesinato es suicidio: quien dispara primero muere segundo. Era la primera vez en la historia humana que efectiva y empíricamente la bala que disparamos atraviesa al enemigo y nos alcanza en la

espalda. Y cada vez más descubrimos balas de este tipo: la crisis del ambiente, las amenazas de la biotecnología...

Eso es la globalidad de la Tierra, su nueva redondez: se llama *asesinato es suicidio*. La estrategia de acumulación del capital, que está hoy en curso y que se llama globalización, es la negación total de esta globalidad de la Tierra. Estos falsos globalizadores creen todavía que la Tierra es una planicie infinita en la que puede destruir una parte para pasarse después a otra. Han llevado a Occidente a la decadencia que hoy nos amenaza y estamos espantados frente a las consecuencias que hoy penden sobre nosotros. También los falsos globalizadores se espantan y reaccionan con una agresividad renovada que está hoy desembocando en un nuevo tipo de masacre, recién iniciado en Afganistán, donde ni se habló de guerra ni de matar, sino de *liquidar, aniquilar, eliminar y extirpar*. Bush habló de *fumigarlos en sus cuevas*, como si fueran ratas; a los *talibanes* ni se les dio el nombre de seres humanos. Y los pocos prisioneros que se tomó no tienen derechos humanos ni son considerados prisioneros de guerra. La guerra se considera una guerra justa y, precisamente por eso, sus víctimas no pueden reclamar justicia. Apareció una nueva dimensión del asesinato.

Empero, en 1945 ocurrió un corte de la historia humana que todavía está en camino, como también está en camino la conciencia de eso. Ya no se repite la historia anterior, todo aparece bajo una luz diferente. Sigue la historia y mantiene vigencia la historia, pero en una luz diferente: la de *asesinato es suicidio*; luz antigua pero de un brillo nuevo, de un nuevo realismo que arranca de la conciencia de que el asesinato es suicidio. La nueva espiritualidad es asumir esta luz. Es una fuerza mayor que la de los fusiles. Es respuesta a la decadencia del sistema, es resistencia, es alternativa, es luz que da sentido a la vida, es socavamiento de la legitimidad del poder de los fusiles."

Franz Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico ediciones, San José de Costa Rica 2003, p. 91-94.

Yo soy, si tú eres es la fórmula del sujeto en Franz Hinkelammert. Un sujeto que no aparece en el "cálculo de la utilidad propia" (el cálculo de los intereses egoístas en el mundo de la mercancía) sino en la afirmación de la interdependencia y ecodependencia del ser humano: yo soy si tú eres, y *tú* es tanto el otro humano como el otro animal y la naturaleza en su conjunto. "El otro tiene que vivir para que yo pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, ser natural que soy parte de la naturaleza, pueda vivir. Pero eso no viene como cálculo de utilidad [es decir, por una reflexión egoísta de carácter prudencial], sino como afirmación."¹⁴⁶

En diferentes lugares he reflexionado sobre la importancia del valor *autocontención*, usando la fórmula: autolimitación para dejar existir al otro. A la pregunta "¿y por qué autocontención?" podemos responder en positivo: porque

¹⁴⁶ Franz Hinkelammert: *Teología profana y pensamiento crítico* (conversaciones con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik), CICCUS/ CLACSO, Buenos Aires 2012, p. 74.

Hinkelammert ha llamado repetidamente la atención sobre la traducción del mandato "ama al prójimo como a ti mismo" que propusieron Rosenzweig, Buber y Levinas, tres grandes pensadores judíos del siglo XX: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", o "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres". Como se ha observado, esta traducción convierte el tradicional y consabido amor al prójimo judeocristiano en un criterio racional para la acción, "un criterio capaz de enfrentar la irracionalidad del sistema. Supone una comprensión del sujeto diferente a la del individuo aislado y egoísta, puesto que se trata de una intersubjetividad que incorpora la vida del otro social y de la naturaleza como condición de posibilidad de la propia vida individual y genérica" (nota de Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik en *Teología profana y pensamiento crítico Teología profana y pensamiento crítico*, op. cit., p. 74.

yo soy solamente si tú eres –porque los seres humanos somos interdependientes y ecodependientes.

“Yo soy si tú eres” –nos dice Franz Hinkelammert— es un criterio ético material, la condensación de un tipo de espiritualidad humana que encontramos en todas las culturas; la expresión de una *ética de la convivencia* a la que podemos recurrir para “reencantar el mundo” desde una espiritualidad emancipatoria.¹⁴⁷

¿AUTOCONTENCIÓN O PROPORCIONALIDAD?

“Una ética no vale sino por su adecuación a las condiciones reales de la vida social. La sociedad que se describe aquí no es el mundo de la abundancia absoluta ni de la satisfacción ilimitada de los deseos. La preservación de los equilibrios ecológicos impone una cierta cautela a una humanidad numerosa. Dejando de creerse los dueños de la naturaleza y reconociéndose parte de ella, los humanos tienen obligaciones que derivan de su coexistencia con otras especies; y esta responsabilidad con el conjunto de los seres vivos implica un elemental sentido de la moderación. De la misma manera, la preocupación por los demás y el cuidado de lo colectivo pueden asumirse como constitutivos de la existencia y la autonomía individuales. Se puede entonces oponer un sentido de la proporcionalidad¹⁴⁸ a la ilimitación a la que pretende la sociedad de la mercancía.

Pero es de aclarar que las proporciones características de la edad del hacer resultarán mucho más amplias y libres que la irresponsable expansividad del capitalismo, la cual no hace sino transcribir el principio de medición cuantitativa abstracta que se encuentra en su base y que se desvanecerá con la abolición de la lógica del valor. Reconozcamos que una organización ecosocial que asegure a todos sus miembros el buen vivir (noción forjada por los movimientos indígenas de Abya Yala) (...) y logre preservar la primacía del tiempo disponible bien podría afirmar su sentido de las proporciones y, al mismo tiempo, ofrecer a la expansividad de las fuerzas vitales una cancha de juego mucho más generosa que la que las seducciones de los fetichismos mercantiles se vanaglorian de poner a su disposición. Por lo tanto, no se trata de una sociedad *ajustada*, en donde el deseo de cada uno tendría necesariamente que corresponder con el interés de todos, ni de una sociedad *moralizada*, en donde cada acción debería de regirse por un modelo de vida estandarizado, impuesto como condición de pertenencia al colectivo. Hay que volver a insistir en que una sociedad de la descompresión temporal y de la potencia del hacer también es una sociedad de la expansividad creativa y la intensidad de las alegrías. En realidad, su sentido de la moderación, en los ámbitos en los cuales debe de prevalecer (el respeto a la Madre Tierra, el preocuparse por los otros y el sentido que lleva a cuidar lo colectivo), se combina, en todos los demás ámbitos, con la profusión de las experiencias vitales, sin tener que ahorrar las energías que convocan: ahí, la fiesta, el baile, el juego y los deseos tienen todo su espacio. Entonces, la fría lógica de la utilidad y el

¹⁴⁷ Un texto clave en este sentido: Franz Hinkelammert, “Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia”, conferencia en el Encuentro de Pensamiento Crítico de diciembre de 2010, Universidad Nacional Autónoma, San José de Costa Rica.

¹⁴⁸ Sobre esta noción, véanse Jean Robert y Valentine Borremans, “Prefacio” en Iván Illich, *Obras reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, vol. I, así como Iván Illich, *La sabiduría de Leopold Kohr*, Cideci-Unitierra, San Cristóbal de Las Casas, 2011 (donde define la proporcionalidad y lo apropiado como lo que «construye los límites dentro de los que cada comunidad pueda participar en una discusión sobre lo que *debería* ser permitido y lo que *debería* ser excluido», de tal forma que proporcionalidad y autonomía parecen casi sinónimos). El término fue retomado por el Subcomandante Marcos para designar la capacidad de medir hasta dónde se extiende el espacio propio y en dónde inicia el de los demás, capacidad indispensable para poder establecer relaciones respetuosas en un mundo hecho de múltiples diferencias (Conclusiones del Festival Mundial de la Digna Rabia [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/06/septimo-viento-unos-muertos-dignos-y-rabiosos/>]). [Nota de Jérôme Baschet]

interés se habrá esfumado y lo esencial de la existencia habrá dejado de regirse por los imperativos de la cuantificación.

La noción de proporción permite, mejor que la de límites, rechazar el fantasma de ilimitación propio de la sociedad de la mercancía y definir positivamente uno de los principios de la sociedad del buen vivir. Hablar de proporción implica plantearse el problema en términos de relaciones. El sentido de la proporción es el de las relaciones justas. Hace de la conciencia de sí la condición del respeto de los demás y de la preocupación por los demás la condición de las relaciones cooperativas más provechosas para todos. La proporcionalidad no debe entenderse como una obligación que limitaría la libertad de cada persona (sólo lo es en una concepción liberal-occidental que no concibe la libertad sino a partir de la denegación de las relaciones de interdependencia constitutivas de la persona); más bien, es la conciencia de lo que la ilimitación y el olvido de las proporciones pueden hacer perder en lo que se refiere a la buena vida, la paz, el tiempo disponible, la amistad, etc. En lugar de aislar la cuestión de los límites, parece preferible pensar la proporción en términos positivos de *extensión relativa*, es decir como equilibrio entre distintas extensiones que tienen que situarse en relaciones las unas con las otras.”

Jérôme Baschet, *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Gedisa, Barcelona 2015, p. 100-101.